

## مفاهیم، اصطلاحات و استعارات عرفان تلفیقی در آثار داعی شیرازی

مهدی حیدری،<sup>۱</sup> محبوبه زمانی<sup>۲</sup>  
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۹/۶ - تاریخ پذیرش مقاله ۱۴۰۰/۶/۲۷)

### چکیده

در این مقاله که به بررسی مفاهیم، اصطلاحات و استعارات مکتب ابن عربی اختصاص دارد؛ کوشش شده است تا با تکیه بر آثار شاه داعی شیرازی، یکی از تلفیق‌گرایان بزرگ ادب فارسی، به بازنگری و بررسی ساختارها و عناصر مکاتب عرفانی در آثار تلفیق‌گرایان قرن نهم هجری پرداخته شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که شاه داعی در رسائل و اشعار خویش، به دو جریان صورتگرایی عاشقانه و جریان‌های معناگرایی استدلالی-استعاری بعد از ابن عربی توجه بسیار نشان داده و در جهت همگام کردن آن‌ها با هم تلاشی وافر کرده است. وی علاوه بر شروع وحدت وجودی خود بر آثار شبستری و حمویه و مولوی، به تبیین علمی افکار ابن عربی نیز پرداخته؛ همچنین با بیان اصطلاحات عرفان نظری، موضوع وحدت وجود را به طریقی استدلالی نیز اثبات کرده است. داعی در موارد زیادی از اشعار دیگران، جهت تبیین معانی خود استمداد طلبیده و استدلال و ذوق را به‌گونه‌ای تلفیق ساخته است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، اصطلاحات و استعارات، شاه داعی شیرازی، وحدت وجود.

---

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)؛ e.mail: m.heidari@yazd.ac.ir  
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد  
e.mail: mahbube.zamani@gmail.com

## مقدمه

محمد بن علی بن احمد بن عبدالله حاتم الطائی معروف به محیی‌الدین عربی (۵۶۰--۶۳۸ق) ملقب به شیخ اکبر، عارف مشهور قرن ششم و هفتم هجری است که در جهان اسلام، واضع عرفان نظری شناخته می‌شود. از او آثار مشهوری برجای مانده که فصوص‌الحکم در عرفان اسلامی و فتوحات مکی در تصوف و عرفان دو اثر معروف‌تر اوست. او با خلق چنین آثاری، بنای فکری مستحکمی را در حوزه عرفان و تصوف استوار کرد که همچنان محوریت بیشتر بحث‌های عرفانی قرار گرفته است [۱۷، ص ۱۷۶]. فتوحات ابن عربی، بزرگترین اثر او به شکل دایرة‌المعارف، مشتمل بر ۵۶۰ فصل است؛ خلاصه‌ای از علوم باطنی اسلام که در این زمینه بر آثار قبل و بعد از خود برتری دارد؛ اما فصوص‌الحکم، وصیتنامه روحانی او به شمار می‌رود که بیست و هفت فصل دارد و هریک از آن‌ها به یکی از عقاید باطنی اساسی اختصاص پیدا می‌کند و از بین آثار، بیشتر خواننده می‌شود [۱۵، صص ۱۱۶-۱۱۷]. ابن عربی را می‌توان شارح و مفسر قرآن به حساب آورد، برداشت او از قرآن، برداشتی عرفانی است؛ ابن عربی قرآن را تجلی انسان کامل یعنی پیامبر(ص) و او را نیز تجلی خدا می‌بیند [۲، ج ۳، ص ۱۴۲]. برخی از محققان سعی کرده‌اند که ابن عربی را در زمره کسانی قرار دهند که برداشتی رمزی و سمبلیک از قرآن دارند و نام این برداشت را تأویل نهاده‌اند. عده‌ای نیز تأویل را به معنای بازگشت به اول دانسته‌اند و لذا معتقدند که تأویل نزد ابن عربی، برگرداندن امور به خدا (اول) است [۱۱، ص ۸۹].

عرفان ابن عربی که نوعی عرفان نظری است، از قرن هفتم با تکیه بر اصطلاحات و استعاراتی شکل می‌گیرد که بعدها در ادبیات فارسی مورد استفاده شارحان و شاعران قرار گرفته است. استعارات مرکزی این جریان به اجزای منفرد قابل گسترش عالم تعلق دارد. یکی از جریان‌هایی که از قرن هفتم به بعد سعی کرد خود را به عرفان ابن عربی نزدیک کند، جریان عرفان عاشقانه ایرانی است که تا زمان مولانا به اوج خود رسیده بود و پیش از آن، چندان رابطه خوبی با عرفان نظری و یا با عرفان استدلالی و فلسفی نداشت؛ اما از قرن هفتم ادیبانی چون فخرالدین عراقی که هم در مکتب مولانا پرورش یافته بودند و هم در مکتب ابن عربی، عرفان عاشقانه به اوج رسیده را با عرفان نظری ترکیب می‌کنند که حاصل این پیوند در لمعات وی کاملاً هویداست. پیوند و تلفیقی که عناصر عرفان عاشقانه مثنوی‌پردازان ایرانی را با اصطلاحات و استعارات ابن عربی یکجا جمع می‌کند؛

به بیانی دیگر، تلفیقی از جریان‌های معناگرا و صورتگرا رخ می‌دهد. از سویی دیگر، شارحانی چون مؤیدالدین بن محمد جندی، سعیدالدین محمد فرغانی، رکن‌الدین شیرازی، امیر سید علی همدانی، خواجه محمد پارسا و عدّه کثیر دیگری، بر سرکار می‌آیند که متعلق به مکتب ابن‌عربی هستند و در این فضا نفس کشیده‌اند. اینان بر آثار برجسته ابن‌عربی چون فصوص‌الحکم شروحي می‌نویسند که در جای خود قابل تأمل است. به دنبال آن در قرن هشتم هجری، به تدریج جریانی پدید می‌آید که تمامی مکتب‌ها را به هم پیوند می‌زند؛ پیوندی که زمینه آن از دوره‌های قبل ایجاد شده و توسط جامی در قرن نهم هجری به اوج خود می‌رسد. به‌طور کلی، این تحولات آمیزه‌ای از فرهنگ ایرانی می‌سازد که رنگ و بوی عرفان دارد و در دوره صفوی به احکام سیاسی و اجتماعی نیز کشیده می‌شود [۳، ص ۴۷].

یکی از تلفیق‌گرایانی که در قرن ۸ و ۹ هجری می‌زیسته، شاه داعی شیرازی است که از سویی پرورش‌یافته مکتب ابن‌عربی است و شروحي بر آثار حمویه و شیخ محمود شبستری دارد، و از سوی دیگر، غزلیات و رسالات وی به عرفان عاشقانه ایرانی انتساب یافته و در سینه خویش معروف به سینه شاه داعی، همچون نظامی صورت‌گرایی کرده است. در باب داعی شیرازی، مقالات بسیار کم است و جز تصحیح نجیب مایل هروی از شرح او بر رباعیات حمویه؛ به‌نام جواهر‌الکنوز و همچنین مقاله جعفر مؤید شیرازی در خصوص مثلثات سعدی، حافظ و شاه داعی مورد مهم دیگری یافت نمی‌شود. وجوه تلفیق‌گرایی و حتی اصطلاحات مکتب ابن‌عربی در آثار داعی که موضوع اصلی تحقیق ما در نوشتار حاضر است، نیز در هیچ‌یک از آن‌ها مورد بررسی قرار نگرفته است؛ همین امر ما را بر این داشته که در این مقاله، پس از معرفی شاه داعی به‌عنوان یکی از قله‌های تلفیق‌گرایی قرن نهم و ذکر اجمالی آثار وی، به دنبال اثبات این مطلب باشیم که داعی شیرازی اغلب عناصر مکتب ابن‌عربی را با مکاتب دیگر پیوند زده و سعی در گسترش آن داشته است؛ در پی آن، اصطلاحات و استعارات مکتب ابن‌عربی و مفاهیمی چون وحدت وجود را در آثار داعی دنبال خواهیم کرد.

## ۱. جریان تلفیق‌گرایی

پیشتر مشاهده کردیم که چگونه جریان تلفیق‌گرا در اواخر قرن هشتم شکل گرفت و در اوایل قرن نهم تثبیت شد و در اواخر قرن نهم به شکل نهایی و اوج خود رسید. ادیبان و عارفان معناگرای صورت‌پرداز، از سویی بر آثار ابن‌عربی و دیگر پیروان او نظیر عراقی،

شبستری و حمویه، شروحو به فارسی و عربی نگاشته‌اند و حتی آثار عارفان پیش از ابن-عربی نظیر مولانا را با رویکرد وحدت وجودی خود تاویل کرده‌اند و از جهتی دیگر غزلیات، قصاید، رباعیات، قطعات، ترجیعات، ترکیبات و حتی متون منثور ادیبانه و مشحون از استدلال‌ات و استعارات مکتب ابن-عربی را به رشته تحریر درآورده‌اند.

این عارفان از دیگر وجه، به رویکردی عاشقانه گرایش یافته‌اند و در برخی از مثنوی-های خود به صورتی تمثیلی و آلیگوریک، مفاهیم عرفان خراسان را با موضوعات مکتب شیخ اکبر آمیخته‌اند و از جمال‌پرستی وحدت وجودی سخن گفته‌اند و از طرفی نیز با دیدگاهی صورت‌گرایانه به هنرنمایی لفظی و ادبی روی آورده و به استقبال از خمسه نظامی رفته و با تقلیدی کامل و جزئی از وی، نوعی صورت‌گرایی وحدت وجودی و منجمد عرضه کرده‌اند. آن‌ها گاه در دیباچه رسائل خود و گاه در غزلیات و قصاید خویش از مفاهیم نظری به عنوان مصالح هنرنمایی، بهره برده و به شکل، بیش از معنا توجه کرده‌اند. این جریان در حال و هوای پیش از عصر صفوی در جهت جمع‌گرایی و ترکیب همه جریان-های گذشته در عرصه ادبیات و عرفان پدید آمده و در عرصه‌های دیگری نظیر فلسفه نیز با ظهور ملاصدرا پیش رفته است.

## ۲. شاه داعی شیرازی

سید نظام‌الدین محمود واعظ بن حسن الحسینی مشهور به داعی الی الله، در ۸۱۰ ه. ق. زاده شد و در خدمت شاه نعمت الله ولی به سیر و سلوک پرداخت و در ۸۷۰ ه. ق. وفات یافت. وی در آثارش از شاه نعمت‌الله ولی با عنوان حضرت مقدس نوریه یاد کرده است [۷، صص ۸۰، ۱۰۵]. نام شاه داعی بیشتر به علت شروحو که بر آثار ادبی از جمله رباعیات حمویه، گلشن راز شبستری و مثنوی مولوی نوشته است، شهرت دارد. شاه داعی علاوه بر شرح‌نویسی، خود شاعر نیز بوده و حتی در زمینه‌های عاشقانه و بزمی، منظومه‌هایی سروده است.

از داعی واعظ در حدود هشتاد رساله، کتاب و منظومه به زبان‌های فارسی و عربی به ما رسیده [۷، ص ۸۱] که این آثار از یکسو تعلق خاطر او را به آرای مشایخ خراسان و از دیگرسو گرایش وی را به یافته‌های علمی و نظری ابن‌عربی نشان می‌دهد. تاکنون کلیات منظوم و نیز شانزده رساله کوتاه او به کوشش آقای دبیرسیاقی در تهران منتشر شده و شرح مثنوی مولوی و شرح رباعیات حمویه و شرح گلشن راز وی نیز عرضه شده است.

شاه داعی در رساله شیخ نیز ترجمه گونه‌ای همراه با تصرف از رساله حقیقة الحقایق ابن-عربی ارائه داده است [همان].

## ۲. ۱. تلفیق‌گرایی شاه داعی

داعی شیرازی در رسائلش به اشعار شاعران گوناگونی از جریان‌های مختلف پرداخته و در تلفیق آن‌ها سعی کرده است؛ چنان‌که در رساله کُمیلیه از سعدی، حافظ، عراقی، سلمان ساوجی، مغربی، اوحدی مراغه‌ای، شبستری و حتی قاسم انوار ابیاتی را تضمین کرده و به صورت وحدت وجودی شرح داده است [صص ۳۹-۴۵].

او از جهتی خود شاعر منظومه‌های صورت‌گرایانه است و به پیروی از خمسه نظامی، مثنوی‌های شش‌گانه‌ای مشهور به سته داعی سروده و از جهت دیگر به نگارش و سرایش رسائل و اشعار ادیبانه استدلالی و استعاری پرداخته؛ چنان‌که شانزده رساله او در این زمینه به چاپ رسیده است و از سوی دیگر بر کتب جریان‌های مختلف پیشین (قبل و بعد از ابن‌عربی) شرح نوشته و سعی در هماهنگ‌سازی آن‌ها داشته است؛ همچنین شروح وی بر آثار مولانا (چهره شاخص جریان معناگرایی عاشقانه پیش از ابن‌عربی)، حمویه و شبستری (چهره‌های شاخص جریان معناگرایی استدلالی-استعاری)، همه با رویکردی وحدت وجودی و عاشقانه نوشته شده است. در ادامه به برخی از وجوه تلفیق‌گرایی او اشاره‌ای گذرا می‌کنیم.

### ۲. ۱. ۱. وجوه تلفیق‌گرایی داعی

#### ۲. ۱. ۱. ۱. شرح نویسی استدلالی-استعاری

شاه داعی علاوه بر شروح وحدت وجودی خود بر آثار شبستری و حمویه و مولوی، در رسائل شانزده‌گانه‌اش نیز به تبیین علمی افکار ابن‌عربی پرداخته است. مثلاً وی در رساله راه روشن با یکسان دانستن نور و وجود، از سالک خواسته تا به هر دو وجه نورانی و ظلمانی نفس خود توجه کند: «نفس را دو جهت باشد، جهت روشنی و آن از آفریدگار دارد و جهت تاریکی و آن از خود دارد، روشنی او جهت هستی اوست به سوی هست مطلق که نور مطلق است و تاریکی او جهت نیستی اوست به سوی نیست مطلق» [ص ۱۱].

او در رساله کلمات باقیه نیز با اشاره به حضرات خمس و تعلق هر پیامبر به یکی از این

حضرات و جامعیت حضرت محمدی، با ذکر اسامی حضرات نوشته است: «محمد و محمدی از همه عالم گویند. خدا با همه است. ملک و ملکوت، جبروت و هر دو لاهوت و ناسوت و رحموت و هر دو باطن و ظاهر» [۶، ص ۲۲].

شاه داعی در رساله چهار مطلب نیز با بیان اصطلاحات عرفان نظری، موضوع وحدت وجود را به طریقی استدلالی اثبات کرده؛ چنان که در معنای معیت حق با عالم نوشته است: «چون ذات حق نه جسم است و نه جسمانی و نه عرض و نه جوهر و نه مرکب و نه بسیط مستند، معیت او با موجودات عالم بر این مقیاس‌ها نیست، بلکه معیتی باشد به حسب وجود قدیم واجب و احدی که اگر وجود ممکنات را فرض زوال افتد، او و غنای او زایل نشود. پس اگر موجودات باشند با او باشند و او با موجودات» [۶، ص ۶۰]. وی حتی در رساله دُرّالبحر به شرح‌نویسی بر بیتی از عطار و تأویل وحدت وجودی آن روی آورده است. مثلاً در قسمتی از این رساله با کاربرد اصطلاحات تعینات، اسماء و صفات، وحدت و کثرت نوشته است:

«لب دریا همه کفر است و دریا جمله دین‌داری

ولیکن گوهر دریا ورای کفر و دین باشد»

در نمط اهل توحید توان گفت که لب دریا همه کفر است که مراد، تعینات وجود است که پوشاننده صرافت وجودند و دریا جمله دین‌داری که مراد، اسماء و صفات وجودند که به ایشان، وجه وجود که ظهور اوست می‌توان شناخت تا قبول احاطت وجود و ظهور وحدت و کثرت توان کرد» [۶، ص ۷۰].

شاه داعی همچنین در رساله تحریر معنی الوجود، به بیان نظر طوایف مختلف در تبیین وحدت وجود پرداخته و با رد کردن و حتی توجیه نظر اهل تقید و تشبیه کامل، به صورتی استدلالی نوشته است: «اعتقاد داعی آن است که می‌گوید آنچه حقیقت هستی است، سزاوار است که بر واجب تعالی اطلاق کنند و بر غیر او اطلاق نکنند. مردم را در باب سخن طایفه شبهه از آن می‌شود که ایشان نظر به مخلوقات می‌کنند و می‌گویند همه اوست و حل نظر ایشان از حال مجنون و لیلی باید کرد که مجنون هر چه می‌دید، اطلاق لیلی بر آن می‌کرد» [۶، صص ۹۰-۹۲].

داعی در رساله کشف‌المراتب به تبیین مفهوم ولایت و قطب با بیانی شیعی پرداخته [۶، صص ۹۶-۱۰۳] و در رساله بیان عیان نیز باز موضوع وحدت وجود را در پیش گرفته و حق را وجود منبسطی دانسته که هیچ مرتبه‌ای از او بیرون نیست [۶، صص ۱۰۴-۱۲۰].

وی حتی در رساله‌ای با عنوان «ترجمه رساله شیخ»، به ترجمه پارسی رساله محیی - الدین بن عربی خطاب به یکی از دوستانش پرداخته [۶، صص ۱۳۳] و در رساله آخر، بیت دیگری از عطار را به صورتی وحدت وجودی شرح کرده است [۶، صص ۱۳۹-۱۴۰]. داعی در شروح خود هم با تبیین وحدت وجود نظیر یک شارح، مباحث را با پیچیدگی بیان داشته و از مقدمه‌چینی و استنتاجات منطقی و شهودی بهره برده است؛ چنان که مثلاً در تبیین وحدت وجود با استفاده از اصطلاحات محیی‌الدینی و تشبیه عالم به بدنی برای روح حق نوشته است:

«صوفیه موّخده که اهل کشف و وجود و ذوق و شهوندند، عالم را به صورت هویت حق تعالی دانسته از او دیده‌اند، عالم که داخل است به ظاهریّت در مراتب هویت حق تعالی به منزله بدنی است که حق تعالی از حیث باطنیّت مراتب هویت، خود جان آن بدن، و مدبّر آن باشد و آن بدن صورت هویت او؛ حق تعالی عندالمشاعر متعیّن نگردد و چون این حال ملاحظه رود، وجود عالم به وجهی عین وجود حق تعالی باشد و در این عینیت مراتب او هم عین وجود حق باشد، چنانچه مراتب بدن انسان به وجهی عین وجود انسان است. پس موحدان که نظر در عالم کنند، ایشان را از عالم وجود، حق واحد مشهود گردد» [۷، صص ۸۲-۸۳].

چنانکه می‌بینیم وی در جهت اثبات وحدت وجود، عالم را مانند بدنی تدبیرشده در روح پنداشته است و از آنجا که روح و بدن پیوستگی دارند و من حیث المجموع یک هویت را پدید می‌آورند، به وحدت حق و خلق قائل شده است. بدین ترتیب وی وجود را امری واحد و دارای نشئات مختلف دانسته است: «و کلّ وجود که بر نام اوست، جامعیت اشیا باشد در نشأت او» [۷، ص ۸۴].

شاه داعی مانند همه مفسرین مکتب ابن عربی به تأویل‌گری دست زده و از بسیاری از اصطلاحات رایج دینی و عرفانی، تأویل وحدت وجودی ارائه داده است؛ مثلاً وی در تفسیر اصطلاح اُمّ‌الکتاب، واژگان کلیدی عرفان محیی‌الدینی را جای داده و نوشته است: «اُمّ‌الکتاب، اشارت است به حضرت ذات، مرتبه علم، یا جبروت یا عقل اول یا نفس کلیه که آن را لوح محفوظ گفته‌اند، یا وجود انسانی مطلقاً، یا وجود انسان کامل، یا لوح حروف، یا نفس نقطه» [۷، ص ۱۰۳].

شاه داعی مستقیماً به تعریف علمی اصطلاحات عرفان ابن عربی نیز پرداخته؛ چنان که با تعریفی آموزشی از استعدادات اعیان ثابت‌ه نوشته است: «اشارت است به قبول اعیان ممکنه، نور آثار وجه باقی را که روی است هریک به قدر استعداد خود در قبول که از

مقتضیات مراتب امکان است» [۷، ص ۸۴].  
 لذا وجه استدلال گرابی و شرح نویسی و ارتباط مستقیم او با عرفان ابن عربی پذیرفته و اثبات شده است و بیش از این نیاز به توضیح ندارد.

## ۲. ۱. ۱. ادبیت استدلالی-استعاری

شاه داعی علاوه بر موارد مذکور در اشعارش به صورت واضح، اصطلاحی و استعاری، مفهوم وحدت وجود را مطرح کرده است. وی در موضعی صراحتاً همه مظاهر را اسمایی دانسته که دام هستی شده و با این همه هستی را از اطلاق خارج نکرده است:

«همه نام‌ها بهر هستی است دام و از آنجا که هستی است خود نیست» دام»  
 [۵، ج ۱، ص ۵۲].

در مواردی نیز علاوه بر بیان صریح، اصطلاحات گوناگون وحدت وجودی نظیر عین، مطلق، مقید، تشبیه و تنزیه در اشعار داعی دیده می‌شود:

«از آن عین مجموع اشیا شد او که از قید هر شیء معرا شد او پوست  
 و از این رو که شد عین عالم تمام نه دور از مقید بود بر دوام  
 اگر مطلق است او، مقید هم اوست اگر اوست معبود، معبد هم اوست  
 چه تعریف ما و چه توحید دوست که تشبیه ما عین تنزیه اوست»  
 [۵، ص ۴۱].

بعد از ابن عربی، کاربرد دو ترکیب تشبیه و تنزیه در کنار هم رواج بیشتری یافت. بعد از نظریه وی، اعتقاد به تشبیه و تنزیه در مسیری تازه افکنده شد که بعدها تفکر بسیاری از عرفا تحت تأثیر آن قرار گرفت. شاه داعی نیز در این مسیر جدید فکری قرار گرفته و این دو کلمه را کنار هم به کار برده؛ به این معنی که خداوند در عین پاک و مبزاً بودن از هرگونه صفات و شکل، اما هیچ صفتی نیز بدون وجود حق، تحقق نمی‌یابد. و خدا در عین مطلق بودن به گونه‌ای مقید و محدود است. نکته حائز اهمیت، دوری از افراط و اغراق در این اعتقاد و جریان فکری تازه می‌باشد.

در بخش واردات دیوان داعی نیز گاه اصطلاحاتی نظیر اول و آخر و ظاهر و باطن با بیانی لطیف گنجانده شده است:

«دیده‌ام من جلوه‌گاه روی یار اول و آخر، نهان و آشکار»  
 [۵، ج ۲، ص ۲۲۸].



علاوه بر شواهد قرآنی فراوانی که موجود است، شاعر نیز خدای تعالی را آغاز و پایان هر چیز می‌داند؛ چون نور در آسمان‌ها و زمین ظاهر است و از شدت ظهورش از دیدگان همه پنهان و باطن است. شاه داعی اصطلاح ویژه اسم و مسمی را نیز در مثنوی چشمه زندگانی استعمال کرده و نام‌های گوناگون حق را اسمی برای مسمای واحد دانسته است: «مسمای حدیث تسع و تسعین تجلی کرده است از عین اسما» [۵، ج ۱، ص ۲۱۱].

اصطلاح اسم و مسمی یکی دیگر از تمثیل‌های تشریح مسئله وحدت در عین کثرت است. در میان اقوام و زبان‌های مختلف، واژه خدا، معادل‌های گوناگونی دارد که همه آن‌ها مبین نوعی اضافه‌اند بین موجودی متعالی از یک سو و عالم هستی و یا انسان از سوی دیگر. ابن عربی اولی را مربوط به مقام تجلی به اسما و صفات می‌داند که کثیر است و دومی را مربوط به مقام احدیت و ذات می‌داند که واحد است [رک: ۱۴، ص ۲۷۱]. شاه داعی نیز اسامی را مظه‌ری از مسمای واحد می‌داند. همچنین در مثنوی‌ها و دیوان داعی، استعارات وحدت وجودی زیادی به کار رفته است. مثلاً او در مثنوی مشاهده، از اتحاد راه و راهرو و منزل سخن به میان آورده است. وی با کاربرد استعاره دایره و نقطه و آینه و چهره و نیز با یکسان دانستن کفر و دین در عالم وحدت سروده است:

«راه یکی، رهرو و منزل یکی است      خانه، یکی، دوست، یکی، دل یکی است  
دایره و نقطه یکی در وجود      آینه و چهره یکی در شهود  
کعبه و بتخانه یکی در نیاز      مسجد و میخانه یکی در نماز  
هر جهتی قبله برای همه      روی همه سوی خدای همه»  
[۵، ص ۳۱].

نقطه از استعاراتی است که خود ابن عربی آن را بنیان کرده است؛ چرا که وی اصل همه اشکال هندسی را نقطه می‌داند. در واقع، همه شکل‌ها ظواهر متعدد نقطه می‌باشد؛ اما نقطه واحد است. این استعاره، اشاره کلی به امر وحدت در عین کثرت دارد. دایره نیز از نقطه‌هایی تشکیل شده و در نقطه‌ای به پایان می‌رسد که شروع شده است [۲، ص ۲۵۵]. بدین ترتیب شروع فیضان عالم از لایتجزی‌ترین اجزا آغاز شده؛ یعنی جایی از ذات که آن بخش‌پذیر نیست و کثرت، حاصل جلوه‌نمایی این ذات به صور مختلف است. شاه داعی به تبع ابن عربی همچنین برای نمایاندن تفاوت حقیقت و مجاز در جایی از استعارات آینه و چهره استفاده کرده است؛ او همه موجودات را آینه‌های چهره

حق تعالی می‌داند؛ صورتی مجازی و خیالی از وجه حق که هم اویند و هم غیر او. «وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق یکی بیش نیست، ولی از نظر اسما و صفات در اعیان ثابت‌ه تجلی می‌کند؛ که نتیجه آن ظهور اشیای خارجی است. همچون چهره‌ای واحد که در آینه‌های گوناگون و متنوع به صورتهای گوناگون و متنوع نمایان می‌شود» [۵، ص ۱۳۶].

وی از استعاره آب و نور نیز در مثنوی‌هایش بهره برده؛ مثلاً در موضعی خلق را در برابر حق به قطره‌ای از دریا یا پرتویی از نور مانند کرده و سروده است:

«آن چه بود نیز نباشد بسی جمله احوال چه داند کسی  
قطره‌ای از بحر محیطی بود لمعه‌ای از نور بسیطی بود»  
[۵، صص ۱۶-۱۷].

شاعر تمثیل آب را برای وجود مطلق خدا استفاده کرده که بحر و موج و .. همه از اقسام آن است و در نهایت به آن برمی‌گردند. آب خود بر مبنای قرآنی‌اش، حیات‌بخش همه چیز است و شاعران وحدت وجودی با تکیه بر این اصل زندگی‌بخشی و نیز شکل‌پذیری از آن عنصری نمادین برای عرضه وحدت آفریده‌اند. همچنین در باب نور، داعی، آشکار بودن نور را از ذات خویش می‌داند که دیگر پدیده‌ها در پرتو او ظهور پیدا می‌کنند و وجودشان چیزی سوای آن نور نیست.

در حقیقت بساطت نور و آب حکم می‌کند که جز در مظلوف خود نمایش متکثرانه‌ای نیابند. بدین ترتیب بسیط الحقیقه در عرفان محیی‌الدینی نیز جز در قالب نمایش تجلیات، تکثری ندارد. داعی در بخش صادرات دیوان خود نیز به بسیاری از این استعارات اشاره کرده؛ چنان‌که حق را آفتاب و اعیان را سایه‌ای عدمی خوانده است:

«تویی که عین وجود آمدی، عدم سایه» [۵، ج ۲، ص ۷۱۶]. شاه داعی حق را آفتابی عالم‌تاب می‌داند که پرتوهای گوناگون آن، وجود غیر حق را آشکار می‌کند و اگرچه این عالم سایه وجود خداست اما یکی دانستن این دو خطاست، چه وجود حقیقی از آن خداست و جهان سایه‌ای خیالی و عدمی بیش نیست.

وی در شروح خود، با استفاده از استعاراتی نظیر اعداد، حقیقت وحدت وجود را تبیین کرده و حتی در خلال آن، به اشعاری از خود و دیگران نیز استناد کرده است؛ چنان‌که در توضیح سریان واحد در اعداد نگاشته: «و نسبت حضرت متجلی با متجلا که نسبت واحد است با اعداد، که هر فردی از افراد به حقیقت همان واحد است که در مراتب معدود است؛ نامی است ز من بر من و باقی همه اوست» [۷، ص ۱۰۴].

شاه داعی در موارد زیادی از اشعار دیگران جهت تبیین معانی خود استمداد طلبیده و استدلال و ذوق را تلفیق ساخته و از اصول کلی تلفیق‌گرایی عصر خود پیروی کرده است:

«وصال، رفع وهم مغایرت است و من چون به آن فایز شدم گفتم:

روزت بستودم و نمی‌دانستم شب با تو غنودم و نمی‌دانستم  
ظن برده بدم به من که من، من بودم من جمله تو بودم و نمی‌دانستم  
وصال عبارت باشد از غیبت از تصور خودی و استهلاک در مشاهده حضرت الهی و  
وجود حقیقی، چنانچه شیخ عطار گوید:

تو مباش اصلا، کمال این است و بس تو ز تو گم شو، وصال این است و بس  
و صاحب گلشن گوید:

وصال حق ز خلقت جداییست ز خود بیگانه گشتن آشناییست»  
[۷، ص ۹۳].

داعی نیز همچون ابن عربی، تعریفی متفاوت از وصال قائل است؛ و معنی آن را این می‌داند که ما انسان‌ها از خود وجودی نداریم که روزی زوال یابد؛ چرا که با این فرض، ما برای خود هستی قائل شده‌ایم که این شرک است. در واقع، در حالت وصال، آدمی چنان در خدا غرق می‌شود که گویی با او می‌شنود و با او می‌بیند.

همانطور که مشاهده می‌شود، وی از تلفیق نظم و نثر در جهت ارائه مطالب خویش بهره برده است. گاه نیز شاه داعی همین معانی را از دیگران اخذ کرده و در لباس شعر عاشقانه و عارفانه خاص مکتب ابن عربی درآورده و با استمداد از شعر عراقی نوشته است:

«عالم حجاب اعظم است ما را نسبت با مشاهده وجه باقی:

«یارِ یست مرا و رای پرده انوار رخس سزای پرده  
عالم همه پرده مصور اشیا همه نقش‌های پرده  
این پرده مرا ز تو جدا کرد این است خود اقتضای پرده»

[۷، ص ۸۸]

شاه داعی همانند حمویه با بهره‌گیری از مباحث رمزی به تأویل استعارات حروفی و هندسی نیز روی آورده، وی جایگاه حروف را در گوشه‌ای از اندیشه خود قرار داده است؛ گویی معتقد بوده که ارتباط با خدا و شناخت حق از راه الفاظ و حروف صورت می‌پذیرد. مثلاً در مسئله حضرت خمس نگاشته است: «به نقطه مثالی از برای ذات سازج و وجود

مطلق و گنج مخفی خواسته که مراد از همه حقیقتی است مطلقه، در مرتبه لا تعین که غیب هویت است و از آنکه نقطه الف شد، مثال ظهور آن حقیقت مطلقه در سه مرتبه اراده کرده؛ زیرا گفته‌اند که چون خطی راست از سه نقطه مؤلف شود، الف باشد. مرتبه اول تعین اول است، وحدتی که منشأ دو تعین دیگر است و آن را حقیقت محمدیه خوانند و مرتبه ثانیه احدیت صرفه ناشیه از این وحدت، به حکم سلب صفات و مرتبه ثالثه حضرت واحدیت به اعتبار اثبات اوصاف» [۷، ص ۸۵]. در واقع، جایگاه سمبولیک حروف وقتی روشن‌تر می‌شود که ارزش عددی آن نیز مورد توجه قرار بگیرد و از آنجا که «الف» اولین حرف در حساب ابجد، ارزش عددی یک (۱) را دارد؛ خود نماد وحدت ذات در مقام احدیت است.

علاوه بر این اصطلاحات و استعارات وحدت وجودی، مفاهیمی چون تجلی و حقیقت محمدیه نیز در اشعار داعی بازتاب یافته است. برای مثال، وی در بخش واردات دیوان از فیض اقدس و تجلی گنج پنهان در نهاد آدمی یاد کرده و سروده است:

«گنج پنهان در درون ما نهاد» [۵، ج ۲، ص ۲۲۸].

طبق اندیشه ابن عربی، جهان هستی جلوه‌ای است که خدا در آن جمال خویش را نظاره می‌کند. شاه داعی نیز وجود هر ذره را در این دنیا ناشی از تجلی و فیض بخشی خداوند می‌داند. که در عین حال از تمام این ذرات هستی راهی به سوی توحید وجود دارد و معرفت واقعی در این نهفته است. تا انسان کامل، که تجلی کامل اسماء و صفات خداوندی است مراتب آن را طی کند.

حقیقت محمدیه از دیگر مفاهیمی است که در بخش نعت پیامبر همه مثنوی‌های داعی بدان اشارتی رفته است. مثلاً در مثنوی چشمه زندگانی درباره اولیت نور محمدی سروده است:

«تجلی کرد اول حضرت تو بزد یک موج بحر رحمت تو  
برون انداخت یک گوهر که نامش محمد گشت و عالم شد غلامش  
[۵، ج ۱، ص ۱۸۵].

به اعتقاد عرفا، حقیقت محمدیه به‌طور کامل در انسان کامل ظاهر می‌شود؛ نبی، رسول و ولی، مظاهر این حقیقت در عالم سفلی هستند و کامل‌ترین مظهر آن در این عالم پیامبر اسلام (ص) است [ر.ک: دانشنامه، ذیل حرف ح]. چنان‌که دیدیم شاه داعی شیرازی در زمینه نگارش ادبی نیز دستی داشته و برخی مطالب عرفان محیی‌الدینی را در زبان رمز و استعاره و ادبیات وحدت وجودی ارائه کرده است.

### ۲.۱.۱.۳. عشق‌گرایی وحدت وجودی

گفته شد که شرح شاه داعی بر مثنوی مولوی از تلاش‌های مقدماتی جریان تلفیق‌گرا برای تفسیر مثنوی بر مذاق مکتب ابن‌عربی و جمع میان عشق‌گرایی پیش از ابن‌عربی و پس از آن است. تأویل مفاهیم مثنوی با استفاده از اصطلاحات عرفان محیی‌الدینی و جمع میان این دو جریان، از ویژگی‌هایی است که در آثار جریان تلفیق‌گرا دیده می‌شود. علاوه بر این، شاه داعی در مثنوی عشق‌نامه خود به تقلید از مثنوی مولوی پرداخته و از وزن رمل نیز استفاده کرده است. وی در این مثنوی، ذیل عناوینی که همگی مشتمل بر واژه عشق است از عین عشق، بلندی پایه عشق، حقیقت و مجاز عشق و ... سخن گفته و با نشان دادن عشق به جای وجود از وحدت عشق و عاشق و معشوق یاد کرده است:

«نور عشق است از کنار و از میان عاشق و معشوق هر دو پرده دان  
در میان ما و از ما برکنار یک حقیقت صد هزاران اعتبار»  
[۵، ص ۲۴۷].

شاه داعی در این مثنوی با وضوح به تقلید از مولانا اذعان کرده و حتی بی‌تی از مولانا را تضمین کرده است:

«از جلال‌الحق، امام‌العاشقین می‌کنم تضمین گواهی مستبین  
من چو لب گویم، لب دریا بود من چو لا گویم، مراد آلا بود»  
[۵، ص ۲۴۳].

بنابراین شاه داعی نیز سعی در تأویل اشعار مولانا ذیل تفکرات ابن‌عربی کرده و با اشاره به وجه عشق‌گرایی خود، مولانا را پیش‌رو این جریان و امام‌العاشقین نامیده است. شاه داعی در رسالاتش نیز گاه به اشعار مولانا استناد کرده و تعبیراتی وحدت وجودی از آن‌ها استنباط کرده است؛ چنان‌که در رساله نظام و سرانجام با اشاره به قوس نزولی و صعودی نوشته است: «پس سرانجام جماد از برای فایده معرفت به نبات نباشد و تا به سرانجام بازگردد و در قبول آن آثار که به آن نبات می‌شود، او را هنجاری بود، آن هنجار نظام اوست تا سرانجام او:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سرزدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم»  
[۵، ص ۲۹].

داعی همچنین در این مثنوی و نیز در مثنوی گنج‌روان، از حکایات و تمثیل‌های فراوانی نظیر مثنوی مولوی بهره برده و این ویژگی نیز نشانه تلاش وی برای تلفیق

آیگوری و استعاره است [برای مثال، رک: ۵، ج ۱، صص ۲۵۹، ۶۶].  
در برخی غزلیات شاه داعی نیز رنگ و بوی عشق‌گرایی احساس می‌گردد؛ برای مثال، وی در مصراعی به اتحاد عشق و عاشق و معشوق در وجود انسان اشاره کرده و سروده است:

«عشق و معشوقه و عاشق به یقین انسانی است» [۵، ج ۲، ص ۴۵۶].

شاعر در رسائلش حتی به برخی از ابیات سعدی نیز استناد کرده و به نوعی توجه خود را به مضامین معناگرایی عاشقانه نیز نشان داده است؛ چنان‌که در رساله نظام و سرانجام تمام غزل سعدی (تن آدمی شریف است ...) را گنجانده است [رک: ۵، ص ۳۱]. شاه داعی در شروح خود نیز، اشعاری را سروده که برخی از آن‌ها، گواهی بر عشق‌گرایی اوست؛ مثلاً وی در شرح یکی از رباعیات سعدالدین حمویه با استناد به بیتتی از شیخ اوحدی (از چهره‌های جریان عشق‌گرای متأثر از ابن عربی) و با اشاره به بیتتی از خودش نوشته است: «و این مقام اقتضای آن کند که باز میان آید و به ارشاد و ولایت و کرامت مشهور گردد. شیخ اوحدی فرماید:

دوست گیرد نهان و فاش کند مخلصان را در این خطر دارد  
و شاه داعی گوید:

ما گرچه گرفتیم در ایام کناری آخر بکشد عشق تو ما را به میانه»  
[۷، ص ۹۸].

و همان‌گونه که گفتیم؛ استناد به اشعار شاعران وحدت وجودی و یا تأویل ابن عربی‌وار اشعار شاعران غیر وحدت وجودی در میان آثار خود، از ویژگی‌های ادیبان جریان تلفیق‌گراست.

علاوه بر این، شاه داعی در آثارش به تأویل و تفسیر اصطلاحات بزمی و عاشقانه به سیاقی وحدت وجودی نیز پرداخته؛ چنان‌که مثلاً در معنای استعاره «لای دو زلفین» با تعبیراتی حروف‌گرایانه نوشته است: «زلفین» اشاره بود به هر دو صفت متقابل از مرتبه امکان و صورت «لا» مبین نیستی امکانی است؛ یا مراد حظ نبوت و ولایت باشد در نفس فقر ذاتی؛ یا دو شخص قائم به منزله دو کفه میزان در قیام؛ یا دو وزیر قطب. و «میم» دهان اشاره به مرتبه امر الهی است متنزل به همه مراتب خود» [۷، ص ۸۵].

شاعر در تفسیر زلف و عارض نیز مشابه شبستری به وجوه جمالی و جلالی این استعارات توجه کرده و با انتساب زلف به کفر و عارض به ایمان نوشته است:

«زلف اشارت است به حجاب کیانی و مراتب جزئی و کلیه امکانی و عارض اشاره به

ظهور وجه باقی در عالم فانی... اگر به دهر و زمان یا به طبیعت یا سریان در اکوان محجوب شود و مؤثر از ورای صور اعیان اثبات نکند، کافر باشد از ممّر زلف و اگر نورالله مشاهده کند که ظهور مطلق در مراتب مقیده کرده است و تصدیق وجود و ظهور صانع کند، مؤمن باشد به سبب عارض که مستعار است از بهر ظهور کفر» (۷، صص ۹۹-۱۰۰)؛ برای آگاهی از تفسیرهای دیگر از استعارات اعضای بدن معشوق نیز رک: همان: ص ۱۰۴). همچنین در شرحی که بر گلشن راز دارد، زلف را به طور جامع و در عین حال موجز، این طور معنا می‌کند که «مراد از زلف، وجود اعتباری است که وجه وجود حقیقی را بر اهل وهم و خیال می‌پوشد یا مراد سلسله ممکنات است از عقل اول تا جوهر انسان و وجه شبه ستر این مراتب کثیره باشد وجود واحد را چنانچه زلف روی را» (۹، ص ۳۱۸). در واقع شاعر در اشارات خود، وجوه تناسبات زلف با عالم تعینات و کثرات را مورد نظر قرار داده است.

#### ۲. ۱. ۱. ۴. صورتگرایی وحدت وجودی

چنان که پیشتر گذشت، صورتگرایی شاه داعی، در سته او و هم در مقدمه برخی از رسائل او آشکار و مشخص است و علاوه بر آن، عشق‌گرایی وی نیز از خلال همین آثار پیداست. مثلاً شاه داعی در دیباچه رساله کُمیلیه ثانیه نگاشته است:

«حمد بی حد و ثنای بی عد حضرت احد قدیم و خداوند کریم راست، جلّ جلاله و عمّ نواله که تحمید و تمجید او سرمایه کاملان انسان است و تنزیه و تقدیس او پیرایه فریشتگان و قدسیان...» [۶، ص ۳۹].

و نیز آغاز رساله چهار مطلب او بدین شکل است:

«به نام بخشاینده ذات و بینش، آفریدگار آفرینش و درود آن حضرت بر محمد مصطفی و آل زبده اهل اختیار و گزینش» [۶، ص ۵۴].

البته شروع رسالات داعی غالباً نوعی صورتگرایی تقلیدی، منجمد، پر از تجنیس‌های تکراری و خالی از ابتکار است و نمی‌توان آن را در حد ادبی ممتازی در نظر گرفت.

از سوی دیگر شاه داعی در مثنوی‌هایش به سراغ تقلیدی از نظامی رفته و در این راه موفق‌تر از رسالاتش بوده است. عناوین و اوزان مثنوی‌های او منطبق بر خمسه نظامی گنجوی است. وی در این آثار که به ترتیب: المشاهد، گنج روان، چهار چمن، چهل صباح، چشمه زندگانی و عشق‌نامه نام دارد، ضمن صورتگرایی هنری، مفاهیم مکتب ابن عربی را با شیوه‌ای بدیع عرضه کرده است. شاه داعی در مثنوی المشاهد که بر وزن

مخزن الاسرار نظامی سروده شده، ذیل عناوین المشهد، موضوعاتی عرفانی نظیر طلب، تجرید، کشف و معرفت را مطرح کرده است. برای مثال وی درباره فیض اقدس و مقدس و ظهور آدم با اسلوبی نظامی وار سروده است:

«ای ز تو در فتنه و غوغا جهان گشته از امواج تو دریا جهان  
گنج تو از خویش چو برداشت بند این همه آشوب به عالم فکند  
لشکر اسماء تو بر هم زدند سگه به سلطانی آدم زدند»  
[۵، ج ۱، ص ۱۷].

چنین برمی آید که شاه داعی با اشاره به حدیث کنز مخفی، اسماء حق را به لشکر تشبیه کرده و خلقت آدم را با کنایه «سگه سلطانی زدن» توصیف کرده و بدین ترتیب با استفاده از صور بیانی، به حوزه صورتگرایی قدم نهاده است. نکته جالب دیگری که در هر مشهد به چشم می آید، سبک ادبی تلفیق قالب هاست؛ بدین معنا که در هر مشهد، پس از مثنوی، یک غزل در انتهای بخش آمده که نوعی جمع بندی مفاهیم مشهد در زبانی عاشقانه است. شاه داعی در مثنوی دوم به نام گنج روان نیز مقالاتی ده گانه در موضوع معرفت ذات، اسما و افعال حق و احوال و مقامات انسان نگاشته که آراسته به آلیگوری هایی صورت پردازانه است [رک: ۵، صص ۴۰-۸۳].

مثنوی های چهل صباح و چهار چمن شاه داعی، شاید صورت پردازانه ترین منظومه های وحدت وجودی در ادب فارسی باشد. شاه داعی در مثنوی چهل صباح که بر وزن لیلی و مجنون نظامی سروده شده، ذیل عناوین چهل گانه صباح، نظیر صباح التوبه، صباح التوجه، صباح الطلب، صباح المراقبه، صباح الهمه، صباح الترتک، صباح الموت، صباح التمکین و ... مفاهیم مکتب ابن عربی را تشریح کرده است. همه این صباح ها با عبارت «رو کرد صباح ...» آغاز می گردد و در آن ها با لحنی صورتگراییانه و شبیه به نظامی، مفهوم وحدت وجود و سرشتن گل انسان در چهل صبح به دست خداوند تبیین می شود. شاه داعی خود در آغاز این مثنوی سروده است:

«آن کس که سرشت ما ز گل کرد گل را به چهل صباح دل کرد پوست  
دل، آینه ظهور خود ساخت دل مظهر پاک نور خود ساخت  
فیاض لطایف نهانی فتاح خزاین معانی  
هستی ده نیستی دمام در صورت صدهزار عالم»  
[۵، ص ۸۴].



در همین ابیات نیز توجه به شکل در کلام شاه داعی حس می‌گردد. مثلاً اساس سرایش بیت سوم، محور موسیقایی موازنه است تا واژگان فیاض-فتاح، لطایف-خزاین و نهانی-معانی، با یگدیگر تسجیع برقرار سازند.

در مثنوی چهار چمن نیز شکل بدیعی از صورتگرایی وحدت وجودی دیده می‌شود. شاه داعی در این مثنوی که آن را بر وزن هفت‌پیکر نظامی سروده، از سفر شوق به چهار چمن یاد کرده که تصویرها و جان‌بخشی‌های آن تداعی‌کننده هنر نظامی است. در چمن اول، شوق با گل‌های منظور، خیری، زیبا، ارغوان، سوسن و رعنا دیدار کرده و از هرکدام جویای سرّ وجود گشته است و همه به عجز خود در این راه اعتراف کرده‌اند؛ مثلاً ارغوان در این باره به شوق گفته است:

«ارغوان گفت ای خجسته وصال من که هستم اسیر ظلّ و خیال  
در حقیقت چه باشدم تمییز وان گهی در حقیقت حق نیز»  
[۵، صص ۱۳۹-۱۴۰].

و به همین شکل شوق در هر چمن با گل‌های دیگری چون مشکین، خوش‌نظر، بوستان‌افروز، شقایق، بنفشه و ... دیدار کرده و همه از عجز خود برای وی سخن گفته‌اند تا در نهایت بلبل، شمه‌ای از این راز را بر وی آشکار ساخته و اندکی شوق را تسکین داده است:

«هیچ باقی نماند، باقی اوست نفس من می‌است و ساقی اوست  
شوق از او چون جواب خود بشنید باطنش از قلق بیارمید»  
[۵، ص ۱۸۲].

این منظومه به خوبی نشانه نگاه صورتگرایانه شاه داعی به انواع گل‌ها و گیاهان نیز هست و منبع خوبی جهت گیاه‌شناسی سنتی به حساب می‌آید. در مثنوی چشمه زندگانی هم موضوع وحدت در رشحات چندگانه و با اسلوب تلفیق قالب‌ها بیان شده و در دل مثنوی، ترجیع‌بندها و قصایدی وحدت وجودی گنجانده شده است [۵، صص ۱۸۴-۲۴۳].

و در مثنوی آخر؛ یعنی عشق‌نامه که پیشتر از آن سخن گفتیم شاه داعی اساساً به استقبال مولوی رفته و به موضوع تساوی عشق و وجود توجه کرده است. چنان‌که مفهوم عشق و رابطه عشق مجازی و حقیقی در این مثنوی چنین ترسیم شده است:

«حدیث عشق‌بازی سرسری نیست گمانی کز سخن‌ها می‌بری نیست

به حق آن‌ها که دُرّ عشق سفتند مجازی را در این ره وانگفتند  
 مجازی نیست جز صورت پرستی حقیقت بگذر از صورت که رستی  
 کسی کاندر مجازی پاک‌رو گشت حقیقت را مسلّم کرد و بگذشت  
 نگویم با تو زین پس از چه و چون بین در قصّه لیلی و مجنون  
 نه طبع من به دعوی این سخن گفت نظامی در کتاب خویشتن گفت»  
 [رک: ۵، صص ۲۴۷-۲۵۹؛ نیز رک: ۸، ص ۷۴].

چنان‌که می‌بینیم لحن شاه داعی از لحاظ هنری فروتر از نظامی به نظر می‌رسد، زیرا وی از جهتی خود را مقلّد مطلق نظامی انگاشته و یقیناً از جهت صورتگرایی هنری به پای وی نرسیده و از جهت دیگر نیز به دلیل غلبه معنای عرفانی در آثار شاه داعی، توجه به صورت‌پردازی هنری، حتی در مثنوی‌های عاشقانه وی در درجه دوم قرار گرفته است. بنابراین شاه داعی شیرازی با نوشتن آثار مذکور، برای گسترش تلفیق‌گرایی و جمع میان جریان‌های پیشین با محوریت عرفان محیی‌الدینی تلاش شایانی کرده است.

### ۳. شروع شاه داعی

#### ۳.۱. تأملاتی در شرح شاه داعی بر گلشن راز شبستری

داعی شیرازی در شرح خود بر گلشن راز مفاهیم کلیدی مکتب ابن عربی را بسط داده است. معنی وصال در نظرگاه شبستری، چیزی جز تصحیح خیال و پرده برداشتن از دیدگان فرد نیست. این الفاظ در حقیقت از روی ناگزیری و جهت تشبیه انتخاب شده و الاگیری در عالم نیست که وصال و اتحادی در کار باشد:

«وصال این جایگه رفع خیال است چو غیر از پیش برخیزد وصال است  
 خیال از پیش برخیزد به یکبار نماند غیر حق در دار دیّار»  
 [۵، ص ۱۰۰].

بنابراین فنا از نظر شیخ محمود، رویت وجود مطلق در همه ارکان هستی است و همان‌گونه که شاه داعی در تفسیر کلام شیخ محمود نوشته است، باید اذعان داشت که این اصطلاح در سخنان شبستری، «اشارت است به قطع نظر از مغایرتی که میان واجب و ممکن از روی اعتبار هست و رفع تعینات متکثره وجودی از نظر توحیدبین موحد» [۸، ص ۱۹۱]؛ یعنی همه عالم چون تعیناتی اعتباری است که تنها حقیقت‌بینان، باطن آن را مشاهده می‌کنند. باطنی که در آن اساساً ممکنی وجود ندارد و هر چه هست، واجب-الوجود است.

همچنین شبستری برخی ویژگی‌های زلف را با مشخصات کثرات تطبیق داده است؛ از نظر وی، دو تا بودن زلف اشاره به زوجیت در تمامی وجوه تعینات مانند ملک و ملکوت، غیب و شهادت و ... و بریدن و چیدن سر زلف نشانه از کاستن کثرات (مرگ و خروج آن‌ها از عالم تعینات) است. وی در این باره سروده:

«اگر بریده شد زلفش چه غم بود که گر شب کم شد اندر روز افزود  
چو دام فتنه می‌شد چنبر او به شوخی باز کرد از تن سر او»  
[۱۰، ص ۵۸۱].

بی‌جان بودن زلف نیز از نگاه شیخ محمود، حاکی از مجازی و سایه بودن تعینات است. شاه داعی شیرازی در شرح خود بر گلشن راز از این ویژگی زلف به‌طور موجز چنین رمزگشایی کرده است: «مراد از زلف، وجود اعتباری است که وجه وجود حقیقی را بر اهل وهم و خیال می‌پوشد یا مراد سلسلهٔ ممکنات است از عقل اول تا جوهر انسان» [۸، ص ۳۱۸]. در کتب مختلف متصوفه و تعریف‌نامه‌های اصطلاحات عرفانی، از زلف تفسیرهای گوناگونی شده که گاه نزدیک به کاربردهای ابن‌عربی از این واژه، به نظر می‌رسد.

زلف را به اوامر و نواهی الهی یا غیب هویت یا مراتب صفات قهریه تعبیر نموده‌اند و همچنین پیچ زلف را به اصول حقایق و معارف تفسیر کرده‌اند. بدین ترتیب، منظور از تعینات که زلف، نمایندهٔ آن است، همهٔ مراتب از حضرت الهیت گرفته تا مرتبهٔ حس و شهادت را شامل می‌گردد. در واقع زلف یار همچون کمندی است که در تمامی مراتب افکنده شده است. گرفتاری فطری کثرات در دام ذات احدیت، موجب شده این اسارت نه مایهٔ دلتنگی که موجب قرار و خشنودی آن کثرات باشد.

به‌طور کلی، مفاهیم تشریح شده در معنی لفظ زلف را می‌توان به سه بخش کلی که همه زیر مجموعهٔ معنای اصلی (کثرات) هستند، تقسیم کرد: ۱. کثرات و تعینات؛ ۲. تجلی و تعین جمال و جلال؛ ۳. طرق و منازل سلوک و کمند دل‌ها و جان‌ها. چنان‌که دیدیم شیخ محمود و شارحان گلشن راز این استعاره را به خوبی تبیین کرده و با توجه به ویژگی‌های اساسی آن، معانی کاربردی‌اش را توجیه نموده‌اند. این طرز کاربرد استعاری و رمزی کاملاً منطبق بر آثار شیخ اکبر است و از تعمیم صفات بارز یک پدیده به اسم آن حکایت دارد؛ شبستری خود در گلشن، از اصطلاح اعیان ثابته استفاده نکرده است؛ اما لاهیجی و دیگر شارحان به تفسیر گستردهٔ این اصطلاح در اثر شبستری روی آورده‌اند و هریک از ایشان با به کارگیری تعبیرهای مترادفی از اعیان ثابته، به تبیین این اصطلاح

پرداخته‌اند؛ مثلاً صاین‌الدین ترکه در این راستا از تعبیر «عدم مضاف» بهره برده [رک: ۱، صص ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۹۰] و شاه داعی علاوه بر آن از اصطلاح «ماهیت» نیز استفاده کرده [۸، صص ۲۳۷، ۳۱۴، ۳۳۹، ۳۵۱] و لاهیجی علاوه بر همه این‌ها اصطلاح «اعیان ثابته» را هم به کار برده است [رک: ۱۲، صص ۱۲۷، ۱۳۰، ۲۲۵، ۳۶۳-۳۶۷، ۴۱۸، ۴۳۹، ۵۴۵]. به‌طور کلی در میان شروح، شرح لاهیجی مفصل‌ترین توضیحات دربارهٔ اعیان ثابته را دربردارد و در شرح شاه داعی کمترین توجه به این بحث شده است.

### ۳.۲. تأملاتی در شرح شاه داعی بر رباعیات حمویه

شاه داعی در تأویل برخی استعارات عاشقانهٔ رباعیات سعدالدین حمویه نیز کوشیده است. کلام رمزگونهٔ سعدالدین در موضوعات عاشقانه، رنگ و بوی عرفان جریان عشق‌گرا را از آن زدوده و تفاسیر و تأویلات شارحان نیز رموز اثر او را به خوبی بر میزان افکار ابن-عربی عرضه کرده است. برای مثال، به این رباعی حمویه و شرح شاه داعی بر آن توجه کنید:

«دل دوش همه شب در جانان می‌زد  
دانی که چه بود؟ نقطه بر جان می‌زد  
با او همه شب سواد حرف از طرفی  
رکن ابدی بر رخ ارکان می‌زد»  
و شاه داعی در تفسیر آن نوشته است: «دل دوش همه شب در جانان می‌زد؛ مشاهدهٔ علمی احاطی می‌خواست. دانی که چه بود نقطه بر جان می‌زد؛ از منشأ نقطه استنباط بسایط حروف می‌کرد. با او همه شب سواد حرف از طرفی؛ صور حروف بسیط از جهت حصول معانی تقاضای ترکیب می‌کردند. رکن ابدی بر رخ ارکان می‌زد؛ و به آن تقاضا مسمیات که ارکان ابدی اند با اسماء که بیّنات و زُبرند نسبت می‌یافتند به وصفی خاص تا مقصود حاصل می‌شد» [۷، ص ۹۰].

استعارات رمزاندیشانهٔ حمویه به حرف الف منتهی نشده، بلکه سعدالدین به همهٔ حروف در رمزاندیشی‌های خود توجه داشته است. مثلاً وی در تحلیل چگونگی پیوند «الف» به «باء» و ظهور خلقت از اطلاق به تعین نوشته است: «پس الف به باء آمد تا بانی در بنا پیدا شود و عرض ارض الف در فرض باء پدید آید» [۷، ص ۵۹]. البته این استعارات، بوی وحدت وجود و تبیین قوس نزول و صعود دارد، اما به حدی رمزی است که توضیح روشن آن دشوار است:

«چون شکل به غایت برسد، لام شود چون وسوسهٔ نفس که الهام شود

هر خاص که خاص ماست گمنام شود چون آیت گشت، آن گهی عام شود» [۷، ص ۴۲].

بنابراین، دنیای وحدت، جهان گمنامی است و همه خواص در آن به آیتی عام تبدیل می‌گردند. در این عالم بی‌رنگی، و سوسه نفس چون الهام ربّانی، پاک و بی‌تعیّن می‌شود؛ مانند خطوط و اشکال که چون به انتها می‌رسند، به دایره‌ای صاحب وحدت یا همان لام مبدّل می‌گردند. درباره همین رباعی شاه داعی شیرازی تفسیری ارائه داده که رمزهای آن را تا حدی آشکار ساخته؛ چنان که نوشته است: «فی الجملة رمزی گفته شود: مشکل تا به غایت خود نرسیده که حرف آخر او حاصل شود، شک است و چون حرف آخر شکل که «لام» است حاصل شد، شک به حصول «لام» زایل شد و «لام» جزوی از علم است بلکه به اعتبار اطلاق جزو وارده به کلّ علم است. پس فرموده باشد که چون علم حاصل شد، شک زایل گشت» [۷، ص ۹۷].

البته این مفهوم با تفسیر شاه داعی، دال بر وحدت وجود نیست، اما شیوه تأویلی آن، یادآور بازی ابن عربی با حروف، جهت اثبات مدّعی خود است. شیخ سعدالدین حتی به مصوّت‌های زبان نیز نگاهی رمزاندیشانه داشته؛ چنان که نوشته است: «بدان که فتحه اشارت است به الله و کسره به اله و ضمه به أمّ الکتاب» [۴، ص ۵۸].

در بیان شاعرانه حمویه، عارف همواره در توحید مستغرق است و در نگاه او موجودی غیر از حق در جهان وجود ندارد:

«در هرچه نظر کنم تو را بینم من در دیده من تویی که را بینم من  
جز از تو که باشد و که را بینم من کی باشد و گر بود چرا بینم من»  
شاه داعی شیرازی در بازگشایی رموز این رباعی بر مذاق عرفان ابن عربی نوشته است: «در این رباعی از بسط ظهور وجود مطلق خبر می‌دهد در مراتب وجودی و شهودی، تا وهم آن نشود که مگر مظاهر نه عین اویند؛ یا اگر گیرند، وجود حقیقی دارند یا داشته‌اند و بر فرض محال که غیر وجودی حقیقی بودی، عاشق را سزاوار نیست که دیده او به وجود غیر معشوق منتهی گردد» [۷، ص ۸۶].

نورالله شوشتری سعی کرده است حمویه را شیعه معرفی کند و حواله حلّ اسرار کتاب‌های حمویه به حضرت صاحب‌الزمان نموده است [رک: ۱۶، ص ۴۲]. داعی شیرازی نیز از برخی رباعیات حمویه تفسیر شیعی ارائه داده است. مثلاً به این رباعی و تفسیر شاه داعی بر آن توجه کنید:

«وقت است که یار ما به بستان آید سلطان جمال او به میدان آید پیدا و نهان در دل و در جان آید کفر همه کافران به ایمان آید» در این رباعی اشارت است به ظهور ختم ولایت که مهدی است و در آن هنگام عالم بستان باشد و جمال او را سلطان گفته است» [۷، ص ۹۴].

حمویه، تصریحی به شیعی بودن خود ندارد و شارحان شیعی او سعی در تفسیر موضوعات کلیدی مکتب ابن عربی مثل ولایت در دایره تفکر شیعه کرده‌اند. شیخ داعی شیرازی نیز در شرح بر رباعیات حمویه، موارد مبهم در خصوص خاتم ولایت را شیعی تفسیر کرده. وی اشارات استعاری حمویه در این زمینه را غالباً به امام معصوم (ع) برگردانده است. البته او نیز از دامنه اعتقادات حمویه بیش از این سخن نگفته و در تحلیل این که منظور سعدالدین از خاتم ولایت، حضرت مهدی (ع) یا حضرت علی (ع) است، در برخی موارد، سکوت پیشه کرده است [۷، ص ۸۱].

### نتیجه‌گیری

شاه داعی شیرازی از اوج‌دهندگان تلفیق‌گرایی عرفانی در قرن نهم هجری بوده است. او از جهتی خود شاعر منظومه‌های صورت‌نگرایانه است که به پیروی از خمسه نظامی و در قالب مثنوی‌های شش‌گانه‌ای مشهور به سته داعی سروده و از جهت دیگر به نگارش و سرایش رسائل و اشعار ادیبانه استدلالی و استعاری پرداخته است؛ چنان‌که شانزده رساله او در این زمینه نگارش یافته و از سوی دیگر بر کتب جریان‌های مختلف پیشین (قبل و بعد از ابن عربی) شرح نوشته و سعی در هماهنگ‌سازی آن‌ها داشته است؛ چنان‌که شروع وی بر آثار مولانا (چهره شاخص جریان معناگرایی عاشقانه پیش از ابن عربی)، حمویه و شبستری (چهره‌های شاخص جریان معناگرایی استدلالی-استعاری) همه با رویکردی وحدت وجودی و عاشقانه نوشته شده است.

### منابع

- [۱]. ابن‌ترکه، علی بن محمد (۱۳۷۵). شرح گلشن راز، تصحیح: دکتر کاظم دزفولیان، تهران، آفرینش.
- [۲]. ابن عربی، محیی‌الدین (۴). الفتوحات المکیه. بیروت، دار صادر.
- [۳]. بیدهندی، محمد (۱۳۸۳). «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، نامه مفید، قم، دانشگاه مفید، شماره ۴۱، صص ۵۴-۳۹.
- [۴]. حمویه، سعدالدین (۱۳۸۹). المصباح فی التصوف. تصحیح: نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، مولی.

- [۵]. دادبه، اصغر؛ داوودی‌پور، غلامرضا (۱۳۹۲). «از دریا تا خورشید»، فصلنامه زبان و ادب فارسی (ادب عرفان)، بهار ۱۳۹۲، شماره ۱۴، ص ۱۳۶.
- [۶]. داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود (۱۳۳۹). کلیات شاه داعی شیرازی مشتمل بر مثنوی‌های شش گانه و دیوان‌های سه گانه. به کوشش: محمد دبیرسیاقی، جلد ۲، تهران، کانون معرفت.
- [۷]. ----- (۱۳۴۰). شانزده رساله از شاه داعی شیرازی، به کوشش: محمد دبیرسیاقی، تهران، موسسه مطبوعاتی علمی.
- [۸]. ----- (۱۳۶۵). «جواهرالکنوز؛ شرح داعی شیرازی بر رباعیات سعدالدین حمویه». تصحیح: نجیب مایل هروی، معارف، شماره ۳، آذر-اسفند، صص ۵۷۴-۶۰۵.
- [۹]. ----- (۱۳۷۷). نسایم گلشن (شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری). به کوشش: پرویز عباسی داکانی، تهران، الهام.
- [۱۰]. دانشنامه جهان اسلام، به کوشش بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، نشر بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ذیل حرف ی.
- [۱۱]. شبستری، شیخ محمود بن عبدالکریم (۱۳۱۷). مجموعه عوارف‌المعارف (شامل رسالات حق‌الیقین، مرآت‌المحققین و مراتب‌العارفین شبستری به انضمام ترجیع‌بند هاتف، ترجیع‌بند عراقی، ترجیع‌بند و غزلیات نعمت‌الله ولی، جامع‌الاسرار و رسائلی دیگر از نورعلیشاه). شیراز، کتابفروشی جهان‌نما.
- [۱۲]. ----- (۱۳۸۲). متن و شرح گلشن راز بر اساس قدیمی‌ترین و مهم‌ترین شروح. به کوشش: کاظم درفولیان، تهران، طلایه.
- [۱۳]. کاکایی، قاسم (۱۳۸۰). «قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن عربی». بینات، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، شماره ۳۲، صص ۸۶-۱۰۷.
- [۱۴]. ----- (۱۳۸۹). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران، هرمس.
- [۱۵]. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷). مفاتیح‌الاعجاز (شرح گلشن راز). به کوشش: علیقلی محمودی بختیاری، تهران، علم.
- [۱۶]. مایل هروی، نجیب (۱۳۶۵). «جواهرالکنوز؛ شرح داعی شیرازی بر رباعیات سعدالدین حمویه». معارف، شماره ۳، آذر-اسفند، صص ۵۷۴-۶۰۵.
- [۱۷]. مؤید شیرازی، جعفر (۱۳۵۷). «مثلثات سعدی حافظ و شاه داعی». یغما، شماره ۳۶۲.
- [۱۸]. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). سه حکیم مسلمان. ترجمه: احمد آرام، تهران، امیرکبیر.
- [۱۹]. نفیسی، سعید (۱۳۲۴). «احوال بزرگان: سعدالدین حمویی». یادگار، شماره ۱۰، خرداد، صص ۳۵-۵۰.
- [۲۰]. یشربی، سیدیحیی (۱۳۷۴). عرفان نظری. قم، دفتر تبلیغات اسلامی.