

# راز گلشن راز

قاسم کاکایی

دانشیار گروه الهیات دانشگاه شیراز

## چکیده

شبستری است که بیش از هفتصد سال در زبان فارسی و در میان منظومه‌های عرفانی درخشیده است و چنان مقبولیتی یافته که حدود چهل شرح بر آن نوشته شده و جای خود را در میان اهل ادب، عرفا و حتی فیلسوفان بخوبی باز کرده و علیرغم حجم اندکش در میان خاص و عام از شهرت بسیاری برخوردار گشته است. از میان منظومه‌هایی که هر یک قریب ده هزار بیت دارند این توفیق تنها نصیب دو سه منظومه عرفانی دیگر شده است. خلاصه آنکه این کتاب بدون شک یکی از بهترین آثار تصوف و از شاهکارهای نظم عرفانی بشمار میرود.<sup>۱</sup>

کسی که طوطی نطق شبستری را برانگیخت تا با وجود عمری شعر نسروند، زبان به شعر بگشاید و این منظومه ماندگار را خلق نماید، عارف بزرگ دیگری است بنام امیرحسین حسینی هروی که سؤالات منظوم وی از خاور ایران طلوع کرد و در باختر و تبریز به قلب شیخ شبستر نشست و باعث ترکیب طریق محبت صوفیان خراسان با طریق معرفت ابن عربی گشت و بمصداق «مرح البحرین یلتقیان»

در میان منظومه‌های عرفانی، گلشن راز از شهرت و مقبولیت خاصی برخوردار شده است، اما وجه این شهرت و اقبال در چیست؟ راز این گلشن در کجا نهفته است؟ معمولاً کسانی که جنبه‌های ادبی گلشن راز را مدنظر قرار داده‌اند کمتر توانسته‌اند آن اقبال را توجیه کنند و از تبیین راز این منظومه وامانده‌اند. نگارنده در این مقاله بر این باور است که برای پی‌بردن به راز گلشن راز باید با رویکردی پدیدارشناختی و با عبور از تعبیر گلشن راز به چستی تجربه عرفانی بپردازیم. برین اساس دو نوع تجربه در گلشن راز از هم قابل تفکیک است: یکی مربوط به علم الاسرار و معرفت وحدت وجود که ابیات آغازین تا میانه گلشن راز را در برمیگیرد و دیگری مربوط به علم الاذواق و احوال عاشقانه که به ابیات پایانی آن مربوط میشود.

## کلیدواژگان

تجربه عرفانی      پارادوکس      وحدت وجود  
تجربه و تعبیر      راز و رمز

## مقدمه

گلشن راز معروفترین اثر عارف بزرگ، شیخ محمود

۱. سمیعی، کیوان، مقدمه مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز،

تألیف شیخ محمد لاهیجی، تهران، کتابفروشی محمودی، بیتا، ص ۷۲.

حاصل سؤالات پیرخراسان و جوابهای شیخ شبستر، سر از کتاب گلشن راز در آورد که بمصداق «یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان» مملو از راز و رمز است.

### هدف از ارسال سؤالات از جانب هروی

در اینکه هروی هدفش از طرح سؤالات ارسالی به اهل دانش تبریز چه بوده است، اقوال مختلف است. قطعاً این سؤالات از نوع پرسش جاهل از عالم نبوده است چرا که بقول زرین کوب «سؤالهایی که وی در باب مسائل راجع به تصوف مطرح کرده بود، بارها در آثار عرفانی خود وی مطرح شده بود.»<sup>۲</sup> طرح سؤالات وی برای جدل و تعجیز اهل دانش تبریز نیز نبوده است چرا که خود او ایشان را ارباب معنی میخواند و ادب میکند:

ز اهل دانش و ارباب معنی

سؤالی دارم اندر باب معنی (۴۲)<sup>۳</sup>

از ادب و احترام شبستری نسبت به هروی نیز برمی آید که بحث جدل و تعجیز در کار نبوده است: بزرگی کاندر آنجا هست مشهور

به انواع هنر چون چشمه نور

جهان را سور و جان را نور اعنی

امام سالکان سید حسینی

همه اهل خراسان از که و مه

در این عصر از همه گفتند او به (۳۶-۳۸)

بنابراین، هدف هروی از سؤالات امتحان ارباب معنی تبریز هم نبوده است، چنانکه بنا به نسخه بدلی از سؤالات حسینی خود وی تصریح میکند:

سخنهای حسینی حسب حال است

نه بهر امتحانش این سؤال است<sup>۴</sup>

زرین کوب در جایی احتمال میدهد که طرح این

سؤالات از سوی هروی ظاهراً:

■ کسی که طوطی نطق شبستری را برانگیخت تا با وجود عمری شعر نسرودن، زبان به شعر بگشاید و این منظومه ماندگار را خلق نماید، عارف بزرگ دیگری است بنام امیر حسین حسینی هروی که سؤالات منظوم وی از خاور ایران طلوع کرد و در باختر و تبریز به قلب شیخ شبستر نشست.

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 آنست که این فتح باب آشنایی - از طریق سؤال و جواب - هم با سالهای پایانی عمر هر دو طرف مواجه شد.<sup>۵</sup>

بنظر میرسد هروی هدفی والا تر داشته است و آن اینکه «از پرده برون افتد راز»، اسرار ربوبی تبیین درخوری یابد، اهل معنا تعابیر مناسبی برای یافته‌های عرفانی خویش یابند، از منکران رفع شبهه شود، سر غم دوست «در دهن عام» افتد و ذکر او که «به هر زبان که گویند خوش است» از زبان عارفی چون شبستری تکرار شود. هروی خود قبل از این، الفیه‌یی دیگر در مسائل عرفانی به نظم درآورده بود و جالب آنکه هر دو الفیه دم از رمز و راز میزنند، الفیه هروی

۲. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۳۲۷.

۳. در این مقاله شماره ابیات گلشن راز مطابق است با کتاب: شبستری، محمود، گلشن راز (باغ دل)، تصحیح حسین الهی قمش‌های، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

۴. امین‌لو، حسن، هزار گنج، تهران، انتشارات لیمیا، ۱۳۸۳، ص ۵۲.

۵. زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۷.

■ گلشن راز نه یک کتاب عارفانه بلکه الفیه‌یی در باب عرفان است، همانطور که الفیه ابن مالک در نحو و منظومه حاج ملاهادی سبزواری در حکمت سروده شده است. بدین ترتیب همانطور که از الفیه ابن مالک و یا منظومه حاج ملاهادی سبزواری نمیتوان انتظار داشت که اثری هنری در ادبیات عربی باشند، چنین توقعی نیز از گلشن راز شبستری در ادبیات فارسی توقعی گزاف است.

بچشم منگری منگر در او خوار

که گله‌ها گردد اندر چشم تو خار (۱۰۲۹-۱۰۳۱)  
غرض از این تطویل آنست که در تجزیه و تحلیل گلشن راز از یک طرف با یک گلشن مواجهیم که ما را به بررسی ادبی این کتاب فرامیخواند و از سوی دیگر خود را با سرّ و راز مواجه میبینیم که هروی و شبستری، هر دو بر راز بودن آن تأکید دارند و همین امر دوم ما را وا میدارد تا به پدیدارشناسی سرّ و راز گلشن راز بپردازیم.

جایگاه ادبی و هنری گلشن راز

در ارزیابی جایگاه ادبی و هنری گلشن راز پژوهندگان و اهالی ادبیات سخن فراوان گفته‌اند. عده‌یی آن را از جنبه شعری چندان جالب نمیدانند،<sup>۶</sup> برخی معتقدند که «چندان ارزش ادبی و ابتکار شاعرانه در آن نمیتوان یافت»<sup>۸</sup> هرچند از لطف و جمال شعری بکلی خالی نیست و «گه گاه رایحه تغزل و شعر گرامی از آن به

۶. همو، نقش بر آب، تهران، انتشارات معین، ۱۳۷۰، ص ۲۶۷.

۷. نوربخش، جواد، «مقدمه و تحقیق» در شبستری، محمود، گلشن راز، تصحیح جواد نوربخش، تهران، یلدا، ۱۳۸۲.

۸. زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۳.

کنز الرموز نام گرفته است و الفیه شبستری گلشن راز. بهرحال احتمال دوم زرین کوب بنظر نگارنده قویتر می‌آید:

سؤالهایی که شیخ آنها را جواب میدهد و جوابش ظاهراً بر سائل مسائل پوشیده نیست با احتمال قوی بدان سبب به طرح و بیان می‌آید که تا فواید جواب به مخاطب مستمع ناآشنا عاید گردد و اینکه سؤال گهگاه معماگونه به نظر می‌آید نیز برای آنست که کنجکاوی مستمع را برانگیزد، چنانکه ممکن است طرح آن برای توجیه قولی باشد که مستمع عادی آن را بچشم انکار مینگرد و جوابی که بدان داده میشود ناظر به ازاحه شبهه در جواز و قبول آن است.<sup>۶</sup>

و الحق که شیخ شبستر چه استادانه نیت پیر هرات را کسوت واقع پوشانده و رازگشایی و رمز‌نمایی فرموده و خلق خدا را به تماشای گلشن راز فراخوانده است: پی آن تا شود روشتر اسرار

در آمد طوطی طبعم به گفتار

دل از حضرت چو نام نامه درخواست

جواب آمد به دل کین گلشن ماست

چو حضرت کرد نام نامه گلشن

شود زان چشم دلها جمله روشن (۹۵-۹۷)

و در خاتمه میگوید:

از آن گلشن گرفتم شمه‌یی باز

نهادم نام او را گلشن راز

در او راز دل گله‌ها شکفته است

که تا اکنون کس دیگر نگفته است (۱۰۲۶-۱۰۲۷)

تأمل کن بچشم دل یکایک

که تا برخیزد از پیش تو این شک

بین منقول و معقول و حقایق

مصفا کرده در علم دقایق

مشام می‌رسد»<sup>۹</sup> و «گه‌گاه در موجی از شور و هیجان شاعرانه غوطه می‌خورد و احياناً به آنچه شعر مجرد خوانده میشود نزدیک میگردد.»<sup>۱۰</sup> کیوان سمیعی نیز تأکید میکند که «شبستری چون بعنوان یک نفرشاعر گلشن‌راز را منظوم نساخته بلکه بعنوان یک نفر عارف و صوفی در مسائل عرفانی وارد شده، بهمین خاطر تخیلات شاعرانه ندارد.»<sup>۱۱</sup> برخی در جواب سمیعی گفته‌اند:

گشت و گذاری هرچند کوتاه ... در مشهورترین اثر شیخ یعنی گلشن‌راز ما را با جایگاه بلند ادبی کتاب و ذوق سرشار سراینده آن آشنا می‌سازد. در جای‌جای ابیات این منظومه، موسیقی لفظ و معنی با بکارگیری آرایه‌های مختلف بوضوح آشکار است. بویژه هماهنگی زیبای وزن و قافیه با آهنگ دلنشین واژه‌ها که اثر را جلوه‌ی بدیع نیز بخشیده است.<sup>۱۲</sup>

نویسنده با برشمردن اقسام سجع، موازنه، جناس، اشتقاق، تکرار، واج‌آرایی، تشبیه، استعاره، کنایه، مراعات‌نظیر، حسن تعلیل، ایهام، تضاد، تلمیح و تضمین که خود فهرست مفصلی است، برای هر کدام یک یا چند نمونه از گلشن‌راز آورده است،<sup>۱۳</sup> غافل از آنکه اینها همه برای تبدیل یک نظم به شعری چونان شعر حافظ و سعدی کافی نیست و نمیتواند نشان‌دهنده اوج تخیلات شاعرانه باشد و نقض سخن مرحوم سمیعی نمیکند. بخصوص که اکثر این آرایه‌ها لفظی است.

### علت شهرت و مقبولیت گلشن‌راز

گفتیم که در میان منظومه‌های عرفانی، گلشن‌راز بلحاظ هنری و ادبی جایگاهی چندان والا ندارد،

بلکه آن را باید اصالتاً نه یک منظومه شاعرانه بلکه یک منظومه تعلیمی دانست و یا بتعبیر برخی از محققان باید آن را جامع‌الحکمة منظوم بحساب آورد.<sup>۱۴</sup> بلکه بالاتر، گلشن‌راز نه یک کتاب عارفانه بلکه الفیه‌ی در باب عرفان است، همانطور که الفیه ابن‌مالک در نحو و منظومه حاج ملاهادی سبزواری در حکمت سروده شده است. بدین ترتیب همانطور که از الفیه ابن‌مالک و یا منظومه حاج ملاهادی سبزواری نمیتوان انتظار داشت که اثری هنری در ادبیات عربی باشند، چنین توقعی نیز از گلشن‌راز شبستری در ادبیات فارسی توقعی گزاف است.

با وجود این و با آنکه این منظومه مملو از اصطلاحات فلسفی، کلامی و حکمی است، اینگونه اصطلاحات شعر شیخ شبستر را «برای آن کس که در اثر وی بچشم یک منظومه تعلیمی مینگرد ملال‌انگیز نمیسازد»<sup>۱۵</sup> و منظومه‌ی روان است آنقدر که مطلوب و مطبوع همگان واقع میشود و بقول برخی «یکی از آن باغهاست که هفتصد سال است رنگ خزان بخود ندیده و کس بوی بیوفایی از آن نشینده است.»<sup>۱۶</sup> علت این امر چند چیز است:

الف) نظم، وزن، قافیه، آهنگ و موسیقی، کار حفظ و به خاطر سپاری معانی سخت و صعب را آسان میکند و طالبان و علاقه‌مندان را بیشتر بخود جذب

۹. همو، نقش بر آب، ص ۲۵۶.

۱۰. همان، ص ۲۶۴.

۱۱. سمیعی، مقدمه مفاتیح‌الاعجاز، ص ۷۹.

۱۲. قربانی، خلیل، «آرایه‌های ادبی در گلشن‌راز»، روزنامه

رسالت، شماره ۶۰۰۹، ص ۱۱.

۱۳. همانجا.

۱۴. زرین‌کوب، نقش بر آب، ص ۲۶۴.

۱۵. همان، ص ۲۶۶.

۱۶. الهی قمشه‌ای، محی‌الدین، پیشگفتار گلشن‌راز، ص ۷.

مینماید. از این حیث گلشن راز در حکمت و عرفان نظری چنین نقشی را در زبان فارسی بازی میکند. (ب) دلیل دیگر مربوط به طبع روان شیخ محمود است که موهبتی است الهی، چرا که بقول خود او: همه دانند کین کس در همه عمر

نکرده هیچ قصد گفتن شعر (۷۸)

و تعمداً عمر را با شعر قافیه کرده است تا نشان دهد که قصد شعر گفتن نداشته است! ولی بموهبت الهی طوطی طبعش به گفتار آمده و جوابهای هروری و افزوده‌های بعدی را در «ساعتی چند» سروده است: پی آن تا شود روشنتر اسرار

در آمد طوطی طبعم بگفتار

بعون و فضل و توفیق خداوند

بگفتم جمله را در ساعتی چند (۹۵-۹۶)

(ج) علت دیگری که به اعتقاد نگارنده بیش از هر چیز دیگر باعث مقبولیت گلشن راز میشود و آن را از سایر منظومه‌های تعلیمی در علوم دیگر متمایز میسازد مربوط به محتوای آن است و آن محتوا «عرفان» است.

### پدیدارشناسی تجربه عرفانی در گلشن راز

فرق عارف و دیگران اینست که فرد عارف دارای مشاهدات، مکاشفات و تجاربی است که دیگران از آن محرومند. یکی از مسائلی که عارف با آن مواجه است رابطه بین تجربه عرفانی و تعبیر آنست؛ یعنی این مسئله که چگونه حالاتی را که در حالت بیخودی و محو تجربه میکند نه فقط برای دیگران، بلکه حتی برای شخص خودش در حالت صحو و بدان هنگام که از آن حال خارج شده تعبیر نماید و بگوید که در آن حال چه دیده و یا تجربه او چه بوده است. هرچند تعبیر آینه تجاربند ولی آن چیزی که راز محسوب

میشود مربوط به خود تجربه است و تعبیر حداکثر میتواند رمزی باشد از آن راز. بنابراین برای پی بردن به رازهای گلشن راز ناچاریم به شیوه پدیدارشناختی به تجارب عرفانی که تعبیر این کتاب حاکی از آنند نقبی بزنیم. خود شبستری بوضوح تفاوت بین دو ساحت تجربه و تعبیر را به تصویر میکشد:

سخنها چون بوفق منزل افتاد

در افهام خلائق مشکل افتاد (۳۲)

سپس رسالت خود را پل زدن از تجربه به تعبیر و برعکس، بیان میکند:

کسی را کاندر این معنی است حیران

ضرورت میشود دانستن آن (۳۳)

شاه داعی در شرح دو بیت فوق میگوید:

هر یک از اولیا و داعیان راه خدا بقدر مقام و معرفت خویش ارشاد کردند و تنبیه نمودند و تفاوت احوال ایشان در آنچه گفتیم لازم بود. پس اختلاف در عباراتشان پدید آید و هر مشکل که افتد بیشائبه از اختلاف افتد، پس هر که خواهد که رفع اشکال ناشی از اختلاف بکند باید السنه و اصطلاحات ایشان را تتبع نماید و از افواه الرجال، علوم احوال فراگیرد و از این معنی گریزی نیست... و بقدر ضرورت باید گرد اصطلاح اهل فقر گردند تا نه از قبیل سایر رسوم عادات بود. هرچند این نیز رسمی است.<sup>۱۷</sup>

پس میبینیم که:

۱- بین تجربه (حال و مقام عارف) و تعبیر (عبارات او) فرق است؛

۱۷. شاه داعی، مولانا محمود، نسایم گلشن (شرح گلشن راز شبستری)، بکوشش پرویز عباسی داکانی، تهران، الهام، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰.

۲- تفاوت در احوال و تجارب عرفانی بتفاوت در تعابیر سرایت میکند؛

۳- اگر کسانی که خود صاحب حال یا مقام نیستند بخواهند به احوال و تجارب راه برند گریزی از تتبع در عبارات عرفا ندارند؛

۴- تتبع در اصطلاحات اهل عرفان نیز باید بحد ضرورت باشد نه اینکه در اصطلاح بپیچند و خود را بدان مشغول سازند.

لاهیجی نیز در شرح ابیات فوق دو مطلب می‌افزاید:

چون تجلی الهی، بنابر اختلاف استعداد قوایل، مختلف واقع شده، لاجرم هر سالکی راه دیگر پوید و هر عارفی نشان منزل دیگر گوید فلهمذا فرمود: «سخنها چون به وفق منزل افتاد...» و چون هر یک از اولیا... تعبیر از وجدان خود بنوعی که موافق موقف و منزل ایشان است فرموده‌اند، زیرا که اختلاف احوال هر یک موجب اختلاف اشارت است... و تفاوت مراتب و تنوع مشارب، چون موجب اشکالات بود و دانش آنها بر افهام خلائق بنابر عدم اطلاع بر مقامات و کمالات اولیا مشکل افتاد، پس قابل طالب که داعیه طلبش دامنگیر شود و خواهد که بر اشارات این طایفه مطلع گردد و از اختلاف منازل و عبارت خبری داشته باشد، دانستن آن اصطلاح نزد وی از ضروریات است و این جهت فرمود: کسی را کاندترین معنی است حیران / ضرورت میشود دانستن آن.<sup>۱۸</sup>

نکته اولی که لاهیجی بر نکات شاه داعی می‌افزاید تبیین این مسئله است که چرا تجارب عرفانی مختلف است و چرا احوالات و مقامات گوناگون است. پاسخ

■ برخی چون ویلیام جیمز، استیس، رودولف اوتو و رابرت فورمن که به ذاتگرایان معروفند سخن از وحدت تجارب عرفانی به میان می‌آورند. بزعم آنان اگر اختلافی هست در تعابیر میباشد که ناشی از فرهنگها و سنتها است ولی برخی مانند استیون کتزر که به ساختگرایان معروفند، اختلاف را در تجارب میدانند که آن هم ناشی از اختلاف مزاجها و فرهنگها و سنتهاست.

لاهیجی اینست که بخاطر اختلاف استعدادها، قابلیتها و مشربها. این نکته مهمی در پدیدارشناسی تجارب عرفانی است. برخی چون ویلیام جیمز،<sup>۱۹</sup> استیس،<sup>۲۰</sup> رودولف اوتو<sup>۲۱</sup> و رابرت فورمن<sup>۲۲</sup> که به ذاتگرایان معروفند سخن از وحدت تجارب عرفانی به میان می‌آورند. بزعم آنان اگر اختلافی هست در تعابیر میباشد که ناشی از فرهنگها و سنتها است ولی برخی مانند استیون کتزر<sup>۲۳</sup> که به ساختگرایان معروفند، اختلاف را در تجارب میدانند که آن هم ناشی از اختلاف مزاجها و فرهنگها و سنتهاست. در اینجا امثال لاهیجی موضعی را برمیگزینند که جمع بین

۱۸. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۸۱، ص ۳۱.

۱۹. ر.ک: جیمز، ویلیام، دین و روان (اقسام تجربه‌های دینی)، ترجمه مهدی قاینی، قم، دار الفکر، ۱۳۷۶.

۲۰. ر.ک: استیس، و.ت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

21. Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, trans Bernard L. Bracy and Richenda C. Pane, New York, Macmillan Publishing.

۲۲. ر.ک. فورمن، رابرت کی. سی.، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

۲۳. ر.ک. کتزر، استیون، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه سید عطا انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.

ذاتگرایی و ساختگرایی است و این موضع دقیقاً موضع شبستری نیز هست.

اما بهرحال ما باید در گلشن راز در پی کشف معنای احوالات و مقامات باشیم و البته آنچه در دست داریم تعبیر و عباراتی است که شبستری در اختیار ما قرار میدهد. ولی لاهیجی نکته دومی را نیز تذکر میدهد که ذکرش خالی از لطف نیست:

هرچند علوم و معارف این طایفه (عرفا) از وجدانیات و ذوقیات است و مجرد تتبع اصطلاح ایشان موجب اطلاع بر حالات و مقامات این جماعت نمیگردد، فاما چون معنی مستفاد از لفظ میشود، گاه باشد که دانش این عبارات و اشارات سبب شود که قابل را باعنه تحصیل آن حالات گردد.<sup>۲۴</sup>

#### انواع تجارب عرفانی در گلشن راز

در اینکه سؤالات منظوم هروی دقیقاً چند سؤال بوده و آیا ترتیب آنها بهمین نحو بوده است که شبستری ذکر میکند یا آنکه ترتیب دیگری داشته است، اندکی اختلاف است. ولی سؤالات و تبعاً جوابهای شبستری تفاوتهایی با یکدیگر دارند. برخی از آنها در پی رفع شبهه‌اند و بحث تصدیقی را مطرح میکنند، برخی در پی فهم معنید و پرسش از تصور میکنند که هر دو دسته به معنا و تجربه مربوط میشوند. برخی نیز که در انتهای سؤالات و در اواخر گلشن راز آمده‌اند مربوط به عبارت و تعبیر و در پی دانستن آنند که تعبیر حاکی از چه تصویری است. یعنی در واقع با سه نوع تجربه و معنا روبرو هستیم.

ابتدا بحث فکر و استدلال و حتی منطوق است، هرچند منطوق پیدا شده عرفانی است، سپس از مباحث معماگونه و شطحیاتی چون انالحق سخن

بمیان می‌آید و در انتها از تجاربی که در پس تعبیری چون شراب و شاهد و زلف و خط و خال نهفته است بحث به میان می‌آید و این درست مربوط میشود به آن سه علمی که ابن عربی در آغاز فتوحات از آن بحث میکند: ۱- علم عقل؛ ۲- علم احوال؛ ۳- علم اسرار.<sup>۲۵</sup> در جای دیگر احوال را توضیح میدهد: «احوال زبان طایفه صوفیه است، احوال همان ادواق است.»<sup>۲۶</sup>

بهرحال، تفاوتهایی در سؤال و جوابها بین آغاز و انجام گلشن دیده میشود که به تجارب و علوم عرفانی برمیگردد ولی عده‌بی یا اصلاً به این تفاوتها دقیق نشده‌اند و یا توجیهاتی کرده‌اند که چندان قابل قبول به نظر نمیرسد.

همانطور که گفتیم در واقع ابیات آغازین و میانی گلشن راز بترتیب مربوط به علم عقل و علم اسرار است و در آنجا شیخ محمود در طریق معرفت و با زبان ابن عربی و شارحان او سخن میگوید که سخت بر وی و اندیشه‌های او تأثیر گذارده‌اند.<sup>۲۷</sup> چنانکه خود در سعادتنامه میگوید:

#### از فتوحات و از فصوص حکم

#### هیچ نگذاشتم ز بیش وز کم<sup>۲۸</sup>

اما در ابیات پایانی شیخ محمود از علم احوال سخن میگوید و در طریق محبت افتاده و ناچار بزبان

۲۴. لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۳۱.

۲۵. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیجا، دار صادر، بیتا، ج ۱،

ص ۳۱.

۲۶. همان، ج ۴، ص ۲۴۹.

۲۷. در رابطه با تأثیر گلشن راز از اندیشه‌های ابن عربی رجوع

کنید به: لویزن، لئونارد، فراسوی کفر و ایمان، شیخ محمود

شبستری، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ص ۲۹۰ -

۱۹۷.

۲۸. شبستری، شیخ محمود، سعادتنامه در مجموعه آثار شیخ

محمود شبستری، تصحیح صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۵.

عارفان خراسان شعر سروده و به امثال عطار نزدیک شده است.<sup>۲۹</sup> خود بر این امر معترف است هرچند این تشابه را بر سبیل اتفاق میداند:

مرا از شاعری خود عار ناید

که درصد قرن چون عطار ناید

اگرچه زین نمط صد عالم اسرار

بود یک شمه از دکان عطار

ولی این بر سبیل اتفاق است

نه چون دیو از فرشته استراق است (۸۷-۸۵)

برخی دیگر از نویسندگان به تفاوت دو قسمت گلشن راز توجه کرده، یکی را مقدمه دیگری دانسته اند:

باید بگوییم که کل این اثر مشتمل بر دو بخش است. در یک بخش با مباحث مربوط به متافیزیک خیال سرو کار داریم که در اینجا شبستری به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خیال میپردازد. در بخش دیگر از کبریات مباحث خیال خارج و بگونه‌یی صغروی و انضمامی وارد جهان تخیل میشود.<sup>۳۰</sup>

یعنی بخش دوم در واقع صغراها و مصادیقی است برای بخش اول ولی چنانکه گفتیم، این دو بخش به دو نوع علم و دو نوع تجربه مربوط میشود و تبعاً دو نوع تعبیر را در پی خواهد داشت. برای پی‌بردن به تفاوت این دو تجربه باید بشیوه پدیدارشناختی تعابیر شیخ محمود را مورد کاوش قرار دهیم.

**ظهور پارادوکسها (متناقض نماها) در گلشن راز**

گفتیم که گلشن راز را باید منظومه‌یی تعلیمی بحساب آورد که بصورت پرسش و پاسخ درصدد آموزش مسائل عرفان و روشن ساختن اسرار عرفانی است:

پی‌آن تا شود روشتر اسرار

درآمد طوطی نطقم به گفتار (۹۵)

یعنی مؤلف درصدد ارائه یک اثر آموزشی علمی و ماندگار بوده است که منظوم بودن آن کار حفظ و بخاطر سپردنش را آسان گرداند نه آنکه قصد ایجاد و ابداع اثری هنری داشته است. البته گنجاندن آن مسائل علمی و پیچیده در این ابیات زیبا و بیادماندنی، خود هنری است که از امثال شیخ محمود شبستری برمی‌آید. از سوی دیگر علمای منطق گفته‌اند که تعریف و تبیین علمی باید از هرگونه صناعات ادبی مثل مجاز، استعاره، کنایه، تضاد، ابهام و ابهام تهی باشد و این، کار را بر شبستری بسیار سختتر میکند. با وجود این نظری گذرا بر گلشن راز نشان میدهد که این منظومه مشحون از پارادوکسها، متناقض‌نماها، تضادها، ابهامها و ابهامهاست، بنحوی که گویی مؤلف در آوردن و تکثیر و گسترش آنها متعمد است. «پیدای پنهان»، «نور سیاه»، «شب روشن»، «روز تاریک»، «کثیر واحد»، «مختار مجبور»، «بود نابود»، «سایر ساکن» و «درویش غنی» تنها تعداد کمی از پارادوکسهای گلشن راز است:

جهان جمله فروغ نور حق دان

حق اندر وی ز پیدایی است پنهان (۱۲۷)

سیاهی گر بدانی نور ذات است

به تاریکی درون آب حیات است (۱۵۳)

چه میگوییم که هست این نکته باریک

شب روشن میان روز تاریک (۱۵۸)

بین عالم همه در همه سرشته

ملک در دیو و دیو اندر فرشته (۱۸۳)

۲۹. در رابطه با تأثیر شبستری از عطار رجوع کنید به لویزن، فراسوی کفر و ایمان، ص ۶-۳۵.

۳۰. حکمت، نصرالله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵، ص ۱۰.



■ باید بگوییم که کل این اثر مشتمل بر دو بخش است. در یک بخش با مباحث مربوط به متافیزیک خیال سروکار داریم که در اینجا شبستری به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خیال میپردازد. در بخش دیگر از کبریات مباحث خیال خارج و بگونه‌ی صغروی و انضمامی وارد جهان تخیل میشود.

همه در جنبش و دایم در آرام

نه آغاز یکی پیدا نه انجام (۱۹۳)

بین آن نیستی کو عین هستی است

بلندی را نگر کو ذات پستی است (۳۰۲)

زهی اول که عین آخر آمد

زهی باطن که عین ظاهر آمد (۳۱۴)

تو آن جمعی که عین وحدت آمد

تو آن واحد که عین کثرت آمد (۳۳۹)

وجود هر دو عالم چون خیال است

که در وقت بقا عین زوال است (۴۹۹)

وجود کل کثیر واحد آمد

کثیر از روی کثرت مینماید (۶۶۹)

خوشا آندم که ما بیخویش بودیم

غنی مطلق و درویش بودیم (۷۲۷)

چو کفر و دین بود قایم به هستی

شود توحید عین بت‌پرستی (۸۹۴)

دهها مورد دیگر از این نوع پارادوکسهای «گزنده و

زیبا» را در سراسر گلشن راز میتوان یافت. این همه

پارادوکس در گلشن راز چه میکند؟ و چه گرهی را در

جهت تبیین علمی مطالب و «روشن شدن اسرار»

میگشاید؟ آیا خود گرهی بر گرهها نمی‌افزاید و باعث

غموض بیشتر نمیشود؟

الف) توجیه ادبی پارادوکسها

اگر نکته‌ی را که در پدیدارشناسی تجربه عرفانی گفتیم به فراموشی سپرده و صرفاً با نگاه ادبی و زیباشناختی به این پارادوکسها بنگریم و با ادبا همراه شویم، توجیهات مختلفی پیدا میشود. مثلاً برخی همه این پارادوکسها را از نوع صفت تضاد میدانند.<sup>۳۱</sup> مثلاً صنعت این بیت را از نوع تضاد طباق شمرده‌اند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق

به جزء اندر بدیدن حق مطلق (۱۰۲)

و این بیت را دارای تضاد تناقض شمرده:

چه میگوییم که هست این نکته باریک

شب روشن میان روز تاریک (۱۵۸)

و بیت:

چو هستی را ظهور اندر عدم شد

از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد (۵۴۵)

را شامل صنعت تضاد مقابله دانسته‌اند. ولی آیا راز

گلشن راز در همین بازی با کلمات است؟ برخی دیگر

از نویسندگان در معنی بیت:

چه میگوییم که هست این نکته باریک

شب روشن میان روز تاریک (۱۵۸)

آورده‌اند که: «هر آنچه میگوییم بدانید که نکته‌ی

باریک است و برای همه قابل فهم نیست و این

سخنان بدان ماند که اضداد و ناسازها را با هم در

یکجافراهم آورند چنانکه بگویند میان روز تاریک

شبی روشن بود»،<sup>۳۲</sup> یعنی در گفته من نکته باریکی

وجود دارد که بدان ماند که در یک عبارت اضداد را با

هم جمع کنند. سپس نویسنده آن نکته باریک را

۳۱. قربانی، «آرایه‌های ادبی در گلشن راز»، روزنامه رسالت،

ص ۱۱.

۳۲. ثروتیان، بهروز، شرح ساده گلشن راز، تهران، امیرکبیر

(نشر و چاپ بین‌الملل)، ۱۳۸۶، ص ۹۱-۹۲.

صرفاً ایهام تناسب دانسته و گفته است:

در فن بیان میگویند اگر دو لفظ در صورت و ظاهر با هم متناسب باشند و در معنی غیرمتناسب، آن را ایهام تناسب مینامند؛ مانند «شیر و پلنگ» که هر دو درنده وحشی هستند و در جنگل و کوه زندگی میکنند. حال اگر سخن بگونه‌یی باشد که باقتضای کلام «شیر و پلنگ» در یک کلام بکار رود ولی «شیر» بمعنی لبن و شیر خوردنی منظور باشد و یا «پلنگ» بمعنی حصیر و گستردنی گیاهی، آنگاه ایهام تناسبی با نهایت باریکی بکار رفته است.<sup>۳۳</sup>

نویسنده در نهایت، نکته باریک شبستری را در این دانسته است که وی شب و روز، و تاریک و روشن را که با هم متناسبند با هم بکار برده است ولی مراد از شب، شب معراج و شب قدر و مراد از روز، روزگار و مراد از روشنایی، معرفت و مراد از تاریکی، ظلم و بدبختی است: «روز تاریک: روزگار ظلم و بدبختی و سیاه روی فقر و سواد وجه و سواد اعظم و شب روشن: شب معراج، شب قدر و شبی که عارف به معرفت میرسد.»<sup>۳۴</sup>

با این حساب شبستری که هدفش تعلیم و آموزش

و پاسخ به سؤال بوده است، بنا به توجیه این نویسنده باید چقدر خود و خواننده را به تکلف انداخته باشد و دست آخر هیچ چیز روشنی به خواننده افاده نکرده باشد. برخی دیگر از نویسندگان تعمق بیشتری دارند و در معنی بیت متناقض‌نمای:

کسی مرد تمام است کز تمامی

کند با خواجگی کار غلامی (۳۷۶)

معنای خبری بیت را انشایی و دستوری گرفته‌اند و گفته‌اند: «مرد تمام کسی است که در عین خواجگی و سروری عالم معنا، همچون غلامی کمر خدمت

مردمان بسته باشد، چنانکه در حدیث آمده است: سید القوم خادمهم؛ سرور هر قومی خدمتگزار آن قوم است.»<sup>۳۵</sup> این توجیه هرچند بسیار جاافتاده‌تر از توجیهاات قبلی است ولی باز هم کسانی که با مکتب ابن عربی آشنایند میدانند که این توجیه نیز از واقعیت تکوینی انسان کامل دور است که در عین وحدت با الله، عبد الله میباشد. از همه عجیبتر اینست که جمعی ضمن تبیین زبان تصوف گفته‌اند:

بسیاری از مفاهیم و جهانبینی‌های صوفیان با آنچه در باور مردم عامی و معمولی است، متفاوت میباشد. بنابراین برای آنان روشن شده بود که بیان صریح و بیپرده این باورها بیگمان آنان را در گرفتاری و دردسر خواهد انداخت، از اینروی سخنان خود را مرموز بیان میکردند و در پیچیده کردن آن رمزها تا آنجا که ممکن بود میکوشیدند تا کسی نتواند بفکر و تصور خود از آن سخنان چیزی بفهمد.»<sup>۳۶</sup>

یکی از این راهها بکار بردن معماست که «صوفیان از آن استفاده جدی کرده و بدین وسیله اسرار خود را از مدعیان نامحرم میپوشانیدند.»<sup>۳۷</sup>

۳۳. همان، ص ۹۲.

۳۴. همانجا.

۳۵. الهی قمش‌ای، پیشگفتار گلشن راز، ص ۱۶-۱۷.

۳۶. برومند، جواد، زبان تصوف، تهران، پازنگ، ۱۳۷۰،

ص ۲۹۰. نیز گفته‌اند که چون عدم سازگاری اندیشه‌های صوفیان با عقاید متشرعان موجب تکفیر صوفیان و ایجاد مزاحمت برای آنها میشد «صوفیه که نمیخواستند از اسلام خارج باشند و یا خارج شمرده شوند... متمایل به رمز و سر شده، خود را در بیان حقایق عرفانی به تعبیرات ویژه مقید ساختند، باین معنی که در پرده سخن گفتند و کلمات را در معانی مجازی بسیار دور به کار بردند و پیروان تصوف را به پنهان داشتن اسرار و لب فرو بستن توصیه کردند.»

۳۷. برومند، زبان تصوف، ص ۳۹۰.

■ پارادوکسهای فلسفی متناقض‌نمایی هستند که در نگاه اول متعلق نفی و اثبات در آنها یک چیز است و ظاهراً تناقضی را در بردارند ولی با نظر دقیق فلسفی میتوان دریافت که تعدد وجهی در کار است و موضوعی واحد از یک جهت متعلق اثبات و از جهتی دیگر متعلق نفی است؛ یعنی اصل تعدد حیثیت در اینجا کارگر است.

از آن استفاده کنند تا بدین وسیله کلام خود را مؤثرتر و مؤکدتر بسازند و پیام فکری خود را بنحوی نمایان و نافذ القاء کنند و خواننده را وادار به توقف و تأمل نمایند و پارادوکسهای ادبی و خطابی چه بسا ارزش استحسانی و زیبایی شاعرانه دارند.<sup>۳۹</sup>

چنانکه دیده میشود در اینجا نویسنده یا گوینده با آوردن عبارات متناقض نما قصدش آن نیست که پیام یا محتوایی را القا کند بلکه میخواهد زمینه، آمادگی و کنجکاوی روحی مخاطب را برانگیزد تا در آن زمینه پیام خود را القا نماید.

گاهی متناقض‌نمایی بعنوان معما و چیستان برای طبع آزمایی افراد بیان میشود تا دقت و تعمق افراد را بالا ببرند چنانکه در فن بیان گفته‌اند: «معما بمعنی چیز پیچیده و پوشیده است و در اصطلاح آنست که شاعر نکته‌یی پوشیده گوید که مقصود او به تصحیف یا تقلیب یا ترکیب یا حذف یا بحساب جمل معلوم توان کرد و این صنعت بجهت امتحان طبع مردمان است.»<sup>۴۰</sup>

38. rhetorical

۳۹. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۶۵.

۴۰. هدایت، رضا قلیخان، مدارج البلاغه، شیراز، معرفت،

۱۳۵۵، ص ۱۸۸.

ملاحظه میشود که فراموش کردن تجربه عرفانی و پیچیدن صرف در تعبیر و عبارت سر از کجا در می‌آورد. اولاً با اعتقاد چنین نویسندگانی رمز و راز در عبارات اهل معنی صرفاً مانند رمز و راز بین گروههای مخفی، امنیتی و یا نظامی است که کلمات را بین خود چنان قرارداد میکنند که دشمن متوجه نشود و یا به غلط افتد. مثلاً نظامیان هرگاه میگویند: «نخود و لوبیا لازم داریم» یعنی مقداری فشنگ (نخود) و گلوله خمپاره (لوبیا) برای ما بفرست. حال میتوانستند هرچیز دیگری را بجای نخود یا لوبیا قرار دهند یا جای نخود و لوبیا را عوض کنند یا «لازم نداریم» را به کار برند و مرادشان «لازم داریم» باشد تا دشمن بیشتر به غلط افتد. ثانیاً، چنین توجیهی را حتی اگر بپذیریم بهیچوجه در پارادوکسها و شطحیات گزنده که غیر از گرفتاری و دردسر چیزی عاید عارف نمیکند، صادق نیست. مثلاً این ابیات گلشن‌راز آیا بهانه به دست دشمن دادن است یا به غلط انداختن او در جهت نجات خود از مهلکه:

چو کفر و دین بود قائم به هستی

شود توحید عین بت پرستی (۸۹۴)

مسلمان گر بدانستی که بت چیست

بدانستی که دین در بت پرستی است (۸۹۹)

ب) توجیه پرورشی و تربیتی پارادوکسها

برخی از عرفان‌پژوهان معتقدند که زبان متناقض‌نما (پارادوکسیکال) در واقع روشی است که عرفا و متفکران برای تأثیر و نفوذ در متعلم و تربیت و پرورش او از آن استفاده میکنند. این متناقض‌نمایی که از آن به پارادوکس خطابی<sup>۳۸</sup> یاد میشود:

یک تعبیه مهم خطابی یا ادبی است که

نویسندگان در هر زمینه، عرفاً و قاعدتاً میتوانند

از نظر برخی دیگر، بسیاری از کلمات و سخنان عرفا که ما آنها را دارای معنای فلسفی و یا کلامی عمیق میدانیم در اصل ممکن است بمنظور بازی با کلمات ادا شده باشد؛ یعنی هرچند این زبان ممکن است علمی جلوه کند اما در حقیقت زبانی شاعرانه است که با استفاده از پارادوکسها میکوشد تا با ضربه زدن به شنونده بمنظور بیدار ساختن وی یا روشن کردن آتش بحث و یا گیج و حیران کردن قوای عقلانی، زمینه را برای القای معنای عرفانی مورد نظر فراهم آورد. بسا که کلمات پارادوکسیکال و شطح آمیز نوعی معما باشد که بر زبان شیوخ و بزرگان جاری شده است تا بسان کاهن بودایی ذهن شاگرد خویش را با تمرین در جهت حل کردن این معما تقویت کند<sup>۴۱</sup> و همانست که در آیین فن، کوان<sup>۴۲</sup> نامیده میشود و عبارتست از معماهای بیجواب و بیمعنایی که استاد ذن با طرح آنها برای رهیویان، آنها را در شکستن قالب زبان و تفکر منطقی و دستیابی ناگهانی به روشن شدگی (ساتوری) یاری میکند؛ مثلاً صدای کف زدن با یک دست.<sup>۴۳</sup> در واقع «کوان نه معماست نه طنز، کوان هدف بسیار مشخص دارد و آن تحریک شک و رساندن آن به بالاترین درجه است... (تا) ناگهان و بطور غیرمنتظره موجب باز شدن دریچه‌یی در ذهن شما گردد.»<sup>۴۴</sup>

اما چنانکه ملاحظه کردیم گلشن راز یک منظومه تعلیمی است نه تمرینی، بیشتر در عرفان نظری است تا عرفان عملی و درصدد پاسخ دادن به سؤالیهای هروی است تا القای سؤالاتی از جانب خود لذا توجیحات فوق نیز چندان نمیتواند پاسخگوی وجود این همه پارادوکس در گلشن راز باشد.

### تیین برخی از پارادوکسهای گلشن راز

بطور کلی پارادوکسهای گلشن راز را به دو دسته میتوان تقسیم کرد: الف) پارادوکسهایی که میتوانند صبغه فلسفی

داشته باشند و ب) پارادوکسهای عرفانی. در اینجا به چند پارادوکس فلسفی که تعداد آنها در گلشن راز محدود است، اشاره میکنیم و سپس برخی از پارادوکسهای عرفانی آن را که تعداد آنها بسیار زیاد است، برمی‌شمریم:

### الف) پارادوکسهای فلسفی

پارادوکسهای فلسفی متناقض نماهایی هستند که در نگاه اول متعلق نفی و اثبات در آنها یک چیز است و ظاهراً تناقضی را در بردارند ولی با نظر دقیق فلسفی میتوان دریافت که تعدد وجهی در کار است و موضوعی واحد از یک جهت متعلق اثبات و از جهتی دیگر متعلق نفی است؛ یعنی اصل تعدد حیثیت در اینجا کارگر است. موضوعی واحد با توجه به حیثیتی خاص و با تجرید آن از هر حیثیت دیگر، محمول خاصی را میپذیرد و با حیثیتی دیگر، نقیض آن را پذیرا میشود. باین ترتیب تناقض برطرف میشود و حیرت عقلی از میان برمیخیزد. این پارادوکسها در واقع جزو اسرار نیستند بلکه به علم عقل مربوط میشوند و بیشتر در اوائل گلشن راز خود را مینمایانند. در اینجا صرفاً به دو نمونه از آنها اکتفا میشود.

۱- خلق جدید:

تو گویی دائماً در سیر، حسند

که پیوسته میان خلع و لبسند

همه در جنبش و دایم در آرام

نه آغاز یکی پیدا نه انجام (۱۹۱-۱۹۲)

این پارادوکس به خلق جدید باصطلاح عرفا، و

۴۱. شیمل، آن ماری، ابعاد عرفان اسلامی، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۵۲.

42. Koan

۴۳. کتز، اسپتون، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ص ۷۱.

۴۴. سوزوکی، دی. تی.، مقدمه‌ای بر ذن بودیسم، ترجمه

منوچهر شادان، تهران، بهجت، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲.

■ همانطور که گفتیم وحدت وجود که بن‌مایه نظام عرفانی ابن عربی و پیروان او را تشکیل میدهد، تجربه‌ی متناقض است که به علم اسرار و به طوری ورای طور عقل مربوط میشود. از وحدت وجود پارادوکسهای زیادی ناشی میشود که در سرتاسر گلشن راز پراکنده‌اند و بخصوص در ابیات میانی آن نمود بیشتری دارند.

حرکت جوهری باصطلاح ملاصدرا، اشاره دارد هرچند که اولی اعم از دومی است. حل آن را به کتب فلسفی وامینهم.

۲- علت غایی:

به اصل خویش یک ره نیک‌بگر

که مادر را پدر شد باز و مادر

جهان را سر به سر در خویش میبین

هر آنچه آمد به آخر پیش میبین

در آخرت گشت پیدا نفس آدم

طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر علت غایی در آخر

همی گردد بذات خویش ظاهر (۲۹۱-۲۹۴)

یعنی انسان که علت غایی خلقت است هم اول

است و هم آخر. اول است از حیث علم و اراده ازلی

خداوند و آخرت است از حیث عین حادث. (اول

الفکر و آخر العمل) باین ترتیب تناقض رفع میشود.

ب) پارادوکسهای عرفانی

همانطور که گفتیم وحدت وجود که بن‌مایه نظام

عرفانی ابن عربی و پیروان او را تشکیل میدهد،

تجربه‌ی متناقض است که به علم اسرار و به طوری

ورای طور عقل مربوط میشود. از وحدت وجود

پارادوکسهای زیادی ناشی میشود که در سرتاسر گلشن راز پراکنده‌اند و بخصوص در ابیات میانی آن نمود بیشتری دارند. اینک چند نمونه:

۱- «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»: ۴۵

اوج پارادوکس عرفانی همین آیه قرآن است. بتعبیر شبستری:

زهی اول که عین آخر آمد

زهی باطن که عین ظاهر آمد (۳۱۴)

این دو پارادوکس را اگر به دست فیلسوف دهیم برای

رفع آنها به تعدد حیثیت متوسل میشود که خدا از وجهی

اول و از وجهی دیگر آخر است، از یک حیث باطن و از

حیث دیگر ظاهر است. اما ابن عربی با توسل به کلام

ابوسعید خراز که «عرفت الله بجمعه بین الاضداد؛ خدا

را به جمع کردنش بین اضداد شناختم» میگوید که اگر

تعدد حیثیت درست کنیم هر چیزی هم اول است و هم

آخر، هم ظاهر است و هم باطن اما آنچه مخصوص

خدا و مراد ابوسعید است، اینست که خدا از همان حیث

که اول است آخر است و از همان حیث که ظاهر است،

باطن است، ۴۶ لذا علم به این مسئله ورای طور عقل و

جزو علم اسرار است.

۲- پارادوکس وحدت حق و خلق:

بین آن نیستی کو عین هستی است

بلندی را نگر کو ذات پستی است (۳۰۲)

عدم آیینۀ هستی است مطلق

کز او پیدا است عکس تابش حق (۱۶۳)

جمع بین نیستی و هستی را اگر به دست امثال

ابن سینا دهیم میگوید که ممکن از حیث ذات خود،

معدوم (لیس) و از حیث ارتباط به علت موجود (ایس)

است؛ یعنی ممکن بالذات و واجب بالغیر است.

۴۵. حدید، ۳.

۴۶. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۷۶.

پارادوکس یاد شده اما از دیدگاه ابن عربی و شبستری فهمش ورای طور عقل است چرا که بنابر وحدت وجود: «غیر او چیزی نیست (ما هو الا هو)... او از حیث وجود عین موجودات است... بهمین جهت درباره او می‌گوییم: او او نیست، تو تو نیستی.»<sup>۴۷</sup>

۳- پارادوکس انسان کامل (عارف):

جمع ضدین و اجتماع نقیضین از خدا آغاز میشود و در کل عالم تجلی پیدا میکند. چنین امری در وجود عارف و انسان کامل که مظهر و مجلای اتم خداست بیشترین ظهور را مییابد و او را حیران میسازد. حیرت وی نه از راه نیافتگی بلکه از اینست که حقیقت را دریافته و خود را هیچ و در عین حال همه چیز میبیند، از هر قیدی آزاد است ولی هر قیدی را نیز میپذیرد، بهیچوجه رایحه ربوبیت را استشمام نکرده ولی بر جهان حکم میراند. شبستری در مقام انسان میگوید:

بدان خردی که آمد حبه دل

خداوند دو عالم راست منزل

درو در جمع گشته هر دو عالم

گهی ابلیس گردد گاه عالم

بین عالم همه در هم سرشته

ملک در دیو و شیطان در فرشته (۱۸۰-۱۸۲)

و در مقام انسان کامل چنین میسراید:

کسی مرد تمام است کز تمامی

کند با خواجگی کار غلامی (۳۷۶)

بقایی یابد او بعد از فنا باز

رود ز انجام ره دیگر به آغاز (۳۷۸)

خوش آن دم که ما بیخویش باشیم

غنی مطلق و درویش باشیم (۷۲۷)

۴- شطحیات:

هرچند برخی از نویسندگان پارادوکس را به شطحیات ترجمه کرده‌اند<sup>۴۸</sup> ولی شطحیات عرفا صرفاً یک نمونه

از پارادوکسهای عرفانی است.<sup>۴۹</sup> معروفترین آنها «انا الحق» حلاج و «سبحانی» بایزید است. بنابر وحدت وجود و منطق «هو لا هو» حیرتی عارف را فرا میگیرد که «این چه «من»ی است که من نیست و این چه «او»یی است که او نیست.»<sup>۵۰</sup> لذا خواص اهل الله: «گاهی می‌گویند ما ماییم و او او؛ دیگر بار می‌گویند او ماست و ما اویم؛ و وقتی دیگر می‌گویند نه ما بطور خالص ماییم و نه او بطور خالص اوست... علم به خدا حیرت است و علم به خلق حیرت است.»<sup>۵۱</sup> اینست که شیخ شبستر چنین میسراید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق

جز از حق کیست تا گوید انا الحق (۴۶۵)

من و ما و تو و او هست یک چیز

که در وحدت نباشد هیچ تمیز (۴۷۷)

جز از حق نیست دیگر هستی الحق

هو الحق گو و گر خواهی انا الحق (۴۹۴)

۵- تمثیل‌های وحدت وجود:

دیدیم که وحدت وجود به جمع ضدین و نقیضین می‌انجامد، ادراک آن ورای طور عقل است و در مقام تجربه تنها با قوه خیال (بمعنای عرفانی آن) میتوان آن را شهود کرد و دریافت. در مقام تعبیر نیز جز با خیال متصل و تمثیل و تشبیه نمیتوان آن را بیان کرد.<sup>۵۲</sup> عرفا تمثیلهای فراوانی برای بیان وحدت وجود بیان

۴۷. همو، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، تهران،

الزهرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۶.

۴۸. مراد بهاء الدین خرمشاهی است در ترجمه کتاب عرفان

و فلسفه.

۴۹. ر.ک. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و

مایستراکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، ص ۳۶۰-۳۷۰.

۵۰. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۱۲.

۵۱. همان، ج ۴، ص ۲۷۹.

۵۲. کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و ماستراکهارت،

ص ۴۵۱-۴۷۰.

فهم‌پذیر باشد و بتوان آن را با عقل فهمید و برایش استدلال آورد و نه علم اسرار است که پارادوکسیکال و عقل‌ستیز باشد بلکه علم احوال است که دور از دسترس عقل و عقل‌گریز است. یعنی علم اسرار و علم احوال هر دو بیان‌ناپذیرند ولی بیان‌ناپذیری علم احوال به مشکل زبان مربوط است و بیان‌ناپذیری علم اسرار به سرشت خود مُدرک.

بعبارت دیگر در علم احوال، عقل عارف دست به انکار نمی‌زند - برخلاف علم اسرار - ولی در تعبیر این علم و انتقال آن به دیگران عارف دچار مشکل است. بقول ویلیام جیمز، عرفا نمیتوانند تجارب خود را بوسیله زبان برای دیگران بیان کنند بهمانسان که رنگ آبی آسمان را برای کور مادرزاد، سمفونی را برای شخص کر و مزه یک گلابی را برای کسی که هرگز میوه نخورده است، نمیتوان توصیف کرد.<sup>۵۳</sup> ابن عربی نیز احوال را همان اذواق میدانند و میگوید: «علوم اذواق و احوال از آن دسته علومند که دانسته میشوند ولی بیان نمی‌گردند»<sup>۵۴</sup> و بعنوان نمونه برای امور ذوقی میگوید: «مانند شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت جنسی، عشق، وجد، شوق و امثال اینها. محال است که کسی به این امور پی ببرد مگر خود بدانها متصف شده و آنها را چشیده باشد.»<sup>۵۵</sup> شیخ شبستر نیز در جواب سؤالات آخر هروی در باب اصطلاحات شاعرانه چشم، لب، رلف، شراب، شاهد و ... میگوید:

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا

کجا تعبیر لفظی یابد او را (۷۵۳)

53. Merkur, Danial, "Unitive Experiences and the State of Trance", in *Mystical Union*, Moshe Idle and Bernard McGinn(eds.), New York, Contuum, 1996, p. 127.

۵۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۰۳.

۵۵. همان، ص ۳۱.

کرده‌اند که در اینجا به سه تمثیل از گلشن راز اکتفا میکنیم:

تمثیل آتش آتشگردان:

جهان خود جمله امر اعتباری است

چو آن نقطه کاندر دور ساری است

برو یک نقطه آتش بگردان

که بینی دایره از سرعت آن (۷۳۷ - ۷۳۸)

تمثیل واحدساری در اعداد:

یکی گر در شمار آید بناچار

نگردد واحد از اعداد بسیار (۷۳۹)

در این مشهد یکی شد جمع و افراد

چو واحد ساری اندر عین اعداد (۳۳۸)

تو آن جمعی که عین وحدت آمد

تو آن واحد که عین کثرت آمد (۳۳۹)

تمثیل آینه:

بنه آینه‌ی اندر برابر

درو بنگر ببین آن شخص دیگر

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس

نه اینست و نه آن پس کیست آن عکس (۴۸۴ - ۴۸۵)

عدم آینه، عالم عکس و انسان

چو چشم عکس در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده

به دیده دیده‌یی را دیده دیده

چو نیکو بنگری در اصل هر کار

هم او بیننده هم دیده است و دیدار (۱۶۹ - ۱۷۱)

## رمز و علم احوال

سرانجام به آیات پایانی گلشن راز میرسیم که با اعتقاد ادب‌پژوهان اوج هنر شعری شبستری در آن دو بیست بیت پایانی ظاهر شده است. همانطور که قبلاً گفتیم این بخش با اصطلاح ابن عربی، نه علم عقل است که

بخصوص که تجربه علم احوال چون تجربه عرفانی و ورای تجارب حسی است، تجربه‌ی شخصی و عاطفی و باطنی بحساب می‌آید که بیان آن بسیار دشوارتر از انتقال تجارب حسی به دیگران است و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نیست؛ چرا که در این حال عارف مجبور است این تجربه شخصی و غیرحسی را با کلماتی بیان کند که مولود تجربه‌های حسی و مناسب ادای معانی محدود و عمومی است و ناچار استفاده از آنها در بیان صوفیانه، رمزآمیز کردن آنهاست.<sup>۵۶</sup> شبستری از این رمز آمیز کردن به «مانندی» یاد میکند:

چو اهل دل کند تفسیر معنی

به مانندی کند تعبیر معنی (۷۵۴)

و باز هم چه زیبا به دو ساحت تجربه (معنی) و تعبیر اشاره میکند و درباره این علم احوال طریق تعبیر آنرا منحصر به «مانندی» کرده است. یعنی میتوان برای آن اصطلاحاتی مانند «مستی»، «رخ»، «زلف» پیدا کرد ولی با این توجه که اینها «رمز» اند. از اینجا فرق دیگر علم احوال با علم اسرار مشخص میشود و آن اینست که برای اولی میتوان اصطلاحی وضع کرد - مثلاً حالتی عرفانی را «سکر» و یا «مستی» نامید - ولی یافتن اصطلاح برای علم اسرار مشکل، بلکه غیرممکن است و تنها بنحو اشاره و یا تمثیلاتی مانند تمثیل آینه، میتوان بدان پرداخت.

بقول ابن عربی: «ذوق را که همان علم به کیفیات است تنها به کسانی میتوان منتقل ساخت و با آنان در باب آن به گفتگو نشست که خود آن را تجربه کرده باشند، مشروط بر آنکه گوینده و شنونده بر اصطلاح معینی در این باب توافق کرده باشند... برای این امور میتوان اصطلاحی یافت که تا حدودی معنای آنها را برساند. اما برای علم اسرار یعنی برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمیتوان یافت.»<sup>۵۷</sup> البته در وضع

■ هنر شعری شبستری در آن دویست بیت پایانی ظاهر شده است. همانطور که قبلاً گفتیم این بخش با اصطلاح ابن عربی، نه علم عقل است که فهم‌پذیر باشد و بتوان آن را با عقل فهمید و برایش استدلال آورد و نه علم اسرار است که پارادوکسیکال و عقل‌ستیز باشد بلکه علم احوال است که دور از دسترس عقل و عقل‌گریز است.

اصطلاح برای این امور، شیخ شبستر را نظریه‌ی است که این مقال مجال پرداختن به آن را ندارد.

هر آن چیزی که در عالم عیان است

چو عکسی ز آفتاب زان جهان است

جهان چون زلف و خط و خال و ابروست

که هر چیزی بجای خویش نیکوست

تجلی گه جمال و گه جلال است

رخ و زلف آن معانی را مثال است (۷۴۷-۷۴۹)

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع

نخست از بهر محسوس است موضوع (۷۵۱)

چو اصل دل کند تفسیر معنی

به مانندی کند تعبیر معنی (۷۵۴)

بنزد من خود الفاظ مؤل

بر آن معنی فتاد از وضع اول (۷۵۶)

نظر چون در جهان عقل کردند

از آنجا لفظها را نقل کردند (۷۵۸)

ولی تا با خودی زنهار زنهار

عبارات شریعت را نگهدار

که رخصت اهل دل را در سه حال است

فنا و سکر و آن دیگر دلال است

هر آنکس کوشناسد این سه حالت

بداند وضع الفاظ و دلالت (۷۶۲-۷۶۴)

۵۶. پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی،

تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۴۳.

۵۷. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۸۴.