

*
مقایسه عقاید شبستری و حسینی هروی در گلشن راز و کنز الرموز

دکتر سعید رحیمیان**

چکیده

از آنجا که حسینی هروی پرسش‌گر سؤالات مشهور مطرح در گلشن راز، خود عارفی واقف به مسائل و مبانی عرفانی بوده بررسی غرض یا اهداف او از ارسال این سؤالات از سویی و مقایسه میان معتقدات وی با دیدگاه‌های شبستری از سوی دیگر می‌تواند راهنمای ما به نکاتی مهم در شناخت همانندیها و تفاوت‌های دو نظام عرفانی «محبت محور» و «معرفت مدار» به شرح ذیل باشد:

الف- همانندیها: از جمله ۱- اعتراف به عجز عقل در وصول به حقیقت برتر ۲- تاکید بر شهود و اشراق به عنوان راه اساسی شناخت ۳- همانندی عالم صغیر و کبیر ۴- طرح انسان به عنوان خلیفه الهی ۵- تاکید بر وحدت و فنا و بقا ۶- پرهیز از حلول و اتحاد ...
ب- تفاوتها: ۱- طرح قلب در مقابل عقل در قبال طرح عشق در مقابل عقل ۲- تاکید بیشتر بر معارف نظری یا عرفان عملی ۳- دیدگاه وجودی در برابر دیدگاه شهودی ۴- نظرگاه همه آویی در برابر همه از آویی ...

واژه‌های کلیدی: شبستری، حسینی هروی، مکتب ابن عربی، محبت، معرفت، وحدت وجود.

*- تاریخ وصول: ۸۵/۱۰/۲۴ تأیید نهایی: ۸۷/۹/۳۰

** - دانشیار دانشگاه شیراز

اگر حسینی هروی در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی نقشی جز طرح سؤالات هفده گانه‌ای که به پیدایش گلشن راز شبستری و پس از آن شروح متعدد بر آن گشت، نمی‌داشت برای او کفایت می‌نمود اما حقیقت آن است که وی خود نیز عارفی صاحب‌دل و دارای بینش عمیق عرفانی بوده است که این امر جز با مراجعه به آثار وی خصوصاً کنزالرموز که بمانند گلشن راز مثنوی عرفانی در حدود هزار بیت است، قابل اثبات نیست. در مورد شخصیت آن دو می‌توان گفت هر دو عارف مورد بحث، هویت اصلی خویش را در وهله نخست جویندگی حقیقت و طی طریق عرفان می‌دانسته‌اند نه شاعری (ر. ک: گلشن راز بیت ۴۹ به بعد نیز سعادت نامه بیت ۶۰ به بعد و کنزالرموز بیت ۱۲۲ به بعد) اما در عین حال طبع مستقیم و ذوق سلیم ایشان به پیدایش آثار منظوم و اشعار غالباً نغزی از ایشان انجامیده است. حسینی هروی بیشتر از مولانا متأثر است و کنز الرموز را به همان وزن مثنوی سروده و شبستری از عطار تاثیر پذیرفته و گلشن راز را بر وزن اسرار نامه سروده است.

شبستری با وساطت اساتیدش امین‌الدین و بهاء‌الدین و نیز اسفراینی و حمویه به سلسله کبرویه منسوب است و حسینی هروی با وساطت نوه بهاء‌الدین مولتانی (کبیرالدین) یا فرزندش (صدرالدین) به سلسله سهروردیه نسب می‌برد.^۱

سبک غالب در کنز الرموز سبک عرفان خراسان و عقاید ایشان است و تکیه اصلی او بر سلوک عملی و عشق؛ اسلوب غالب شبستری در گلشن راز براساس عقاید عرفانی مکتب بغداد و اندلس و تاکید بر عرفان نظری خصوصاً نظریه وحدت وجود است؛ البته با تاثر از عرفان خراسان.

تاریخ سرایش کنزالرموز پیش از گلشن راز است و شبستری گلشن راز را در سال ۷۱۷ سروده و برای حسینی هروی فرستاده و هروی در سال بعد (۷۱۸ ق) وفات کرده است.

در این مقاله ابتدا به وجه یا وجوه طرح سؤالات و ارسال آنها از جانب حسینی هروی و آنگاه به تجزیه و تحلیل سؤالات مورد بحث و نیز جایگاه تفکر در نزد دو عارف مورد بحث می‌پردازیم و سپس به وجوه تشابه و افتراق بینش آن دو در جوانب مختلف جهان بینی عرفانی اشاره می‌کنیم که گمان می‌رود در رفع پاره‌ای ابهامها در باب جواب برخی سؤالات هروی و نیز فهم بهتر ابیات گلشن راز نیز مفید باشد.

جرایی طرح سؤالات حسینی هروی

وجه طرح سوالهای حسینی هروی را به گونه‌های مختلف می‌توان تفسیر کرد؛ چه آن که در بین عالمان و اندیشمندان اسلامی این سنت مطرح بوده است که سؤالاتی را به اقران و همتایان و دیگر دانشمندان عصر، به اغراض گوناگون ارسال دارند:

- گاه مسئله یا مسائلی واقعاً مشکل، در راه دانش اندوزی برای عالمی به جد مطرح بوده است. از این رو از اقران در خواست راهنمایی و اجابت داشته‌اند؛ مکاتبات واقع شده بین ابوریحان و ابن سینا و یا خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین قونوی و نیز خواجه نصیر با شمس‌الدین خسرو شاهی از این سنخ است.

- گاه وجه طرح سؤالات برانگیختن افکار اندیشمندان پیرامون مسئله‌ای مهم بوده که دغدغه فکری سائل را تشکیل می‌داده هر چند خود او برای آن جوابی داشته باشد مانند

قصیده عینیۀ بوعلی سینا در باب علت هبوط نفس به عالم دنیا که در نزد متفکران اسلامی با استقبالیهای شعری متعددی روبه‌رو شده است.

- زمانی نیز سؤالاتی برای آزمودن مدعیان در نظر گرفته می‌شده مانند سؤالات فراوان حکیم ترمذی که در رسالۀ ختم الاولیاء برای کسانی که در وادی ولایت ادعای خاتمیت کرده‌اند مطرح نموده است و ابن عربی هم در فتوحات و هم در قالب رساله‌ای جداگانه بدانها جواب داده است.

- و بالاخره گاه پرسشهایی معما وار برای شوراندن ذهن مبتدیان به منزلهٔ تمرینی برای آنها مطرح می‌شده است.

- در باب سؤالات حسین‌هروی با توجه به جایگاه علمی و عرفانی او به عنوان شیخ و مقتدای عارفان خراسان و به تعبیر شبستری:^۲

بزرگی کاندر آنجا هست مشهور به انواع هنر چون چشمهٔ هور (۳۶)

جهان را سور و جان را نور اعنی امام سالکان سید حسینی (۳۷)

همه اهل خراسان از که و مه در این عصر از همه گفتند او به (۳۸)

و با توجه به آنچه خواهد آمد نمی‌توان احتمال نخست را (مگر از باب تواضع) به

طراح این سؤالات منسوب داشت. به تعبیر مؤلف «جستجو در تصوف ایران»:

«سؤالهایی که وی در باب مسائل راجع به تصوف مطرح کرده بود، بارها در آثار

عرفانی خود وی مطرح شده بود» (زرین کوب، ۱۳۷۶، ص ۳۲۷).

استاد زرین کوب سپس وجه دیگری را در این باب مطرح می‌کنند از این قرار که:

«ظاهراً تجدید طرح آنها برای فتح باب آشنایی بود- نه آزمایش مشایخ تبریز و نه حاجت

واقعی به جواب آنها، این طرز فتح باب آشنایی و دوستی نیز همیشه در بین صوفیه و علما

متداول بود. طرفه آن است که این فتح باب آشنایی- از طریق سوال و جواب- هم با سالهای پایان عمر هر دو طرف مواجه شد.» (همان)

اگر به متن سؤالات هروی که براساس نسخه خطی چاپ باکو- با استفاده از نسخه خطی کتابخانه لنینگراد- تهیه شده رجوع کنیم و آن را با نسخه بدل این سؤالات خصوصاً در بیتی مانده به آخر مقایسه نماییم دو وجه دیگر برای طرح سؤالات مزبور می توان استنباط کرد. توضیح آن که ابیات نخستین و آخرین متن نامه هروی به ارباب معنی در زمان خویش- جهت درخواست جواب- چنین است:

ز اهل دانش و ارباب معنی سؤالی دارم اندر باب معنی (۱)

سخنهای چینی چنین است حال است ز بهر امتحانش این سؤال است (۳۶)

کسی کو حل کند این مشکلم را نثار او کنم جان و دلم را (۳۷)

در نسخه ای دیگر بیتی مانده به آخر چنین آورده شده:

سخنهای حسین حسب حال است نه بهر امتحانش این سؤال است

(امین لو، ۱۳۸۳، ص ۵۲)

براساس قرائت نخست بیت مزبور هدف (یا حداقل از جمله اغراض) وی از ارسال سؤالات، امتحان و آزمودن مدعیانی بوده که در سرتاسر ایران آنروز عکم ادعا در باب معرفت و سیر و سلوک برداشته بودند و عارفان و مؤلفان تصوف نیز (از جمله شبستری و خود هروی) از ایشان شکایات فراوانی داشته اند.

از این رو نحوه پاسخگویی مدعیان می توانست میزان عمق، اصالت و صحت یا کذب ادعای او را تا حدی باز نماید. براساس قرائت دوم این سؤالات حسب حال سراینده

اشعار و پرسشگر بوده و به طور جدّ برای او مطرح بوده است. اما می‌توان دو وجه دیگر نیز برای سؤالات وی در نظر گرفت.

نخست پدید آمدن رساله‌های تعلیمی از بین گونه‌های مختلف نظامهای عرفانی و آموزه‌های مطرح در ایران آن روز که به سلسله‌ها و مکاتب مختلف منتسب می‌شده‌اند تا در باب مهم‌ترین مسائل عرفانی آثاری قابل استفاده و استناد پدید آید.

وجه دوم تمرینی بودن این سؤالات برای همه سالکان بوده است تا به منزله ابزاری مدد کار سیر و سلوک آنها باشد. توضیح آن‌که: فکر در کنار ذکر، دو شیوه و ابزار مهم جهت ایجاد مراقبه و تمرکز و حضور قلب در سالکان تلقی شده است و در متون اسلامی نیز ساعتی تفکر از سالی عبادت برتر نهاده شده و در سلاسل و گروههای مختلف عرفان و تصوف نیز تفکر و تذکر (ذکر) دو ابزار مکمل دانسته شده‌اند: چنانکه مولانا در این باب گوید:

این قدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر خشکید رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزار
ذکر را خورشید این افسرده ساز

برخی عارفان فکر را برتر از ذکر دانسته و بعضی نیز فکر را در جایگاهی رفیع‌تر قرار داده‌اند و گروهی نیز به تلازم بین آن دو قائل شده‌اند.^۳ اما تفاوتی که از دیدگاه عملی به نظر می‌رسد بین این دو شیوه و ابزار سلوک در سلسله‌های تصوف وجود داشته باشد، عبارت است از انتظام و صورت بندی شدن ذکر و اقسام، انواع، مراحل و تعداد آن بر حسب شرایط و افراد از سویی و عدم انتظام و تنوع در شیوه فکر از سوی دیگر بوده است (هر چند تفکر در آیات قرآنی - احادیث - تشطیحات صوفیان و نیز اشعار عارفانه در حلقه‌های صوفیان مطرح و رایج بوده است).

با توجه به جایگاه والای فکر در نزد هروی به نظر می‌رسد او در صدد طرح روشی مبتنی بر سؤالاتی بوده که هم از آغاز از فکر مطلوب صوفیان پرسش شود و هم در ادامه موارد متعدد و مسائل فکر برانگیز مترتب و منتظمی (حدود ۳۷ مسئله را) جهت تفکر سالکان و تمرین ایشان مطرح کند سؤالاتی که گاه تناقض نما و پارادوکسیکال (معمما وار) است که از این حیث بی شباهت به «کو» در آیین ذن نیست. توضیح آن که کوان مسائل و قضایایی معماوار یا پارادوکسیکال است که در آیین ذن به سالکان جهت تفکری عمیق و طولانی و در آخر دستیابی به تجربه ساتوری (روشنایی) به عنوان موضوع تفکر داده می‌شود. به گفته سوزوکی:

«کوان نه معماست نه طنز، کوان هدف بسیار مشخصی دارد و آن هدف تحریک شک و رساندن آن به بالاترین درجه است... کوان دیواری آهنی است که بر سر راه واقع شده و هرگونه کوشش عقلی مشخص را تهدید می‌کند... (سالک) بدون این که درباره خود یا ناخود، این یا آن فکر کند مستقیماً و بی محابا خود را به دیوار کوان خواهد کوبید. این پرتاب بی ملاحظه تمامی وجود علیه کوان، ناگهان و به طور غیر منتظره موجب باز شدن دریچه‌ای در ذهن شما می‌گردد که تا آن زمان ناشناخته مانده بود از نظر عقلی و ذهنی این حرکت در واقع عبور از محدوده‌های دو گانه افکاری است ولی در عین حال تولد نسل جدید و بیداری حس باطنی را بشارت می‌دهد که ما را قادر می‌سازد به واقعیت وجودی اشیا آن طور که هستند بنگریم» (سوزوکی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

از دیگر سو تفکر را می‌توان حلقه وصلی بین دو نظام عرفانی محبت محور^۴ خراسانی و معرفت محور مکتب ابن عربی نیز دانست. این حلقه وصل در نگاه شبستری جایگاهی معتدل یافته و فارغ از مدح بلیغ تعقل و تفکر و مذمت اکید عقل و استدلال در

نظامهای گوناگون عرفانی هم به اهمیت و جایگاه فکر و هم به محدودیتها و شرایط آن اشارت رفته است.

تجزیه و تحلیل سؤالهای حسینی هروی

در بین ابیات بیست و هشت گانه هروی^۵ جمعاً ۳۸ سوال وجود دارد که ۱۲ سوال - موجود در ابیات ۲۰ تا ۲۴- از استعاره‌های عارفان از جمله چشم و زلف و شراب و زُنا است و ۲۵ سوال در ضمن ابیات ۲ تا ۲۴ مطرح شده که در برخی ابیات (مانند بیت‌های ۱ و ۷) یک سوال و در پاره‌ای (مانند ابیات ۲ و ۳ و ۸) دو سوال نهفته است.

برخی پرسشها تصویری و مفهومی‌اند مانند سوال از مفهوم «فکر» (بیت ۱) و مفهوم من (بیت ۲) و بعضی ناظر بر پرسش از مصداق مفهومی خاص می‌باشند مانند سوال از این که کدام جزء از کل خویش بزرگ‌تر است (بیت ۱۳) و یا این که کدام بحر است که نطق ساحل آن قلمداد می‌شود (بیت ۱۱).

در جوابهای شبستری برخی پرسشها (مانند پرسش مطرح در بیت ۴ در باره آغاز و انجام تفکر و نیز پرسش مطرح در ابیات ۱۸ تا ۲۰ مربوط به نحوه وجود خیالی عالم) صریحاً مطرح و پاسخگویی نشده است هر چند جواب آنها از دیگر پاسخهای او قابل استفاده است.

ترتیب محتوایی پرسشهای هروی از مسئله تفکر و نقش آن در طریقت صوفیانه آغاز شده و از آنجا که فکر نوعی حرکت و سفر انفسی است به معنای «من» (محل انجام این سیر و سلوک) و تبیین ابعاد آن پرداخته شده سپس نهایت این مسافرت و درجه انسان کامل مورد پرسش قرار گرفته و از آنجا که انسان کامل واقف به حقیقت وحدت وجود است از این نظریه محوری مکتب ابن عربی پرسش شده و به شبهه اتحاد عارف و معروف

براساس نظریه مزبور اشارت رفته و نیز در باره شطح انالحق حلاج در خواست تبیین شده است آنگاه معنای صحیح وصال و قرب و بعد حق و عبد مورد پرسش قرار گرفته است. سپس دو گونه معما وار (پارادوکس) یعنی مبحث کل و جزء و بحث بحر و ساحل مطرح شده است. مباحث نظری با سؤالی پیرامون حادث و قدیم و ربط بین آن دو در عرفان پایان می پذیرد. سؤالات بعدی همه در ارتباط با مراد عارفان از استعارات شاعرانه و نحوه تأویل آنهاست.

به لحاظ اهمیت بحث تفکر در عرفان، نخستین پرسش از تفکر صورت گرفته است. می توان گفت وجه اهمیت این پرسش عبارت است از: ۱- حرمت خاص عقل و اندیشه در نزد حسینی هروی چنانکه در رساله های نثر و نظم او از جمله رساله کنزالرموز مشاهده می شود وی عنایتی خاص به فکر و تفکر و به کارگیری عقل دارد به نوعی که حتی در مقدمه اثر نثرش تحت عنوان نزهه الارواح که آن را تحت تاثیر سعدی در گلستان نگاشته خود این اثر را فرآورده بحر تفکر و الهام دانسته است؛ در عین حال که حریم عشق را بسی والاتر از عقل می داند و عقل را نسبت به عشق بسی دورتر در دست یابی به حقیقت قلمداد کرده است. ۲- دفع توهم تناقض گویی عارفان: زیرا در ادبیات عرفانی از سویی عقل و عمل آن یعنی استدلال به عنوان امری سطحی، ناقص، بوالفضول و پر مدعا، مذموم تلقی شده و از دیگر سو فکر در کنار ذکر و تذکر به عنوان ابزاری مهم در سیر و سلوک مطرح شده است. پس باید دانست که چگونه می توان هم از «تفاوت فکر و ذکر» سخن گفت و هم از «مانع سلوک بودن فکر و عقل»؟!

مقایسه وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه شبستری و حسینی هروی

براساس آنچه خواهد آمد وجوه اشتراک دیدگاه شبستری در گلشن راز و حسینی هروی در کنزالرموز در ابعاد گوناگون معرفتی و سلوکی فراوان است و چنانکه خواهیم دید حتی در تعبیر و به کارگیری برخی استعارات نیز مشابهت‌های فراوان بین آندو دیده می‌شود که در اینجا ضمن جدولی به موارد مشابهت و سپس به بیان موارد افتراق و اختلاف آن دو پرداخته خواهد شد.

<p>حسینی هروی (کنز الرموز)</p> <p>هر چه در هست آشنایی می‌دهد</p> <p>جمله بر وحدت گواهی می‌دهد (۱۶)</p> <p>هر چه گفتم هر (گر) چه در تقلید ماست</p> <p>وحدت او برتر از توحید ماست (۹)</p> <p>دور از این اندیشه و تاویل هم</p> <p>برتر از تشبیه و از تنزیه هم (۱۲)</p> <p>ای مبرا از خیالات و گمان</p>	<p>الف - شباهتها</p> <p>الف - ۱ - در معارف و عقاید</p> <p>شبستری (گلشن راز)</p> <p><u>دلالیت بر توحید</u></p> <p>وجود هر یکی چون بود واحد</p> <p>به وحدانیت حق گشت شاهد (۷۱۳)</p> <p>کلامی کو ندارد ذوق توحید</p> <p>به تاریکی دراست از غیم تقلید (۱۰۸)</p> <p><u>فراتر از تنزیه و تشبیه</u></p> <p>منزه ذاتش از چند وجه و چون</p> <p>تعالی شأنه عما یقولون (۱۱۰)</p> <p>ندارد ممکن از واجب نمونه</p>
---	---

<p>وی منزه از اشارات و بیان (۴۰)</p> <p>سرّ وحدت در نیابد فهم کس</p> <p>حیرت آمد حاصل دانا و بس (۱۳)</p> <p>بس کن ای مغرور عقل بی خبر</p> <p>دیده حق بین نداری در گذر: ()</p> <p>عقل کز آمد شد خود غافل است</p> <p>کی شناسد مرترا؟ این مشکل است (۳۳)</p> <p>آنکه علت گفت و پس معلول دید</p> <p>هر چه دید از عالم معقول دید (۴۸۴)</p> <p>عقل نابینا فکندش در هوس</p> <p>کز هیولا و طبایع زد نفس (۴۸۵)</p> <p>کس نداند شرح حال معرفت</p> <p>عاجزی آمد کمال معرفت (۳۷۷)</p>	<p>چگونه داندش آخر چگونه (۹۳)</p> <p><u>حیرت</u></p> <p>کسی کو عقل دور اندیش دارد</p> <p>بسی سر گشتگی در پیش دارد (۱۰۰)</p> <p><u>عجز عقل و حد عقل</u></p> <p>خرد را نیست تاب نور آن روی</p> <p>برو از بهر او چشمی دگر جوی (۱۰۲)</p> <p>رها کن عقل را با حق همی باش</p> <p>که تاب خور ندارد چشم خفاش (۱۱۶)</p> <p>حکیم فلسفی چون هست حیران</p> <p>نمی بیند ز اشیا جز که امکان (۸۷)</p> <p>چو عقلش کرد در هستی توغل</p> <p>فرو پیچید پایش در تسلسل (۹۰)</p> <p><u>عجز به عنوان کمال معرفت</u></p> <p>چه نسبت خاک را با عالم پاک</p> <p>که ادراک است عجز از درک ادراک (۱۳۵)</p>
---	---

<p>چون میان نقطه گل مانده‌ای از جهان عشق غافل مانده‌ای (۴۹۷) تا درون این رواق شش دری همچو طفل اندر کنار مادری (۴۹۶)</p> <p>آدمی را کی رسد اثبات تو؟! ای به خود معروف و عارف ذات تو! (۴۱)</p> <p>علم صورت پیشه آب و گل است علم معنی رهبر جان و دل است (۳۳۰)</p> <p>آنکه نگذارد ترا جز سوی دوست مغز دانش آن بود بگذار پوست (۳۳۲)</p>	<p><u>※ طور وراء طور عقل</u> خرد از دیدن احوال عقبا بود چون کور مادر زاد دنیا (۴۲۷) ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان (۴۲۸)</p> <p><u>※ دلالت ذات بر ذات</u> چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات (۱۱۴) همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا (۱۱۵)</p> <p><u>※ علم صورت و علم ومعنی</u> ولی کاری که از آب و گل آید نه چون علم است کان کار دل آید (۵۸۳) از اینجا باز دان احوال اعمال به نسبت با علوم قال با حال (۵۸۵) صدف بشکن برون کن در شهوار</p>
--	--

<p>دل پذیرفت آنچه عالم بر نتافت دل بدانست آنچه عرش اندر نیافت (۴۳۰) روی دل چون صیقلی شد بی گمان عکس انوار ازل بینی عیان (۴۳۷)</p> <p>چون گذشتی از ره دانش درست خود ببینی آنچه دانستی نخست (۸۴۰) سر وحدت را ببینی بی بیان عین اینجا فرو شد در عیان (۸۴۲)</p> <p>حسینی هروی (کنز الرموز) جهد می کن تا ز خود یابی اثر واجب است این علم اگر داری خبر (۳۳۳)</p>	<p>بیفکن پوست مغز نغز بردار (۵۷۵)</p> <p><u>عظمت مقام دل</u> مگر آن مرکز عرش بسیط است که آن چون نقطه وین دور محیط است (۱۶۵) بود پا و سر و چشم تو چون دل شود صافی ز ظلمت صورت گل (۶۹۱) کند هم نور حق بر خود تجلی ببینی بی جهت حق را تعالی (۶۹۴)</p> <p>ب: <u>عین الیقین و حق الیقین</u> اگر تو دیده ای حق را به آغاز در اینجا هم توانی دیدنش باز (۴۲۲) ز هستی تا بود باقی براوشین نیابد علم عارف صورت عین (۴۲)</p> <p><u>الف-۲- در انسان شناسی</u> شبستری (گلشن راز) <u>خودشناسی و اهمیت معرفت نفس</u></p>
--	--

<p>در طریق معرفت نایی درست تا تو خود را بازنشاسی درست (۴۰۱)</p> <p>ای یگانه چند از این نقش دویی طالب خود شو که این جمله تویی (۴۰۰)</p> <p>آه اگر یابی ز حال خود خبر این همه افسانه گردد مختصر (۳۹۷)</p> <p>چون نقاب کنت کنزاً بر فکند شور و غوغا در همه کشور فکند (۴۵۲)</p> <p>چون کس از گنج نهان آگه نبود هم به خود از خود نشانی وانمود (۴۵۶)</p> <p>گر نبودی پرتو حق در وجود آب و گل را کی ملک کردی سجود (۴۵۸)</p>	<p>برو ای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فریبهی مانند آماس (۲۹۵)</p> <p>یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود نهان شو (۲۹۸)</p> <p>تویی تو نسخه نقیشت الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی (۴۳۳)</p> <p>از آن مجموع پیدا گردد این راز چو بشنیدی برو خود را و انداز (۴۳۲)</p> <p><u>* گنج پنهان و کنز مخفی</u> عدم در ذات خود چون بود صافی از او در ظاهر آمد گنج مخفی (۴۳۷)</p> <p>حدیث کنت کنزاً رو فرو خوان که ناپیدا بینی سر پنهان (۴۳۸)</p> <p><u>* انسان، مسجود و ملائک</u></p>
--	---

<p>در میان نفس و جانس مستقر آن یکی چون مادر آن دیگر پدر (۴۳۸) روح تو آبست و نفست همچو خاک زین دو جوهر زاید آن فرزند پاک (۴۳۹)</p> <p>آسمان دل چو آمد در وجود آفتاب جان درو رخ را نمود (۴۴۷)</p> <p>حسینی هروی (کنز الرموز) گر ترا با کار خود کاری بود طاعت صد ساله زتاری بود (۲۰۲) گر کنی طاعت دو صد سال دگر تا تو در بند خودی سودا شمر (۵۶۸)</p>	<p>تو بودی عکس معبود ملانک از آن گشتی تو معبود ملانک (۲۶۶)</p> <p><u>عالم صغیر و کبیر: انسان خلاصه</u> <u>آفرینش</u></p> <p>به اصل خویش یک ره نیک بنگر که مادر را پدر شد باز مادر (۴۵۹) تن تو چون زمین سر آسمان است حواست انجم و خورشید جان است (۶۵۷)</p> <p>جهان عقل و جان سرمایه تست زمین و آسمان پیرایه تست (۲۷۱) جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه تر نبود بیانی (۱۴۱)</p> <p>الف - ۳ - مقامات و مراحل عرفانی شبستری (گلشن راز)</p>
---	---

نفسی خودپرستی

نفس تست آلوده حرص و هوی
رو طهارت کن به دریای فنا (۲۷۳)
پس بشوی از هر دو عالم دست و روی
تا شوی شایسته این گفت و گوی (۲۷۴)

خراباتی شدن از خود رهایی است
خودی کفر است اگر خود پارسایی است (۸۳۶)
چو تو بیرون شدی او اندر آید
به تو بی تو جمال خود نماید (۳۹۹)

سر عبادات و طهارت

بلبل او لاف مطلق می زند
روز و شب بانگ انالحق می زند (۷۳۶)
خسته این خنجر خونخوار بود
آنکه در کوی بلا بردار بود (۸۲۸)

موانع چون در این عالم چهار است
طهارت کردن از وی هم چهار است (۴۰۴)
نخستین پاکی از احداث و انجاس
دوم از معصیت وز شرّ و سواس (۴۰۵)
... چهارم پاکی سراسر است از غیر
که اینجا منتهی می گرددت سیر (۴۰۷)

بانگ انالحق

محو بینند آنچه غیر حق بود
نیستیشان زین سبب مطلق بود (۳۵۷)
باز مرغانی که برتر می پـرند
در فنا هستی هم از حق می برند (۳۵۸)

انا الحق کشف اسرار است مطلق
جز از حق کیست تا گوید اناالحق (۴۳۵)
هر آن کو خالی از خود چون خلأ شد
انالحق اندر او صوت و صدا شد (۴۴۷)

فنا و بقا

<p>از بقای خویش فانی می‌رود در نشان بی نشانی می‌رود (۳۶۵)</p> <p>می‌دهند او را ز جام نیستی تا برون آید ز دام نیستی (۸۲۵)</p> <p>عاشق اینجا بس پریشانی کند حالتش دعوی سبحانی کند (۸۲۷)</p> <p>خسته این خنجر خونخوار بود آنکه در کوی بلا بردار بود (۸۲۸)</p> <p>اهل دل را حالت مستی بود رهرو جان را ز حق مستی بود (۸۳۲)</p> <p>رهبری باید به معنی سر بلند از شریعت از طریقت بهره‌مند (۵۷۹)</p> <p>ظاهرش از علم کسبی با صفا باطنش میراث دار مصطفی (۵۸۱)</p> <p>چون به نور شرع بینا گشت عقل از ورای ملک دانا گشت عقل (۴۸۱)</p>	<p>دو خطوه بیش نبود راه سالک اگر چه دارد آن چندین مهالک (۳۰۶)</p> <p>یک ازهای هویت در گذشتن دوم صحرای هستی در نوشتن (۳۰۷)</p> <p>بقایی یابد او بعد از فنا باز رود ز انجام ره دیگر به آغاز (۳۴۸)</p> <p><u>حالت سکر و رخصت آن</u> بخور می تا ز خویشت وارهاوند وجود قطره با دریا رساند (۸۱۰)</p> <p>ولی تا با خودی زنه‌ار زنه‌ار عبارات شریعت را نگهدار (۷۳۱)</p> <p>که رخصت اهل دل را در سه حال است فنا و سکر و سه دیگر دلالت است (۷۳۲)</p> <p>هر آن کس که شناسد این سه حال بداند وضع الفاظ و دلالت (۷۳۳)</p> <p><u>شریعت طریقت و حقیقت</u> کسی مرد تمام است کز تمامی کند در خواجگی کار غلامی (۳۴۶)</p> <p>شریعت را شعار خویش سازد طریقت را دثار خویش سازد (۳۴۷)</p>
--	---

<p>حسینی هروی (کنز الرموز)</p> <p>او به خود هستی و هم هستی از اوست نیست آمد هر چه آمد جمله اوست (۳۵۰) رهر و او در تجلی صفات دیده بی دیده نمایشهای ذات (۳۶۳)</p> <p>چون مرید اینجا رسد گردد مراد دوراز این معنی حلول و اتحاد (۳۶۲)</p> <p>اختیار خود برون آر از وجود تا بیابی نقد اسرار سجود (۲۷۸)</p>	<p>حقیقت خود مقام ذات او دان شده جامع میان کفر و ایمان (۳۴۸) شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت (۳۵۵)</p> <p><u>الف - ۴ - معارف طریقتی و توحیدی</u> شبستری (گلشن راز)</p> <p><u>**وحدت وجود</u> هر آن کس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست (۴۴۳) جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست (۴۴۵)</p> <p><u>**نفی حلول و اتحاد</u> حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است (۴۴۹) حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد (۴۵۰)</p>
---	---

<p>اختیار خود بنه باری نخست پس میان را در رضا بر بند چُست (۷۱۵)</p> <p>رب ارنی از زبان عشق بود «لی مع الله» هم بیان عشق بود () «فاستقم» سرمایه احوال او «قم فانذر» حاکم اقوال او (۸۸)</p> <p>عشق را یکسان نماید کفر و دین عشق را نبود غم شک و یقین (۲۲۸) عشق دلال سرکوی فناست شحنه را هنگامه جای ابتلاست (۲۳۲) لا و الا را ز دفتر بر تراش</p> <p>آن جهان وحدت است آهسته باش (۳۶۲)</p> <p>هر چه در فهم تو آید آن تویی</p>	<p><u>نفی اختیار</u></p> <p>کدامین اختیارای مرد جاهل کسی را کو بود بالذات باطل (۵۲۷) چو بود تست یکسر همچو نابود نگویی اختیارت از کجا بود؟ (۵۲۸) اثر از حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای (۵۳۰)</p> <p><u>انسان کامل</u></p> <p>فرشته گر چه دارد قـرب درگاه نگنجد در مقام «لی مع الله» (۱۱۹) چو کرد او بر صراط حق اقامت به امر «فاستقم» می داشت قامت (۳۸۰)</p> <p><u>کفر و ایمان و وحدت ادیان</u></p> <p>چو بر خیزد ترا این پرده از پیش نماند نیز حکم مذهب و کیش (۳۰۲) همه حکم شریعت از من تست</p>
---	--

<p>در گذر کانجا نمی گنجد دویی (۲۴۶) هر چه لا گفتی تو ای نادان: نه اوست هر چه در وهم تو آید آن نه اوست (۲۶۰)</p>	<p>که این بر بسته جان و تن تست (۳۰۳) من تو چون نماند در میخانه چه کعبه چه کنشت چه دیر خانه (۳۰۴)</p> <p><u>‡اله معتقد</u></p> <p>در این راه اولیا باز از پس و پیش نشانی می دهند از منزل خویش (۲۳) در او هر چه آن بگفتند از کم و بیش نشانی داده اند از دیده خویش (۱۰۹) سخن ها چون به وفق منزل افتاد در افهام خلائق مشکل افتاد (۳۰)</p>
---	---

از آنچه گذشت علاوه بر احاطه حسینی هروی بر مباحث عرفانی و نیز اشتراک فراوان دیدگاه او با نظرگاه شبستری ملاحظه می شود که تشابه بین مضامین و محتوا و تعبیر گاه به حدی است که اقتباس شبستری از وی را به ذهن می آورد^۶ هر چند که مواردی نیز می تواند صرفاً توارد و تشابه دریافته یا تجارب درونی و عقاید آن دو باشد. اما از دیگر سو نمی توان بر تفاوت های بینشی یا مسلکی و مبنایی آن دو چشم پوشید که این موضوع بخش دیگر این مقاله است.

ب- تفاوتها

تفاوتهای مبنایی دو عارف مورد بحث را می‌توان در قالب چند بخش مطرح کرد:

ب-۱- صبغه نظری عرفان یا صبغه عملی آن

هر چند در هر دو اثر مورد بحث مباحث عرفان نظری و عرفان عملی قابل تشخیص است اما رویکرد غالب در گلشن راز حتی در جواب سوالهایی که جنبه عملی دارد- تحلیل نظری مبتنی بر مکتب عرفانی ابن عربی است اما در کنز الرموز مباحث معمولاً با توجیه‌های عملی و نصایح مقارن می‌شود (که یاد آور پاره‌ای ابیات مولانا است). در گلشن راز مباحث اخلاقی یا در سطح اخلاق نظری معمول در نزد حکما با تأکید بر رعایت حد وسط (بیست بیت یعنی ابیات ۵۹۴ تا ۶۱۴) و یا به صورت پراکنده در قالب ابیاتی که به نفی خویش و ترغیب به فنا و طهارات عرفانی و طی درجات آن مطرح شده است. اما در کنز الرموز بخش مهم در حدود ۳۰۰ بیت (از ۶۰۷ تا ۹۰۶) به توضیح مقامات و احوال مهم عرفانی (نه اخلاق نظری صرف) اختصاص داده شده است. در همین راستا ملاحظه می‌شود که شبستری عقل را فی حد ذاته «عاجز» دانسته و عجز آن را بیشتر عجزی معرفتی در مقابل منبع معرفتی «قلب» قرار داده می‌گوید:

دلی کز معرفت نور و صفای دید به هر چیزی که دید اول خدا دید (۸۴)

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است (۴۰۰)

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش (۱۱۶)

اما حسینی هروی عقل را در مقابل «عشق» قرار داده عجز آن را در ناحیه سلوک و

فرا تر رفتن از علم طبیعت و پیوستن به عوالم ملکوت و فوق آن قلمداد نموده می‌گوید:

در حقیقت حل مشکلهاست عشق صیقل آئینه دلهاست عشق (۲۳۳)

- عقل گوید جبه و دستار کو؟ عشق گوید خانه خمار کو؟ (۲۳۵)
عقل گوید کار سازی می کنم عشق گوید: پاکبازی می کنم (۲۳۸)
عقل هم جویای عشق است ای عجب جان جانها ای عشقست ای عجب (۲۴۲)

در کنزالرموز- به واسطه تأثیر فراوان مولانا بر حسینی هروی- تاکید بر عشق و محبت بیشتر از مباحث معرفتی به چشم می خورد.^۷

اما اگر به گلشن راز به دقت بنگریم می بینیم علی رغم آن که از لفظ محبت و عشق کمتر سخن به میان آمده اما عمق آن بیشتر و به مذهب عاشقانی همچون مولانا و بوسعید ابوالخیر و مانند ایشان بسی نزدیک تر است. این معنا را می توان از مقایسه سخن حسینی هروی در باب خوف و رجاء با سخنان مولانا از سویی و مقایسه سخنان شبستری با مرام مولانا از دیگر سو به دست آورد. هروی در باب خوف و رجاء گوید:

مرغ ایمان را دو پر خوف و رجاست مرغ بی پر را پرانیدن خطاست (۶۸۳)
بنده می باید که در امید و بیم نامه بیچارگی خواند مقیم (۶۸۴)
اما مولانا و شبستری راه محبت را به عنوان طریقی برتر از خوف و رجاء دانسته و در تفضیل آن سخن گفته اند از جمله مولانا می گوید:

آن ز عشق جان دوید و این زبیم عشق کو و بیم کو فرقی عظیم
ترس مویی نیست اندر پیش عشق جمله قربانند اندر کیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف وصف بنده مبتلای فرج و جوف
زاهد با ترس می تازد به _____ عاشقان پرآن تر از برق و هوا
کی رسند این خائفان در گرد عشق کاسمان را فرش سازد درد عشق

(مثنوی دفتر ششم ابیات، ۲۱۷۹-۲۱۸۴-۲۱۸۵-۲۱۹۲-۲۱۹۳)

شبستری نیز هماهنگ با معنای مزبور در این باب گوید:

چه حاصل مر ترا زین بود و نابود کز او گاهیت خوف و گه رجا بود (۵۱۵)
 نترسد زو کسی کو را شناسد که طفل از سایه خود می‌هراسد (۵۱۶)
 نماند خوف اگر گردی روانه نخواهد اسب تازی تازیانه (۵۱۷)
 ترا از آتش دوزخ چه باک است گراز مستی تن و جان تو پاک است (۵۱۸)

ب-۲- دیدگاه وجودی و دیدگاه شهودی

دیدگاه شبستری به مباحث عرفانی O اعم از مباحث جهان شناسی، معرفت نفس و حتی مقامات عرفانی- به تبع ابن عربی وجود شناسانه است اما نظرگاه هروی به مواضع مزبور صبغه شهودی و سلوکی دارد. شبستری اساساً دید اهل حق / محقق (اهل تحقیق) را «دیدگاه وجودی» دانسته است:

محقق را که از وحدت شهود است نخستین نظره بر نور وجود است (۸۳)
 دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید (۸۴)
 بدین معنی که «محقق» وجود را که همان «حق» است در هر سه مرحله «قبل»،
 «در» و «پس» از اشیاء می‌بیند^۱ و مطلق را پیش از هر تعین و متجلی در آن تعین می‌یابد و
 هرگونه کثرت را در پرتو وحدت نظاره می‌کند هم او در جای دیگر می‌سراید:

دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است (۳۹۵)
 نگرش او به توحید نیز که اساس ایمان است از مقوله تعبیر وجودی است که از آن
 به «اسقاط الاضافات» تعبیر نموده و توحید حقیقی را نفسی تعینات از جهان و از فرد

(وصول به مقام فنا) و گرد امکان افشاندن از جهان امکان و لحاظ وجود مطلق در ورای

تعیینات دانسته است:

یکی گوی و یکی بین و یکی دان بر این ختم آمد اصل و فرع ایمان (۸۷۹)

نشانی داده‌اند از خرابات که التوحید اسقاط الاضافات (۸۳۴)

او همچنین تفسیری هستی شناختی از وحدت عارف و معروف و نیز شطح انالحق

ارائه می‌دهد و ضمن نفی حلول و اتحاد در مورد «وصال حق» می‌گوید:

مگو ممکن ز حد خویش بگذشت نه او واجب شد و نه واجب او گشت (۵۳۷)

شود با وجه باقی غیر هالک یکی گردد سلوک و سیر و سالک (۴۴۸)

سخن مهم او در تفسیر فنا آن است که اگر سالک از تعین «من» خویش بگذرد،

حقیقت امر بر او وضوح می‌یابد بنابراین فنا حقیقت وجودی حاکم بر همه عالم است نه

امری مختص به انسانی خاص و آنچه از آن به نفی تعین و افشاندن گرد امکان تعبیر شده

چیزی جز «تصحیح خیال» و پرده برداشتن (کشف الغطاء) از دیدگان فرد نیست.

وصال این جایگه رفع خیال است چو غیر از پیش برخیزد وصال است (۵۳۶)

خیال از پیش برخیزد به یکبار نماند غیر حق در دار دیار (۵۰۳)

پس فنا گذشتن از هاء هویت (یعنی تعین فرد سالک) و رؤیت مطلق در همه ارکان

هستی است. به تعبیر داعی شیرازی: «اشارت است به قطع نظر از مغایرتی که میان واجب

و ممکن از روی اعتبار هست و فی الحقیقه نیست» (داعی شیرازی، ۱۳۷۷ ص ۱۹۱) و

سپس در نوردیدن صحرای هستی و فهم اینکه هستی منحصر به حق است و نصیب غیر،

جز نمود (ظهور وجود) نیست که این «اشارت است به رفع تعیینات متکثره وجودی از نظر

توحید بین موحد» (همان منبع)

دو خطوه بیش نبود راه سالک
 اگر چه دارد آن چندین مهالک (۳۰۶)

یکی ازها هویت در گذشتن
 دوم صحرای هستی در نوشتن (۳۰۷)

تعیین بود کز هستی جدا شد
 نه حق بنده نه آن بنده خدا شد (۴۵۱)

در اینجاست که وحدت عارف، عرفان و معروف وضوح می یابد و آن این که این مراحل چیزی جز جلوه گری حق بر خویش نبوده است.

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق شناسی (۴۱۳)

جز او معروف و عارف نیست دریا ب ولیکن خاک می یابد ز خور تاب (۴۱۴)

از این نظر «انالحق» نیز شطحی خاص حسین بن منصور حلاج نیست بلکه زبان حال هر ذره و هر موجود است و سرّی که حلاج بر زبان آورد دو چیز بود یکی آن که انالحق زبان حال عالم است دوم آن که این سخن جز کلام حق بر زبان عالم در قالب مظاهر نیست:

انالحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انالحق (۴۳۵)

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور (۴۳۶)

در این تسبیح و تهلیل اند دائم بدین معنی همی باشند قائم (۴۳۷)

و اگر نطق موجودات تسبیح و تهلیل (لاله الا الله) گفتن است و اگر مطابق آنچه گذشت معنی کلمه توحید (تهلیل) اسقاط الاضافات است بنابراین باطن منطوق عموم موجودات «لا هو الا هو» است.

جز از حق نیست دیگر هستی الحق هو الحق گو تو خواهی یا انالحق (۴۶۴)

ب-۳- همه اویی یا همه از اویی:

تفسیر شبستری از وحدت وجود همه اویی یعنی وحدت شخصی وجود است که ابن عربی در آثارش تشریح کرده و سپس شارحان وی این سخن را در قالب نظریه‌ای منسجم در آوردند و چنان که گذشت او ضمن نفی حلول و اتحاد که هر دو به نوعی بر اثبات دو وجود یا بیشتر یعنی وجودی (وجوداتی) دیگر در کنار وجود مطلق (حق) می‌باشد، صریحاً در مطلق وجود بودن حق داد سخن داده است:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیینها اموری اعتباری است
جز از حق نیست دیگر هست الحق هوالحق گو تو خواهی یا اناالحق (۴۶۴)
حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است (۴۴۹)
حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد (۴۵۰)
اما حسینی هروی آنجا نیز که سخنش رنگ و بوی «وحدت» به خود می‌گیرد
بلافاصله سخنی دال بر «همه از اویی» بدان ضمیمه می‌کند تا مرزهای وحدت شهود (به تعبیر سمنائی) از وحدت وجود (به تعبیر ابن عربی) محفوظ باشد. چنان که می‌گوید:
او به خود هست و «همه هستی از اوست»
نیست آمد هر چه آمد «جمله اوست». (۳۵۰)
رهروان کز ملک معنی آگهند

کشتگاه خنجر «الا اللهند» (۳۵۵)

محو بینند آنچه غیر حق بسود

نیستیشان زین سبب مطلق بسود (۳۵۷)

رکن مکمل «وحدت وجود» ابن عربی محبت «تجلی و ظهور» است که معنای تکوین و هستی شناختی آن در استعمالهای ابن عربی تفوقی آشکار بر معنای سلوکی و معرفت شناختی اش دارد به همین وجه بخوبی می توان دید که آنجا که حسینی هروی از تجلی نام می برد مقصودش تجلی سلوکی و معرفتی (ما یظهر للقلوب من انوار الغیوب) است. از جمله:

دل چو از سودای نفسانی برست بر سر تخت تجلی خوش نشست (۸۰۳)

چیست انوار تجلی را نشان آنچه در سر تو آید بی گمان (۸۰۴)

اما شبستری هر دو معنا را مد نظر قرار داده، هم در باب تجلی سلوکی و معرفتی

می سراید:

تجلی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره هستی زپستی (۱۹۴)

گدایی گردد از یک جذبه شاهی به یک لحظه دهد کوهی به کاهی (۱۹۵)

و هم در باب تجلی وجودی و هستی شناختی می سراید:

همیشه فیض و فضل حق تعالی بود از شأن خود اندر تجلی (۶۷۰)

و در جمع بین دو معنای مزبور چنین آورده است:

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است (۲۰۰)

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است (۷۱۸)

ب-۴- انسان شناسی

هر چند دو عارف مورد بحث انسان یا عالم صغیر را خلاصه آفرینش و اشرف مخلوقات دانسته اند و لهذا معرفت نفس را به عنوان کلید شناخت حقیقت و خداشناسی معرفی کرده اند اما تحلیل شبستری براساس علم الاسماء و مبحث ظهور حق، اساساً

دیدگاهی وجود شناختی از انسان و معرفت النفس می‌باشد. شناخت انسان از آن حیث که صورت عکس مسمی (الوهیت) و جلوه تمامی اسماء الهی است واجد اهمیت است و بدین صورت این عالم صغیر نسخه نقش الهی و آینه تمام نمای عالم کبیر است:

جهان را سر به سر در خویش می‌بین هر آنچه آید آخر پیش می‌بین (۴۶۰)
تو مغز عالمی زان در میانسی بدان خود را که تو جان جهانی (۲۶۹)
از آن دانسته‌ای تو جمله اسماء که هستی صورت عکس مسماء (۲۸۱)
این در واقع شأن انسان کامل است که تمامی نامهای الهی را در خود به نحو بالفعل شکوفا نموده به تخلق به اخلاق الله دست یافته است. این حقیقت تکوینی را حقیقت محمدیه نامیده‌اند که مقام جمع الجمع رتبه اوست و به لحاظ نقش هستی شناختی‌اش واجد اولیت و آخریت در کلیت آفرینش است:

وز ایشان سید ما گشته سالار همو اول همو آخر در این کار (۱۸)
احد در میم احمد گشت ظاهر در این دور آمد اول عین آخر (۱۹)
مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است (۲۱)
از همین جهت غالب عارفان مکتب ابن عربی از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و جهة معرفتی و هستی شناختی یعنی اتصال حقیقت «من» به حقیقت «الوهی» بواسطه مظهر تام حق بودن انسان و بر صورت رحمانی آفریده شدنش را دریافته‌اند. شبستری نیز در این ابیات همین وجه را مد نظر دارد:

برو ای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فریبی مانند آماس (۲۹۵)
من تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد (۲۹۶)
تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن وحدت که عین کثرت آمد (۳۰۹)

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود نهان شو (۲۹۸)
 ندانم خال او عکس دل ماست و یا دل عکس خال روی زیباست (۷۹۳)
 دل اندر روی او یا اوست در دل به من پوشیده شد این سر مشکل (۷۹۵)
 اما انسان شناسی و معرفت نفس در دیدگاه حسینی هروی جنبه‌ای اخلاقی می‌یابد.
 او هر چند بر اهمیت فراوان خود شناسی تاکید دارد :

چون تو نفس خویش را بشناختی مرکب معنی به صحرا تاختی (۴۰۲)
 دانش نفست نه کار سرسری است گر به او بینا شوی دانی که چیست (۴۰۳)
 نی به یک صورت نماید در نظر نی کس از تحقیق او دارد خبر (۴۰۶)
 اما در ادامه معرفت نفس را نه یک معرفت نظری مطلوب فی نفسه که به لحاظ
 نظری یا شهودی راهی به سوی خداشناسی باشد بلکه به عنوان مقدمه‌ای عملی برای
 «خلاف نفس» عمل کردن تلقی نموده و وجه ارتباط بین معرفت نفس و معرفت رب را در
 همین سلوک عملی یعنی مخالفت نفس که رضای رب در آن هست می‌داند.

نفس تو آشوب افعال خداست نی ز وصف دانش این معنی جداست (۴۰۷)
 بهر این گفت آنکه بینای ره است حق شناسد هر که از نفس آگه است (۴۰۸)
 در حقیقت نی از او دانا شوی عیب او بشناس تا بینا شوی (۴۰۹)
 آه اگر از حال خود یابی خبر اینهمه افسانه گردد مختصر (۳۹۷)

این طرز تلقی از حدیث «من عرف نفسه» از آغاز در نزد علمای اخلاق و برخی
 عارفان سابقه داشته است که مقصود از نفس را نفس اماره و غرض از شناخت آن را
 شناسایی مکرها و حیل و امیال آن و با خبر بودن از حال خویش و مراقبت نفس را ممدّ

حصول این مقصود یعنی خلاف نفس عمل کردن دانسته‌اند هر چند این دستور العمل‌ها امری عام در همه مرامهای اخلاقی و عرفانی است؛ چنانکه شبستری گفته است:

نمی‌دانم به هر حالی که هستی خلاف نفس وارون کن که رستی

در باب اختیار انسان نیز چنانکه در بخش اول ملاحظه شد هر چند هر دو به نحوی و به معنایی از اختیار تبری جسته‌اند اما این معنا در کنزالرموز «توصیه» وار مطرح شده و در گلشن راز به نحو «توصیفی».

به اعتقاد هر وی سالک باید از اختیار خود صرف نظر کرده، اراده خود را در راستای اراده حق قرار دهد:

اختیار خود برون آر از وجود تا بیابی نقد اسرار سجد (۲۷۸)

اختیار خود بنه باری نخست پس میان را در رضا بر بند چست (۷۱۵)

اما از نظر شبستری سخن گفتن از اختیار امری بی مبناست چرا که وجود و ذات انسان چه رسد به صفات او مانند اختیار چیزی جز ظل و ظهور اختیار الهی نیست و این معنا فرعی است از مسئله «توحید افعالی» او می‌گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل کسی را کو بود بالذات باطل (۵۲۷)

چو بود تست یکسر همچو نابود نگوئی اختیارت از کجا بود (۵۲۸)

اثر از حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای (۵۳۲)

ب-۵- وسعت طرح معارف

در گلشن راز معارفی از مبانی و مسائل عرفان نظری و عملی مورد بحث قرار گرفته که برخی از سلسله کبرویه و غالباً از مکتب ابن عربی وام گرفته شده و در کنزالرموز از آن اثری نمی‌یابیم از جمله است طرح مسئله عدم و اعیان ثابت (۱۳۲ به بعد)

و نور سیاه (۱۲۱ به بعد) Ó قوس صعود و نزول (۳۶۱ به بعد) - تبیین علم الاسمایی مسائل عرفان نظری (۲۷۶ به بعد) Ó خلق جدید (۶۴۰ به بعد) - سه نوع قیامت (۶۵۱ به بعد) Ó بحث تأویل و وضع الفاظ (۷۲۵ به بعد) - معانی وجودی وحدت متعالی ادیان (۸۶۳ به بعد) و مانند آن.

تممیم: از جمله فوائد مقایسه آراء و آثار دو عارف مورد بحث مددی است که این بحث به شرح و حل برخی مسائل مطرح شده از سوی حسینی هروی می‌نماید از آن جمله است توضیحی که ذیل سؤال شماره دهم (در غالب چاپهای گلشن راز) در باره این سؤال معما وار قابل طرح است.

چه بحر است آن که نطقش ساحل آمد ز قعر او چه گوهر حاصل آمد (۱۳)
 صدف چون دارد آن معنی بیسان کن؟ کجا زد موج آن دریا نشان کن؟ (۱۴)
 شبستری در جواب می‌گوید: دریا هستی است و آنچه از قعر دریا حاصل می‌آید عبارت از علم که در صدف حرف مخفی است و البته در و گوهر علم (شامل نقل و نص اخبار و...) حاصل موجی است که از دریای هستی به ساحل نطق انسان می‌ریزد یعنی علم گوهری است که از آن دریای ژرف بیرون می‌آید و غلاف در او از صوت و حروف است:

یکی دریاست هستی نطق ساحل صدف حرف و جواهر دانش دل (۵۶۰)
 به هر موجی هزاران در شهور برون آید ز نقل و نص و اخبار (۵۶۱)
 هزاران موج خیزد هر دم از وی نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی (۵۶۲)
 وجود علم از آن دریای ژرف است غلاف در او از صوت و حرف است (۵۶۳)

از آنجا که سوالهای قبل از این پرسش در ارتباط با قرب و بعد و وصال انسان به حق و رابطه حق و خلق بوده است، برخی محققان در مورد این جواب اشکالی بر شبستری مطرح کرده‌اند بدین مضمون که:

«اگر شیخ درین سوال از مفهوم نطق، آنچه را صوفیه «کلمه الحضره»^۹ می‌خوانند به خاطر آورده بود بحر را عبارت از هست مطلق و حقیقت وجود تفسیر می‌کرد و گوهری را که از آن حاصل شد عبارت از صورت تعینات می‌یافت و بدین‌گونه سؤال سایل را به نحوی دنباله سؤال قبلی تلقی می‌کرد، اما شیخ ظاهراً به وجود رابطه‌یی بین این سوال و سؤال ما قبل تفتن پیدا نکرده است و آن را متضمن سؤالی استطرادی و استفهامی اعتراضی شامل استفسار از مفهوم نطق و کلام و ارتباط آن با نفس و علم تلقی کرده است» (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۲۷۱).

به نظر نگارنده برای ارزیابی صحت و سقم این اشکال می‌بایست به آثار خود حسینی هروی مراجعه نمود تا مشخص شود آیا مقصود او وجهه هستی شناختی استعاره بحر و ساحل است (چنانکه استاد زرین کوب آورده‌اند) یا وجهه معرفت شناختی آن؟ (چنانکه در جواب شبستری ملاحظه می‌شود).

حسینی هروی اساساً به استعاره بحر و موج و صدف و درّ علاقه خاصی دارد و در آثارش فراوان از آن بهره برده است از جمله در کنزالرموز در مواضع متعددی از این استعاره یاد می‌کند، اما در غالب این مواضع وجه معرفت شناختی و علمی استعاره مزبور مدّ نظر بوده است از آن جمله:^{۱۰}

گر تو علم صورتی داری بسی	بر لب دریای علمی چون خسی (۳۲۹)
در ره معنی اگر دانا شوی	چون صدف در قعر این دریا شوی (۳۳۰)

آن به غواصی در این دریا سزاست کز الست او را عنایت آشناست (۵۶۰)
 باد اگر بر روی آن آرد خُسی گوهر دریاش چون خواند کسی؟ (۵۶۱)
 هر که از خود او به کلی وا نرست نایدش درّی از آن دریا به دست (۷۳۹)

هر چند از برخی ابیات او می‌توان معنایی وجود شناختی نیز برای این استعاره

استنباط کرد از جمله در باره «روح» می‌گوید:

گر نه این گوهر از آن دریا بدی ساحل آن بحر ناپیدا بدی (۴۵۷)
 گر نبودی پرتو حق در وجود آب و گل را کی ملک کردی سجود (۴۵۸)
 بوالعجب دریای بی ساحل نگر کشتی و ملاح بی حاصل نگر (۵۵۸)
 به هر حال پاسخ شبستری با نگرش غالب حسینی هروی هماهنگ است هر چند
 او از وجه هستی‌شناسی استعاره مزبور نیز غافل نبوده و خود در این باب (وحدت) مطلق
 وجود را به این دریا تشبیه کرده و در تمثیل آب و بخار و اطوار وجود می‌گوید:

چون دریایی است وحدت لیک پرخون کزو خیزد هزاران موج مجنون (۴۹۶)
 نگر تا قطره باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما (۴۹۷)
 بخار و ابر و باران و نم و گل نبات و جانور، انسان کامل (۴۹۸)
 همه یک قطره بود آخر در اول کزو شد این همه اشیا ممثّل (۴۹۹)

نتیجه

در این مقال ضمن بررسی احتمالات مطرح در دلایل طرح سوالات حسینی هروی

از شبستری این وجه مرجح دانسته شد که: این سوالات نوعی تمرین «تفکر» (مانند دستور

العملهای باب ذکر و تذکر) از طرفی و کوششی برای ایجاد منظومه‌ای تعلیمی و موجز از عرفان نظری به زبان پارسی بوده است. همچنین ضمن اشاره به دیدگاه « محبت محور» حسینی هروی (به تبعیت از مولانا و عطار) و دیدگاه «معرفت محور» شبستری (به تبعیت از ابن عربی و عطار) به همانندیها و تفاوت‌های دو اندیشمند اشارت رفت از آن جمله در باب عرفان نظری؛ نفی حلول و اتحاد- همانندی و تناظر عالم کبیر و عالم صغیر و طرح نوعی قول به وحدت و توحید وجودی و در باب عرفان عملی نیز اعتراف به عجز عقل در وصول به حقیقت برتر و طرح فنا و بقا و جمع الجمع به عنوان اعلی درجات عرفانی و مانند آن از وجوه اشتراک آن دو می‌باشد.

همچنین در مباحثی از جمله تاکید بیشتر بر وجه معرفتی عرفان توسط شبستری دیدگاه وجودی او در برابر دیدگاه شهودی حسینی هروی و نیز دیدگاه همه اوایی شبستری در برابر دیدگاه هم از اوایی هروی نیز تفاوت رویکرد دارند.

فهرست منابع

- امین لو، حسن، هزار گنج، تهران، انتشارات لیمیا، ۱۳۸۳.
- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ترکه، صابن‌الدین، شرح گلشن راز، تهران، انتشارات آفرینش، ۱۳۷۵.
- حسینی هروی، رکن‌الدین، مثنویهای عرفانی امیر حسینی هروی (کنز‌الرموز، زاد‌المسافرین...)، تصحیح دکتر ترابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- داعی شیرازی، شاه محمود، نسایم گلشن، تهران انتشارات الهام، ۱۳۷۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، نقش بر آب، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۹.
- سوزوکی، د. ت، مقدمه‌ای بر ذن بودیسم، ترجمه منوچهر شادان، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۸۲.
- شبستری، شیخ محمود، سعادت نامه (مجموعه آثار).
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز (باغ دل)، تصحیح حسین الهی قمشه‌ای، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸۴.
- شبستری، شیخ محمود، مجموعه آثار، تصحیح صمد موحد، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۱.
- عطار، فرید الدینی، تذکره الاولیاء، تصحیح استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۰.

کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه تصحیح محمد کمال جعفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام، تصحیح هادی زاده، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۷۹.

لاهیجی، شیخ محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی، بی تا.

لویزون، لئونارد، فراسوی کفر و ایمان شیخ محمود شبستری، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، انتشارات مرکز، ۱۳۷۹.



پی‌نوشتها

۱- هر دو در آثارشان از طلب و سرگردانی خویش پس از مهارت در علوم ظاهری در ابتدای سیر و سلوکشان خبر داده‌اند (ر. ک: زادالمسافرین (حسینی هروی) بیت ۱۶۰ به بعد و نیز سعادت نامه (شبستری) بیت ۳۳۴ به بعد). در باب زندگی آن دو رجوع شود به زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۱۳ تا ص ۳۲۸ نیز عباسی داکانی مقدمه نسایم گلشن ص ۵۵ تا ص ۷۶.

۲- از این پس شماره‌های انتهای ابیات شبستری از متن گلشن راز به تصحیح دکتر صمد موحد مندرج در مجموعه آثار شبستری است و شماره‌های انتهای ابیات حسینی هروی از متن کنزالرموز به تصحیح دکتر سید محمد ترابی .

۳- در این زمینه و نیز طرح اقوال عارفانی مانند غزالی، مولانا، نسفی، ابن عربی و شبستری ر. ک: لویزون، فراسوی کفر و ایمان، فصل ۷.

۴- به تصور نگارنده دو مکتب خراسانی و مغربی (ابن عربی) واجد هر دو جنبه معرفتی و محبتی می‌باشند هر چند در هر یک نوع تاکید و تمرکز و توجه ویژه و سبک بیانی خاصی غلبه یافته است. در این زمینه در بخش مربوط به وجوه فارق دو اثر شبستری و حسینی هروی بیشتر سخن خواهیم گفت.

۵- ر. ک: مجموعه آثار شبستری ص ۱۲۴.

۶- از دیگر مشابهت‌های صوری و ساختاری دو اثر مزبور نحوه طرح سبب نظم کتاب (ر. ک: کنزالرموز ص ۲۶ و ۲۰ و گلشن ص ۶۸ و ۶۹ و نیز نحوه تقریر عظمت پیامبر (ص) (ر. ک: کنزالرموز ص ۶۸-۶۰ و ۸۲ و گلشن راز ص ۲۱ و ۲۲) می‌باشد. تشابه در برخی تعبيرات نیز از مرز توارد در می‌گذرد از جمله است در مذمت تنجیم، شبستری گوید:

منجم چون ز ایمان بی نصیب است اثر گوید که از شکلی غریب است (۲۳۹)

حسینی هروی گوید:

نمی‌بیند که این چرخ مـدور به حکم و امر حق گشته مسخر (۲۴۰)
قسمت از امر تو گردد بیش و کم گردش افلاک باشد متهـم (۳۶)

۷- اگر به سخن عطار در تذکره الاولیا در باره سمنون محب دقت کنیم می‌بینیم که این اختلاف رویکرد درباره‌ی اهم بودن معرفت یا محبت از آغاز مطرح بوده است. وی می‌گوید:
«او سمنون» را در محبت مذهبی خاص هست و او تقدیم محبت کرده است بر معرفت و بیشتر مشایخ، معرفت را بر محبت تقدیم داشته‌اند» (عطار، ۱۳۸۰، ص ۵۱۰)

۸- لاهیجی در تفسیر ابیات مزبور و در شرح سه قسم رؤیت حق می‌نویسد: «
دل که... ز هر چیزی که مشاهده می‌نماید اول خدا را می‌بیند این مرتبه «ذوالعین» است که حق را ظاهر می‌بیند و خلق را باطن... چنان که می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله»... دیگری می‌گوید: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله بعده» صاحب این مرتبه «ذوالعقل» می‌نامند که خلق را ظاهر می‌بیند و حق را باطن... همچون اختفای مطلق در مقید... و دیگری فرمود که... «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه» و یا «رأیت الله معه» صاحب این مرتبه اخیر را که فیه و معه گفته‌اند «ذوالعقل و العین» می‌خوانند... وجود واحد را از وجهی حق می‌بیند و از وجهی خلق و به رؤیت کثرت مظاهر از شهود وجه واحد متجلی در آن محبوب نمی‌شود. (مفاتیح الاعجاز ص ۶۰ و ۶۱)

۹- کاشانی در اصطلاحات الصوفیه (ص ۶۹) در تعریف «کلمه الحضره» می گوید: اشاره الی قوله «کن» کقوله تعالی، انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون (نحل / ۴۰) فهی صورة الارادة الکلیه.

همچنین همو در لطائف الاعلام چنین آورده است: الکلمه یعنی بها الحقیقه... اوالعین الثابته او... تعینات الحق.

۱۰- همچنین رک: کنزالرموز ایبات ۹۶ به بعد.

