

بازتاب اندیشه هستی‌شناختی ابن عربی در گلشن راز شیخ محمود شبستری

مسروره مختاری^۱

حسین آریان^۲

چکیده

شکل‌گیری مکتب ابن عربی در قرن هفتم تحول عظیمی در مبانی عرفان نظری ایجاد کرد. جهان‌بینی هستی‌شناسانه ابن عربی بر دو پایه: «خداوند» و «انسان» استوار است. شارحان نظریه‌های ابن عربی نقش مهمی در گسترش اندیشه‌های وی داشته‌اند. بزرگانی چون «شیخ محمود شبستری» به موازات عرفان عملی، در گسترش نظریه‌های ابن عربی همت گماشته‌اند. جستار حاضر بازتاب جهان‌بینی هستی‌شناسانه ابن عربی را در مثنوی گلشن راز با رویکرد تحلیلی - توصیفی، حول سه محور اساسی: «خداشناسی»، «انسان‌شناسی»، و «وحدت شخصی وجود»، مطالعه کرده‌است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که در اندیشه شبستری تجلی نقش مهمی در انبساط و تفصیل وجود بر عهده دارد. رابطه خدا و هستی، رابطه ظاهر و مظهر است. «انسان کامل» در میان مظاهر کونین، آیین تمام معانی اسماء و صفات حق، نسخه کامل کائنات و «کلمه فاصله جامعه» است. شیخ محمود مانند ابن عربی حقیقت محمدی را اولین حقیقت ظاهر، مبدأ ظهور عالم و صورت اعظم و جامع اله، نقطه پایان ولایت و مظهر انسان کامل می‌داند که با ظهور او جمیع اسرار و حقایق اله آشکار می‌شود. به اعتقاد وی شناخت انسان کامل، نیل به مراتب دیگر از معرفت را تسأل می‌کند، و معرفت هستی با تکیه بر اندیشه وحدت وجود، و با استمداد از نیروی کشف و شهود، نیل به معرفت خداوند را امکان پذیر می‌سازد؛ اما تقدم و تأخر ذاتی بین ذات خداوند و تجلیات و تفرّدات او، و مطلقیت خداوند و محدودیت تفرّدات، مانع از شناخت ذات احدیت است.

کلمات کلیدی: ابن عربی، گلشن راز، شیخ محمود شبستری، خدا، انسان، جهان.

mmokhtari@uma.ac.ir

^۱ - استادیار دانشگاه محقق اردبیلی، گروه زبان و ادبیات فارسی، نویسنده مسئول

arian.amir20@yahoo.com

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۸

۱- مقدمه

عرفان اسلامی - ایرانی از آغاز شکل‌گیری تاکنون به لحاظ مبانی فکری، رویکرد، اهداف و مشرب‌های فکری تحولات گوناگونی به خود دیده‌است. اهل طریقت از همان سده‌های نخستین در روش و طریقه سلوک باهم متفاوت بودند. عرفان اسلامی با زهد آغاز شد، سپس صوفی‌گیری و رواج تصوف پیش‌آمد و مشایخ تصوف، به شیوه‌های مختلف برای اثبات حقانیت خود و دفاع از تصوف و عرفان و همچنین، تعلیم اصول و مبانی فکری و اشاعه عقاید خویش در نگارش رساله‌هایی همت گماشتند. با ظهور ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ ه. ق.) تحول چشمگیری در مبانی عرفان نظری به‌وجود آمد. در اهمیت این تحول همین بس که در یک نوع تقسیم بندی، عرفان اسلامی را به عرفان قبل از ابن‌عربی و بعد از ابن‌عربی تقسیم کرده‌اند. با ظهور و گسترش افکار و اندیشه‌های ابن‌عربی، عرفان و تصوف به صورت علمی و فلسفی بروز و ظهور پیدا کرد و اصول و مبانی عرفانی در قالب فلسفی ارائه شد. البته، این دگرگونی به‌طور کلی منجر به ترک سلوک و شیوه متصوفه‌ای که در چهارچوب عرفان عملی و اصطلاحاً سلسله‌ای طی طریق می‌کردند، نشد.

۱-۱- بیان مسأله

تغییر و تحولی که از قرن ششم در مبانی عرفانی شروع شده بود، در سده هفتم هجری، به شکل بنیادین و عمیق، مبانی عرفانی را دستخوش تغییر و دگرگونی کرد. شکل‌گیری مکتب ابن‌عربی مهم‌ترین و اساسی‌ترین عامل این تحولات به شمار می‌رود. طبق نظر ابن‌عربی، جهان هستی در نتیجه تجلیات شهودی - وجودی حق (فیض مقدس) ایجاد شده است. (قیصری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵) بنابراین همه عالم، مظاهر تجلیات اسما و صفات حق است. کمال وجودی انسان و نیل به مرتبه «انسان کامل» از طریق تقویت قلمرو درونی او محقق می‌شود و معرفت خداوند به واسطه معرفت انسان، و معرفت انسان از طریق معرفت هستی امکان‌پذیر است. از آن‌جا که مفهوم معرفت و انواع و مراتب آن با جهان‌بینی عرفانی و مشرب فکری عرفا، ارتباط تنگاتنگی دارد، در این جستار، دیدگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی و بازتاب آن در اثر یکی از مبلغان اندیشه ابن‌عربی (گلشن راز شیخ محمود شبستری)، در سه محور کلان هستی-شناختی (خداشناسی، انسان‌شناسی، و وحدت شخصی وجود) بررسی می‌شود.

گلشن راز از کتاب‌های معروف عرفانی است که شروح بسیاری بر آن نوشته شده‌است. این اثر که در پاسخ سؤالات امیر حسینی هروی سروده شده‌است، شاهد صادقی بر مقام دانش و بینش،

عمق اندیشه، ظرافت طبع و دقت نظر شیخ محمود شبستری است. «در این اثر، شاعر غالباً تحت تأثیر حکمت «ابن عربی» و شیوه شعر «عطار» و «مولانا» بوده و مسائل عرفانی را توأم با تمثیلات و حکایات مناسب بیان نموده است.» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵). وی ضمن پاسخ به سؤالات، درباره مسائل گوناگون عرفانی و فلسفی بحث کرده و با بیانی دقیق و شاعرانه، نظریه وحدت وجود و نتایج آن را توضیح داده است. تلاش ناظم بر آن بوده است تا معقول و منقول را به هم نزدیک کند و بحث عقلی را بر مبنای تجارب روحی، سیر معنوی و معارف ذوقی کشف و استوار سازد.^۳ در این اثر، آرای رسمی صوفیه درباره موضوعات گوناگونی چون فکر، نفس، معرفت، کثرت و وحدت عوالم وجود، مراتب وجود، سیر و سلوک، قرب و بعد نسبت به خدا و تکامل نفس به زبان شعر بیان شده است (لوپزن، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

۱-۲- پیشینه پژوهش

درباره مثنوی گلشن راز، کارهای پژوهش متعددی در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله انجام یافته است، اما درباره این اثر، با لحاظ کردن بازتاب اندیشه هستی‌شناختی ابن عربی، تا آن جا که جست‌وجو شد، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. با این وجود، از میان پژوهش‌های صورت گرفته، دو مقاله زیر حائز توجه است:

۱. مقاله‌ای با عنوان: «شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز»، در فصلنامه علمی و پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، در شماره ۸، سال ۱۳۹۱ منتشر شده است. نویسنده مقاله (مالک شجاعی) اندیشه وحدت وجود را در پاسخ‌های شیخ محمود شبستری - بدون اشاره به مباحث هستی‌شناسی و مراتب وجود بررسی کرده است.
۲. مقاله‌ای دیگر با عنوان: «معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز شیخ محمود شبستری» در فصلنامه علمی و عمومی زبان و ادب فارسی ادب و عرفان، منتشر شده است. نگارندگان (رجب توحیدیان و هادی خدیور) در این مقاله به مقایسه معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز پرداخته‌اند. این مقاله، ضمن تبیین تفاوت «عقل عقل» از «عقل جزوی»، ناکارآمدی استدلال‌های اهل استدلال را از ادراک سرّ وحدت مورد تأکید قرار داده است.

۲- عرفان، عارف و معرفت در دیدگاه ابن عربی و گلشن راز

عرفان اسلامی، در حقیقت یک نحله معرفتی و به معنی معرفت و شناخت است، و تمام آموزه‌های عرفانی در خدمت همین هدف اساسی است. «معرفت» عرفا، دانشی رازگونه است که

با دیگر علوم اکتسابی و دانش‌های رایج که بتوان به کمک واژه‌ها و عبارت‌ها از آن تعبیرهایی ارائه داد، تفاوت دارد. معرفت عرفانی، شناختی است که در نتیجهٔ وصال به مدارج عرفانی حاصل می‌آید و از معانی ماورایی و عالمی خارج از حیطهٔ جهان مادی سخن می‌گوید. «بر زبان علماء، معرفت علم بود و هرکه به خدای عالم بود، عارف بود و هرکه عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه، معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او.» (قشیری، ۱۳۸۸، ص ۵۴۰) نقل است که رویم گفت: «العارفُ مرآتٌ مَنْ نَظَرَ فِيهَا تَجَلَّى المولاه»، یعنی عارف، آینه‌ای است که هر کس در آن بنگرد سرورش بر وی تجلی کند. (میبدی، ۱۳۴۴، ص ۷۷۸) خداوند متعال در قرآن کریم، هدف از آفرینش را، معرفت یا شناخت حق معرفتی کرده‌اند: «و ما خلقتُ الجنَّ و الإنسَ الا ليعبدون». (قرآن کریم، ۵۱/۵۶) از حضرت حسین بن علی (ع) روایت شده است که فرموده‌اند: «ایها الناس! ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه». ای مردم! خدا مردم را نیافرید مگر آنکه او را بشناسند و چون بشناسند عبادتش کنند.» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۵، ص ۳۱۲)

عارف عنصر حقیقت را در دین می‌بیند، اما معرفتش از دین یا هر گونه معارف انسانی دیگر ناشی نمی‌شود. معرفت او کاملاً به صفات الهی مربوط است و خداوند خود، معرفت بر صفات را به اولیایی که به تفکر و تأمل وی همت می‌گمارد عطا می‌فرماید. در کتاب *اصطلاحات/الصوفیة* می‌خوانیم: «العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود». عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسما و افعال خود را به وی نشان داده است، بنابراین معرفت، حالی است که از پی شهود برمی‌آید» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴). در بیان شبستری، عارف واقعی کسی است که همهٔ هستی و وجود مجازی خود را در برابر خدا دربارد و به این ترتیب دل خود را از همهٔ کدورت‌های دنیوی و غیریت مصفی گرداند. در این صورت است که می‌تواند به سر وحدت حق آگاهی یابد و مشاهده جمال حق نماید؛ و تنها اوست که به وحدت با پروردگار نائل می‌شود و حقیقت وحدت را در می‌یابد. از این رو اطلاق عارف بر کسی می‌نماید که داند به غیر از حق موجود حقیقی نیست:

دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او را در شهود است
به جز هست حقیقی هست شناخت	و یا هستی که هست پاک در باخت
وجود تو همه خار است و خاشاک	برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانهٔ دل را فرو روب	مهیا کن مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شدی او اندر آید	به تو بی تو جمال خود نماید

ز هستی تا بود باقی برو شین نیابد علم عارف صورت عین»
(شبستری، ۱۳۸۶، ص ۶۲)

اگر عارف بعد از رهایی از اوصاف بهیمی و شیطانی و گذر از مراتب فرشتگان و کروبیان در منزل پایان، غبار غیر از خویش بیفشاند، به حریم وحدت راه می‌یابد، و در آن صورت:
نماند در میانه هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز
(همان، ص ۶۲)

۳- مراتب وجود از دیدگاه ابن عربی و بازتاب آن در گلشن راز

ابن عربی مطابق با آنچه در فصوص/الحکم تقریر کرده‌است، برای وجود مراتبی قایل است؛ وی در «فص شعیبی» در باب تجلی الهی می‌گوید، «ان لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة.» (ابن عربی، ۱۴۰۰هـ، ص ۱۲۰). در آغاز کتاب فصوص (فص آدمی) می‌گوید: «والقابل لایکون الامن فیضه الأقدس.» (همان، ص ۴۹). طرح چنین مباحثی سبب شد که پیروان ابن عربی و شارحان آثار او درباره نظریه خلقت و جهان‌بینی هستی‌شناسانه ابن عربی قلم‌فرسایی کنند و شروح متعددی بر آثار وی بنویسند. طبق شروح موجود، ابن عربی سراسر هستی را به پنج بخش یا پنج عالم تقسیم می‌کند، و هر بخش فروتر را مظهر یا آئینه بخش فراتر می‌داند. به اعتقاد ابن عربی، کل عالم هستی مراتب ظهور و آئینه حق هستند. مرتبه اول وجود، حقیقت نهایی وجود مطلق است که سرآغاز و منشأ تمام آفرینش‌ها و مراتب وجود است. وی معتقد است «وجود به عنوان واقعیت، و نه به عنوان مفهوم، همان ذات واقعیت (حقیقت) نهایی است. این واقعیت نهایی «الله» است» (العطّاس، ۱۳۷۵، ص ۲۲). این مرتبه، دارای دو وجه باطنی (درونی) و ظاهری (بیرونی) است. وجه باطنی پایه و اساس وجود است و فقط برای خود خداوند شناخته شده‌است. این مرتبه همان ذاتی است که در حدیث قدسی به عنوان «مه و ابر تاریک» (العماء) و «گنج پنهان» (کنز مخفی) به آن اشاره شده‌است. وجه بیرونی و خود آشکارکننده (الظاهر) از خود آگاه یا حب شناخته‌شدن نشأت می‌گیرد. این مرحله ظهور و بسط هستی‌شناختی، تحت تأثیر مقدس‌ترین افاضه وجود (الفیض الأقدس) است که هم تجلیات فعال و واجب و هم تجلیات و ظهورات انفعالی، و ممکن و آفریدگی را دارد. این است دومین مرتبه وجود و آن نخستین مرتبه همه ظهورات است. (همان، ص ۲۷-۲۴).

در مراتب دوم و سوم - تعینات که در حقیقت مراتب دوم و سوم وجود است - خداوند با اسما و صفات ال‌هت خود متجلی می‌شود. در این مراتب حقیقت نهایی، در صور اسماء و صفات (اعیان ثابتة) - که واقعیات و حقایق علم الهی هستند و در درجات پایین‌تر هستی‌شناختی به فعلیت می‌رسند - متجلی می‌شود. تعینات اول تا سوم، درجات و مراتب وحدت هستند. هرکدام از این مراتب مانند مراتب نخستین، دارای وجوه باطنی و خارجی هستند. در مرحله وجه خارجی مرتبه چهارم (اعیان) فیض مقدس رخ می‌نماید. وجه باطنی اعیان ثابتة، تعینات فعال همه ممکنات، و وجه خارجی اعیان، تمام تجلیات انفعالی و آفریدگی وجود مطلق را دارا هستند. مرتبه پنجم وجود، تجلی و ظهور تفصیلی مرتبه چهارم و قلمرو دنیای تجربی و محسوسات است (ر. ک: همان، ۳۲-۳۸ص).

شبستری - که از مبلغان نظریه‌های ابن عربی است - ضمن تأییدپذیری از اندیشه ابن عربی، به عوالم پنج‌گانه: «ذات»، «صفات»، «ملکوت» یا «ارواح»، «ملک» و «ناسوت» باور دارد. به تعبیر «لاهیجی» از این پنج عالم، سه عالم داخل «غیب» و دو عالم آخر، داخل «شهادت» اند. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴). بر این اساس می‌گوید:

کدام است آن جهان کو نیست پیدا که یک روزش بد یک سال اینجا
همین نبود جهان آخر که دیدی نه ما لا تبصرون آخر شنیدی
بیا بنما که جابلقا کدام است جهان شهر جابلسا چه نام است؟

(شبستری، پیشین، ابیات ۱۷۰-۱۶۷)

۳-۱- خدانشناسی در دیدگاه ابن عربی و گلشن راز

پیش از ابن عربی عرفای متقدم زمینه را برای بسط و تدوین نظریه وحدت وجود فراهم کرده بودند، اما قول به وحدت وجود، اساس تعالیم عرفانی ابن عربی است و مبتنی بر این فکر است که هستی حقیقی تنها از آن ذات حضرت حق، و وجود حقیقی تنها وجود خداوند است. بنابراین، هر آنچه به صورت ماسوی‌الله ظاهر می‌شود، چیزی جز جلوه و سایه آن وجود مطلق و حقیقت متعالی نیست. «أن الممكنات علی أصلها من العدم، و لیس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما ء علیه الممكنات فی أنفسها و أعیانها» (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ ق، ص ۹۶). به اعتقاد وی نمی‌توان به دو وجود جداگانه، یکی خالق و یکی مخلوق قائل بود، بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند، خلق است و از وجه دیگر حق است و بین آن دو وجه تباین و تغایری ذاتی نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۷۸). در *فصوص الحکم* (فص یوسف)،

وجود همه عالم را چون خیال می‌داند: «و اذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خیال و كل ما تدركه مما تقول ليس انا أى جميع العالم خیال فالوجود الكونى كله خیال فى وجود الحق انما الله خاصه» (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ ق، ص ۱۰۴).

به اعتقاد شبستری نیز، حقیقت وجود، یک چیز است. نکته بسیار مهم در نحوه تبیین اندیشه شبستری از وحدت این است که «فهم وحدت وجود را به حوزه خیال می‌برد؛ به گونه‌ای که از بیان او می‌توان استنباط کرد که چون کثرات عالم، خیالی است، با عبور از لایه‌های این کثرات به مدد قوه خیال است که می‌توان به باطن آن‌ها که وحدت حقیقت هستی است راه یافت» (حکمت، ۱۳۸۹، ۱۳۲-۱۳۳).

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است
(شبستری ۱۳۸۶، بیت ۴۷۰)

اجل چون در رسد در چرخ و انجم	شود هستی همه در نیستی گم
چو موجی برزند گردد جهان طمس	یقین گردد کأن لم تغن بالأمس
خیال از پیش برخیزد به یکبار	نماند غیر حق در دار دیار
تو را قربی شود آن لحظه حاصل	شوی تو بی تویی با دوست حاصل
وصال این جایگه رفع خیال است	خیال از پیش برخیزد وصال است

(همان، بیت ۵۰۷-۵۰۳)

«یعنی چون هستی واجب است که به صورت عالم متجلی و ظاهر است و غیر حق دائماً عدم است. پس هر آینه وجود عالم که می‌گویند، نمود بی‌بود باشد؛ مانند صور خیالی که حقیقتی ندارند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۰). طبق اندیشه ابن عربی نیز، وجود مطلق که همانند واقعیتی هستی‌شناختی در جهان خارج است، حقیقتی نامکشوف است که آن‌چنان که شایسته است شناسای هیچ‌کس نبوده است. این وجود مطلق - همان‌طور که در بحث مراتب وجود بیان شد - از طریق نخستین مراتب تجلی (خودآشکارسازی) بر خود آشکار می‌شود، اما وجود مطلق و ذات احدیت، علیرغم اختفای مطلق، به حکم «كنت كزراً لم أعرف فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت اليهم فعرفوني» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۲، ۲۳۲ و ۳۲۲؛ ج ۳، ص ۲۶۷؛ ج ۴، ص ۴۲۸). میل به آشکار شدن دارد. به اعتقاد ابن عربی جهان هستی تجلی‌گاه اسمای حسناى خداوند است. وی معتقد است که نحوه خلقت عالم، محصول سه حبّ یا اقتضا است: ۱. حبّ

حق نسبت به شناخته‌شدن؛ یعنی اظهار کمالات نهان خود که به واسطهٔ خلق جهان آشکار می‌شود. ۲. حبّ اسما نسبت به ظهور لوازم آن‌ها (اعیان ثابته) در عالم علم الهی و نیز عین خارجی. ۳. حبّ اعیان ثابته نسبت به انتقال به عالم خارج، یعنی خویش را همان‌طور که در عالم ثبوت‌اند در عالم وجود نیز شهود کنند (هروی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۳). شیخ محمود شبستری با اعتقاد به این «حبّ ظهور» می‌گوید:

چو خود را دید یک شخص معین تفکّر کرد تا خود چیستم من؟
ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد وز آنجا باز بر عالم گذر کرد

(شبستری، ۱۳۸۶، بیت ۸-۷)

همان‌گونه که علوم و معارف گوناگون (اعم از حسّی و عقلی) دارای مراتب و درجاتی است، علم شناخت خداوند نیز از مراتبی برخوردار است. از آن‌جا که موضوع عرفان شناخت خداوند است، برترین و بالاترین نوع شناخت محسوب می‌شود، بدون شک، نیل به والاترین معارف، مستلزم بهره‌گیری از بهترین و برترین ابزار کسب معرفت است. از نظر شبستری با عقل در عرصهٔ بیکران هستی به دنبال ذات واجب بودن همانند آن است که روز روشن با نور شمع در بیابان در جستجوی خورشید باشیم. شبستری بر پایهٔ یک رشته استدلال‌های پیوسته علت و معلولی، اظهار می‌کند که وجود واجب، علت‌العلل جریان آفرینش است. فرایند استدلالی به کلی پیش او باطل است. امکان معرفت خدا از راه مقولهٔ امکان مقدور نیست؛ بهترین شیوه این است که استدلال عقلی را رها کند و به وادی عرفان درآید:

درآ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت آنی انا الله

(شبستری، ۱۳۸۶، ص ۴۶)

بنابراین از نظر وی، عقل فلسفی دوراندیش است و این توان را ندارد که حضور حق را در همهٔ عالم و از همه نزدیک‌تر در خود ببیند. او خدا را غایب تلقی می‌کند و درصدد آن بر می‌آید که او را بیابد، غافل از این که خدا از شدت پیدایی، پنهان است:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی ست پنهان

(همان)

همین که خدا را غایب می‌داند و به جستجوی او می‌پردازد، از خدا دور می‌گردد. همین دوری و از دور اندیشیدن سبب می‌شود که هر عقلی در مورد خدا به گونه‌ای مغایر با دیگری بیندیشد:

کسی کو دارد عقل دوراندیش دارد بسی سرگشتگی در پیش دارد
زدور اندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی، دیگری حلولی

(همان)

شبستری با استفاده از تمثیل، عقل فلسفی را همچون چشم خفاش می‌داند که توان دیدن نور خورشید را ندارد. بنابراین وی، برای معرفت حق، خرد را نیازمند به ابزاری می‌داند که بتواند به وسیله آن به شناخت حق نایل شود. وی تأکید می‌کند که اگر قرار است فکر، نقش شهودی خود را ایفا کند، باید بر سلوک صوفیانه مبتنی باشد. خرد که عقل است، تاب و طاقت نور جمال حضرت ذوالجلال ندارد. چون آن دیده ادراک حق تواند نمود، دیده دل است که مسمی به بصیرت است. و تا دیده بصیرت به کحل‌الجواهر ریاضت، سلوک، تزکیه نفس، تصفیه قلب و تجلیه روح منور نشود، مشاهده جمال دوست به طریق شهود نمی‌تواند نمود و این معنی به اتفاق ارباب طریقت جز به ارشاد کامل حق بین حق‌دان حاصل نمی‌تواند کرد (ر.ک. لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۶).

شیخ محمود در گلشن راز ضمن پرداختن به علوم اکتسابی و مراتب علم حصولی و ناکارآمدی «خیال»، بهترین ابزار معرفت خداوند را «دل» (قلب) و برترین راه خداشناسی را، کشف و شهود دانسته است. دلی که وی از آن سخن گفته‌است، دلی است که از کدورات و رذایل پیراسته شده‌باشد، مدارج و مراتب قوس صعودی را طی کرده و به عوالم غیب و شهادت بینا شده‌باشد:

خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی
رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
بود نور خرد در ذات انور بسان چشم سر در چشمه خور
اگر خواه که بینی چشمه خور تو را حاجت افتد با جسم دیگر

(شبستری، ۱۳۸۶، ص ۴۷)

همین جاست که شبستری «ذوق توحید» را مطرح می‌کند. ذوق توحید، همان گرایش به دیدن وحدت و اتصال در عالم است که از روش مقید تقلید از خدا حاصل می‌شود و آن که

گرفتار کثرت و انفصال است در تقلید از وسائط، یعنی حواس و عقل باقی مانده و بر اساس روش مطلق حرکت می‌کند (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

کلامی کو ندارد ذوق توحید به تاریکی در است از غیم تقلید

(شبستری، پیشین، ص ۴۷)

در ادامه همین نحوه تفکر، پرسش دوم امیر حسین هروی از شبستری، در موضوع فکرت است که در چه چیزی بیندیشیم و از کدام اندیشه بهره‌بریم؟ پاسخ کوتاه شیخ این است که:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

(همان، ص ۴۸)

از آن جا که تفکر، حرکت از باطل به سوی حق است، آلاء الله به معنای نعمت‌های خداست. شیخ محمد لاهیجی می‌گوید: «مراد به «آلا» اسما و صفات و افعال الهی است که منشأ جمیع نعمت‌های ظاهر و باطنند و افاضه وجود و کمالات بر ذرات موجودات نموده‌اند و به امداد و وسیله این آلا، اشیا از نیستی به هستی آمده‌اند و هر یک در خور استعداد خود، اخذ نعم فیض صوری و معنوی نموده‌اند و تفکر در این نعمت شرط راه است» (لاهیجی، پیشین، ص ۷۶) بیان شبستری درباره تفکر در آلا، و عدم تفکر در ذات حق، برگرفته از حدیث پیامبر صلوات‌الله علیه است که فرموده‌اند: «تفکروا فی آلاءالله و لاتفکروا فی ذاتالله» (همان). ما از تفکر در ذات خدا منع شده‌ایم؛ زیرا این گونه تفکر مورد تصدیق قرآن نیست؛ مبدأ تفکر از نظر قرآن، امر باطل و مقصد آن حق است. از این راه به خدا نزدیک می‌شویم؛ اما با تفکر بر ذات خدا از او دور می‌شویم؛ زیرا به تعبیر ابن عربی «میان ذات حق و ذات خلق مناسبتی برقرار نیست» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۷). عارف مراقب و شاهد صفات خداست، نه ذات او. زیرا در معرفتش نشانی ضعیف از دو بینی باقی است. چنین آثاری تنها در فناءالفناء که محو کامل در ذات الوهیت است، ناپدید می‌گردد. وحدت، صفت اصلی خدا و توحید الهی، اول و آخر صفت عارف است.

از نظر شبستری، آشنا به سر وحدت و عارف راستین کسی است که در هیچ یک از منازل و مواقف دنیوی که منظور از آن تعینات هستی مطلق است نایستد و سیر و سلوک خود را به سوی هستی مطلق ادامه دهد تا بتواند آن‌ها را پشت سر گذارد و با نفی آن‌ها که نفی تجلیات اسمایی و صفاتی است به مقام وحدت واصل شود.

۳-۲- انسان‌شناسی در دیدگاه ابن عربی و گلشن راز

ابن عربی «انسان» را در دو سطح متفاوت مورد مذاقه قرار داده‌است: در یک مرتبه مقصود ابن عربی از «انسان»، به معنای «فرد» است. انسان‌ها در این مرتبه از نظر درجات کمالی یکسان نیستند و به میزان سفر در قوس صعودی و سیر در مراتب استکمالی در مراتب متفاوت جای می‌گیرند. این مراتب متناسب با میزان بهره‌مندی سالک از تجلیات خداوند متغیر است. زیرا حقیقت (وجود مطلق) در ذات هر فردی مطابق با طبیعت آن ذات ظاهر می‌شود.

مسافر آن بود کو بگذرد زود	ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان زامکان	سوی واجب به ترک شین و نقصان
به عکس سیر اول در منازل	رود تا گردد او انسان کامل

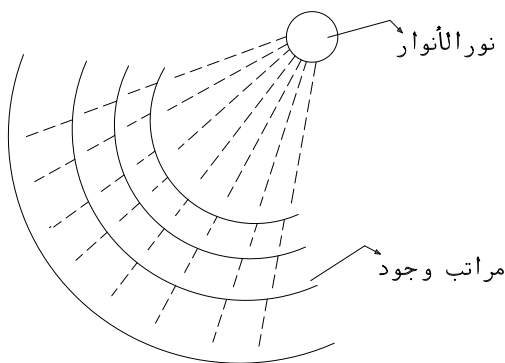
(شبستری، پیشین، ص ۵۷)

در مرتبه دوم، مرتبه کونی انسان یعنی «انسانیت» انسان مطمح نظر است. نظریه انسان کامل؛ یعنی انسانی هم بر صورت خدا و هم جان جهان که نافذ در تمام جهان آفرینش است، نه تنها در فتوحات مکیه بلکه در فصوص‌الحکم ابن عربی نیز یافت می‌شود. در فصوص‌الحکم می‌خوانیم: «فسمی هذا المذكور انساناً و خلیفه، فأما انسانیه فلعوم نشأته و حصره الحقائق کلها... فهو الإنسان الحادث الازلی و النشء الدائم الابدی و الكلمه الفاصله الجامعه؛ قیام العالم بوجوده فهو من العالم كفض الخاتم من الخاتم، و هو محل النقش و العلامه التي یختم الملک علی خزائنه» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۶) به اعتقاد ابن عربی، عالم بر صورت انسان وجود دارد و انسان بر صورت عالم. به سبب این تشابه، خودشناسی انسان برابر است با معرفت وی از عالم (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ ق، ص ۱۱۶). انسان حادث است به جسد، که نشئه عنصری او مسبوق به عدم زمانی است؛ و ازلی است به روح و حقیقت که عین او در علم حق ازلی است، و پیدا شده دائم ابدی است از آن که باقی به بقای موجد خود است در دنیا و آخرت. و «کلمه فاصله» است که تمیز می‌کند حقایق را و تفصیل می‌نماید آن چه را ذات او محتوی است به ظاهر شدن در علم و عین، بحسب غلبه بر صفتی در صورتی که مناسب اوست و «کلمه جامع» است در میان حقایق الهی کونیه. و نیز جامع است از روی باطن و ظاهر در میان اسماء و مظاهرش. «فتم العالم بوجوده.» پس تمام شد عالم به وجود خارجی این کون جامع، از آن که روح عالم است وی را و متصرف در وی. ... و تأخر نشأت عنصری او در وجود عینی خارجی از آن جهت است که چون او حقیقت متضمن به جمیع کمالات و جامع همه حقایق بود، واجب شد که همه حقایق پیش

از وجود او در خارج ایجاد کرده شود تا در حالت تنزلاتش بر این حقایق مرور واقع شود، تا متّصف گردد به معانی آن حقایق در همه طوری از اطوار روحانیات و سماویات و عنصریات، تا غایتی که ظاهر شود در صورت نوعیه و حسیّه‌اش؛ و معانی نازل را نیز از حضرات اسمائیه چاره نیست مرور بر این وسایط، تا غایتی که واصل شود به انسان و تکمیل کند خود را (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۶۹).

همان‌طور که در نمودار نشان داده شده‌است، مطابق با اندیشه ابن‌عربی، سیر فیض اقدس الهی تا عالم تجربی یا عالم شهود - که پایین‌ترین مرتبه هستی است - ادامه پیدا می‌کند؛ اما

نمودار مراتب و درجات وجود و مرتبه «انسان کامل»



جایگاه انسان در نظام هستی، والاتر از سایر مخلوقات است. انسان (عالم صغیر) به دلیل آن‌که «مظهر اسم اعظم است، در جمیع اسما، تجلی می‌نماید، و از تجلی او جمیع مظاهر و اعیان تعین پیدا می‌کند» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۴۶). بنابراین، انسان به تنهایی مظهر همه اسما و صفات خداوند، و واسطه فیض‌رسانی به عالم هستی

است. سیر و سفر معنوی و روحانی برای رسیدن به کمال وجودی انسان، از مجرای عالم هستی و جهان آفرینش می‌گذرد. «حقایق العالم فی العلم و العین کلها مظاهر للحقیقه الإنسانیة التي هی مظهر للإسم الله، فارواحها ایضاً کلها جزئیات الروح الأعظم الإنسانی، سواء كان روحاً فلکیّاً او عنصریّاً او حیوانیّاً، و صورها صورتک الحقیقه و لوازمها، لوازمها. لذلك یسمی عالم‌المفصل بالإنسان‌الکبیر عند اهل الله لظهور الحقیقه الإنسانیة و لوازمها فيه و لهذا الاشتمال و ظهور الأسرار الإلهیه کلها فیها، دون غیرها الستحقت‌الخلافة من بین الحقایق» (همان، ص ۶۴۹).

شیخ محمود شبستری از آن‌رو انسان را عالم صغیر و با ویژگی جامع و کامل یاد می‌کند که هم در قوس صعود و هم در قوس نزول حضور دارد:

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسمما

سمیعی و بصیر وحی و گویا بقا داری نه از خود لیک از آنجا
(شبستری، ۱۳۸۶، بیت ۲۸۱-۲۸۳)
و از آن‌رو که آگاه و بازتاب دهنده اسمای الهه است؛ او را شایسته مسجود بودن ملایک دانسته است:

هر آنچه در جهان از زیر و بالاست مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون تست یک شخص معین تو او را گشته چون جان، او تو را تن
(همان، ص ۸۶)

چون مرتبه انسانی، آخرین مرتبه تنزلات است و تمامی مراتب در این مرتبه انسانی مندرج شده است و حق با شهود علمی با تمام اسما و صفات، خود را در انسان مشاهده کرده است و در آخر هم در این نشئه انسانی با شهود عینی با تمام کمالات اسمایی و صفاتی مشاهده نموده است. زیرا که هر کمالی که پنهان بود در این نشئه آخرین انسانی به ظهور رسید و به همین دلیل انسان در میان مظاهر کونین، آیینه تمام معانی اسما و صفات حق است و چون خلاصه و اصل هستی بحقیقت، آفرینش انسان است، جناب شیخ می‌فرماید:

تو مغز عالمی زان در میانی بدان خود را که تو جان جهانی
(شبستری، ۱۳۸۶، ص ۵۵)

مفهوم بیت این نکته را می‌رساند که انسان به عنوان حقیقت و مغز و زبده تمام هستی است که در مرکز عالم است و تمام مظاهر به دور وی می‌گردند، زیرا که مرکز و مقصد آفرینش است.
جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
(همان، ص ۴۹)

ابن عربی در *فصوص‌الحکم* (فص آدمی) می‌گوید: «لأنه تعالی الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن. فما دام ختم الملك علیها لایجسر أحدعلی فتحها إلا باذنه فاستحفظه فی حفظ الملك. فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیه هذا الأُنسان الكامل.» در شرح نظر ابن عربی آمده است: در تعلیل خلیفه بودن انسان کامل می‌کند که مَلِک چون خواهد که در حالت غیبت خویش حفظ خزانه خود کند، ختم بر آن خزانه نهد تا هیچ احدی در او تصرف نتواند کرد، و خزانه محفوظ ماند، و این مهر محافظت خزانه کند نه به اصالت... و معنی حفظ او عالم را آن است

که حق تعالی در آینه دل این کامل تجلی می‌کند و عکس انوار تجلیات از آینه دل او، بر عالم فایض می‌گردد و به وصول آن فیض باقی می‌ماند و تا این کامل در عالم باقی است، استمداد می‌کند از حق تجلیات ذاتی و رحمت رحمانیت و رحیمیت را به واسطه اسما و صفاتی که این موجودات مظاهر و محل استوای اوست. پس عالم بدین استمداد و فیضان تجلیات محفوظ می‌ماند مادام که در وی این انسان کامل هست. پس هیچ احدی از حقایق عالم و ارواح بر فتح خزاین الهه تجاسر نتواند نمود و تصرف در وی تواند کرد، مگر به اذن این کامل که او صاحب اسم اعظم و رابطه تربیت عالم است. پس هیچ معنی‌ای از معانی از باطن به ظاهر بیرون نیاید مگر به حکم او، و هیچ چیز از ظاهر به باطن نرسد مگر به امر او، اگرچه این کامل در حالت غلبه بشریت نداند؛ لاجرم او برزخ است در میان بحرین. و قول او سبحانه می‌فرماید: «مرج البحرین يلتقیان بینهما برزخ لایبغیان» اشارت است بدین «(خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۷۱).

مثال انسان کامل جهت فعلیت و صورت، تمامیت عالم وجود است و عالم نیز بدون انسان کامل، ناقص و بالقوه، بلکه معدوم صرف است. عالم وجود نسبت به مبدأ تحصیل که مقام کلی ولایت مطلق باشد، در حکم فرع انسان کامل است. به همین دلیل، عالم خالی از حجت کامل و ولی تام الوجود نیست (کبیر، ۱۳۸۸، ص ۹۶). چنانکه شبستری می‌گوید:

شود او مقتدای هر دو عالم خلیفه گردد از اولاد آدم

(شبستری، ۱۳۸۶، ص ۶۰)

چون انسان کامل، دل عالم است، شیخ می‌فرماید که: ای انسان، تو را ربع شمالی از آن جهت مسکن گشته است که تو دل عالم هستی و دل در طرف چپ قرار دارد؛ یعنی چنانکه خلاصه انسان دل است و محل حقایق و معارف الهه است، خلاصه عالم، نیز انسان است که معرفت حقیقی از او حاصل می‌شود.

تو را ربع شمالی گشت مسکن که دل در جانب چپ باشد زتن

(همان)

شیخ محمود، خاتم پیامبران را نقطه پایان ولایت و مظهر انسان کامل معرفی می‌کند که با ظهور او جمیع اسرار و حقایق الهه آشکار می‌شود:

ظهور کل او باشد به خاتم بدو یابد تماتی دور عالم

(همان، ص ۶۰)

بعد از آن که اعیان ثابته ممکنات، از تجلی حقیقت انسان کامل در مقام علم حضرت واحدیت ظهور پیدا نماید، قهراً منشأ ظهور و علت بروز و تحقق خارجی اعیان، حقیقت محمدی خواهد بود و اسم اعظم و الله از باب اتحاد ظاهر و مظهر، از عین ثابت انسان کامل، متجلی در جمیع موجودات می‌شود (آشتیانی، پیشین، ص ۶۴۹). حقیقت محمدی اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین، مبدأ ظهور عالم و به عبارتی دیگر اولین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است. از دیدگاه ابن عربی حقیقت محمدی صورت اعظم و جامع الهی است. مرتبی تمام اعیان و مظاهر مربوط به شئون انسان کامل است و تمام عوالم اجسام و ارواح را شامل می‌گردد و به عنوان قطب و مرکز عالم است. شیخ محمود شبستری در گلشن‌راز به حقیقت محمدیه اشاره می‌کند و می‌فرماید:

احد در میم احمد گشته ظاهر درین دور، اول آمد عین آخر
از احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است

(شبستری، پیشین، ص ۴۲)

۳-۳- وحدت شخصی وجود در دیدگاه ابن عربی و گلشن راز

بحث وحدت شخصی وجود نیز، با مبحث «تجلی» در دیدگاه ابن عربی ارتباط تنگاتنگی دارد. به اعتقاد وی، «فیض مقدّس» یعنی اعیان ثابته‌ای که «فیض اقدس» به وجود می‌آورد، تکوین آن با ترک وجودی معقولات و ورود آن‌ها به اعیان مشهود متحقق می‌شود که همان تحقق عالم شهادت است» (توشیهیکو، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰). مطابق با رویکرد هستی‌شناسانه ابن عربی، تجلی موجب می‌شود، مرتبه‌ای از هستی از مراتب بالاتر از خود، به فیض ظهور نایل شود. در این جا تجلی نقش مهمی در انبساط و تفصیل وجود بر عهده‌دارد. «فمن تجلی الغیب يعطی الاستعداد الذی یکون علیه القلب و هو التجلی الذاتی الذی الغیب حقیقه و هو الهویة التی يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا یزال «هو» له دائماً أبداً. فأذا حصل له - أعنی للقلب - هذا الإستعداد، تجلی له التجلی الشهودی فی الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلی له کما ذکرناه. فهو تعالی أعطاه الإستعداد بقوله «أعطی کل شیء خلقه» (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ ق، ص ۱۲۰).

ابن عربی مجملاً می‌گوید ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب‌الوجود است و یک عدم مطلق داریم... در فاصله میان وجود محض و عدم محض چیزی داریم به نام امکان، که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان* برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را «عالم» می‌نامیم. عالم به یک اعتبار اصلاً امری موهوم است و می‌توان آن را نادیده گرفت، اما

به اعتبار دیگر وجود دارد، حتی واجب الوجود است، یعنی نمی‌تواند که نباشد، چه عالم سایه وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت می‌کند. از این رو با نگرش هستی‌شناسانه می‌گوید: «سبحانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۶۹-۷۰) بر این اساس، موجودات از فراترین تا فروترین، مراتبی از وجود را دارا هستند و وجد حق در تمام کائنات ساری و جاری است. «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية و من هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده». (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ، ص ۵۵) ابن عربی می‌گوید: کسی که خدا چشمش را گشوده باشد او را در هر چیز یا عین هر شیء می‌بیند و به واسطه آن انوار است که می‌تواند حق را به صورت و حقیقت هر چیز در نفس الامر ببیند. عارف در هنگام سیر و سلوک عارفانه خود مقاماتی را طی می‌کند و احوالی خاص بر او عارض می‌شود که بسیار لطیف‌تر از عالم مادی ماست. زیرا هم سنخ عالم ملکوت گشته و به کشف شهود رسیده و حجاب‌های مادی را کنار زده و حقیقت لطیف اشیا و موجودات عالم هستی رسیده است. «ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب و لا العينُ أبداً إلا صورة معتقدة في الحق». (همان، ص ۱۲۱)

آنچه دغدغه انبیاء و اولیای الهی بوده تا چشم بصیرت آدمی را بینا نماید و هدایت را از ضلالت جدا نموده و بشر را به آبخور حقیقی عالم هستی برساند، تا بداند که در این عمر کوتاه خود به دنبال چه گمشده‌ای بگردد و با چه چیزی آرام گیرد و از چه بگریزد. این است که حضرت حق، ابتدا این معرفت و شهود را به انبیا چشاند و چنان‌که به ابراهیم (ع) فرمود: «نری ابراهیم ملکوت السماوات والارض»، یعنی به ابراهیم ملکوت آسمان و زمین را نشان دادیم. و محمد (ص) از خدا خواست که اشیا را همان‌گونه که هستند بشناسد... و آنگاه اولیای الهی به این معرفت و شهود رسیدند و آنچه را که چشیدند برای ما نقل نمودند تا آن‌که اهل دل است و گمشده‌ای دارد، از این دریای معرفت قطره‌ای چشیده و مستی نماید (مظاہری، ۱۳۹۱، ص ۷).

«هر شیء از روی صورت هالک است و از روی معنی باقی، چه از وجه معنی آن

وجه ظهور حق است که: و یبقی وَجْه رَبِّک، ای دوست چون دانستی که معنی و

حقیقت اشیا وجه اوست، أَرِنَا الْأَشْيَاءَ کَمَا هِيَ، می‌گوی تا عیان بینی که:

ففی کلّ شیءٍ لَهُ آیَةٌ تدلُّ علیّ أنّه واحدٌ

(عراقی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶)

شیخ محمود شبستری به تأسی از ابن عربی، در مواضع مختلف از گلشن راز، به انحای مختلف، تجلیات خداوند را مورد تأکید قرار داده‌است و جهان و هرچه را که در اوست، زیبا به تصویر کشیده‌است. وی معتقد است که از تمام اجزای هستی، راهی به سوی خالق و هستی مطلق وجود دارد. در اندیشه ابن عربی و شیخ محمود شبستری، انسان به عنوان اشرف مخلوقات، خارج از چرخه جهان آفرینش و تافته جدا بافته از عالم هستی نیست. فیض وجودبخشی خداوند در شکل کامل خود، در انسان کامل متجلی شده‌است. «او (انسان کامل) در تمام مراتب نزول به همان طریقی که اشعه از نور جدا می‌شود و در همه مراتب صعود، آگاهانه حضور یافته و عقل انسان، دوباره به معرفت الهی می‌پیوندد. او هم جزء و هم کل، هم کثرت و هم وحدت، هم صغیر و هم کبیر و هر چیزی و همه است، همان‌طور که او (انسان) به دور خدا می‌گردد، جهان به دور او (انسان) می‌چرخد.» (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۹۰)

ابن عربی و شارحان و مبلغان اندیشه وی، رابطه خدا و هستی را، رابطه ظاهر و مظهر می‌دانند که به موجب آن همه آن چه در جهان آفرینش وجود یافته‌است، تجلیات حق هستند. از آن جمله «قیصری» (۱۲۹۹، ص ۶۰)، مؤیدالدین جندی (۱۳۶۱، ص ۳۳۲) صدور کثیر از واحد، یا ظهور عدد واحد به صورت اعداد مختلف را مثالی کامل برای ظهور حق در مظاهر خویش ذکر کرده‌اند. بنابراین، جهان بینی و معرفتی که عالم آفرینش را در پرتو تجلی تبیین می‌کند، جهان بینی و معرفت وحدت‌گرایانه است که شبستری نیز، دارای چنین جهان بینی و معرفتی است و برای بیان این مفهوم از تمثیل «بخار»، «دریا»، «قطره»، «ابر»، «باران» و... استفاده کرده‌است:

نظر کآن در حقیقت سوی امکان	که او بی هستی آمد عین نقصان
وجود اندر کمال خویش ساری است	تعیّن امآور اعتباری اسآت
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود
چو دریایی است وحدت لیک پر خون	کزو خیزد هزاران موج مجنون
نگر تا قطره باران ز دریا	چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل	نبات و جانور انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول	کزو شد این همه اشیا ممثل

(شبستری، ۱۳۸۶، ص ۵۰۱-۴۸۲)

شبستری در بخش پایانی پاسخ به سؤال پانزدهم و در پاسخ به سؤال شانزدهم به طور خاص، به مبحث وحدت شخصی وجود پرداخته‌است. وی مانند ابن عربی، وجود کثرات و ممکنات و

محدثات را نمودی بی‌بود معرفی کرده‌است. بر این اساس برای عدم، تصوّر تعدّد و کثرت وجود را مردود می‌داند. شبستری، تنوع و تعدّد و اختلاف صوری در محدثات نشانهٔ ممکنات دانسته، سپس اختلاف موجود در ممکنات را - که باعث فرد شدن و تمایز موجودات از هم شده‌است - نشان و شاهی بر وحدانیت حق تلقی کرده‌است.

عدم مانند هستی بود یکتا همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
 ظهور اختلاف و کثرت شان شده پیدا ز بوقلمون امکان
 وجود هریکی چون بود واحد به وحدانیت حق گشت شاهد
 (شبستری، پیشین، ابیات ۷۱۵-۷۱۳)

مطابق با نظر ابن عربی، هر آن‌چه در جهان هستی است، یکی از مظاهر اسمای الهی است که بی‌واسطه از وجود مطلق ظاهر می‌شود. در *فصوص‌الحکم*، این اندیشه با تمثیل «سایه با صاحب سایه» تبیین شده‌است: «اعلم ان المقول علیه سوی الحق أو مسمی العالم كالظل للشخص». (ابن عربی، ۱۴۰۰هـ ق، ص ۱۰۱) شیخ محمود شبستری به تأسی از ابن عربی جهان هستی را پرتوی از نور مطلق معرفی کرده‌است. وی در ادامهٔ همین مضمون، تمام پدیده‌های هستی، اعم از زلف و خط و خال و ابرو را بازتاب تجلیات جمالی و جلالی خداوند دانسته و معتقد است رحمت خداوند بر قهر و غضب شان سبقت دارد. مطابق با نظر ابن عربی (۱۴۰۰، ص ۱۷۷) و نظر شارحان (کاشانی، ۱۳۲۱هـ ق، ص ۲۲۲؛ قیصری، ۱۳۹۹، ص ۴۰۳) رحمت برای خداوند ذاتی است و وجود، نخستین فیض و رحمت عام اوست که به همه اشیای واسع است.

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
 جهان چون زلف و خط و خال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست
 تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
 صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است...
 که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است
 (شبستری، پیشین، ص ۷۲۶-۷۱۸)

۴- نتیجه‌گیری

مطالعه در بازتاب جهان بینی هستی‌شناختی ابن عربی در *گلشن راز* شیخ محمود شبستری در سه محور اساسی (خدا، انسان، و جهان) نشان داد که:

۱. غالب مباحث مثنوی گلشن راز از جمله؛ خداشناسی، خودشناسی و هستی‌شناسی با در نظر-گرفتن اندیشه وحدت وجود تبیین شده‌است. به اعتقاد ابن عربی و شیخ محمود شبستری، معرفت انسان، هستی و خداوند جدا و منفک از هم نیست. شناخت هستی راهی برای رسیدن به معرفت شریف‌ترین مخلوق هستی (انسان) است.
۲. معرفت از درون سالک الی‌الله شروع می‌شود، و خودشناسی اساسی‌ترین رکن در نیل به معرفت است، اما مطابق با رویکرد هستی‌شناسانه ابن عربی و به تبع آن طرز تلقی شیخ محمود شبستری، میزان معرفت سالک، به مرتبه وجودی او بستگی دارد و ضمن آن که معرفت خداوند با معرفت هستی پیوند می‌خورد، جایگاه هر انسانی نیز، با مرتبه وجودی او در نظام هستی ارتباط معناداری پیدا می‌کند. سالک با تکیه به سه روش کشفی، عقلی، و نقلی مراتب معرفت را طی می‌کند، ضمن آن که خودشناسی در رأس همه شناخت‌ها است و مبتنی بر این باور است که: خود را بشناس تا خدای را بشناسی.
۳. انسان (عالم صغیر) به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند، و واسطه فیض‌رسانی به عالم هستی است. تمام هستی پرتوی از نور مطلق است و هر موجودی بسته به استعداد خویش و مرتبه‌ای که در هستی دارد، از منشأ نور (معرفت) بهره‌مند است. ضمن آن که معرفت خداوند با معرفت هستی پیوند می‌خورد؛ شناخت هستی راهی برای رسیدن به معرفت شریف‌ترین مخلوق هستی (انسان) نیز است. سیر و سفر معنوی و روحانی برای رسیدن به کمال وجودی انسان، از مجرای عالم هستی و جهان آفرینش می‌گذرد.
۴. در این اثر (گلشن راز) راه دل و کشف و شهود را مورد بهترین راه نیل به معرفت است، اما از تمام اجزا و عناصر جهان آفرینش نیز، راهی به سوی معرفت خداوند ترسیم شده‌است. هدف سالک رسیدن به بینش واقعی است تا بتواند علاوه بر رسیدن به حقیقت وجودی خویش، نسبت به حقایق و ماهیت اشیا نیز معرفت پیدا کند. از این‌رو هدف سالک و عارف، رسیدن به اتحاد ظاهر و مظهر و نگرشی کل‌گرایانه به تمام اجزا و عناصر هستی است.
۵. شیخ محمود، مانند دیگر عارفان، از معرفت ذات خداوند اظهار عجز کرده و حیرانی و سرگستگی را، آخرین مرتبه سیر و سلوک در نشئه عبودی، و والاترین درجه معرفت قلمداد کرده‌اند. زیرا معتقدند: تقدّم و تأخر ذاتی بین ذات خداوند و تجلیات و تفرّدات او وجود دارد و مطلقیت خداوند و محدودیت تفرّدات، مانع از شناخت ذات احدیت است.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات‌المکیه، (چهار جلدی) بیروت، دار صادر.
- ----- (۱۴۰۰ هـ ق)، فصوص‌الحکم، التعليقات عليه به قلم ابوالعلاء عفیفی، الطبعة الثانية، بیروت، دارالکتب العربی.
- ----- (۱۴۲۰ هـ ق)، الفتوحات‌المکیه، ۹ جلدی، به تحقیق: احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب‌العلمیه.
- العطاس، سید محمد نقیب، (۱۳۷۵)، مراتب و درجات وجود، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- ایران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالالامپور- مالزی.
- توشیهیکو، ایزوتسو، (۱۳۸۵)، مفاتیح‌الفصوص محی‌الدین ابن عربی (بررسی مفاهیم کلیدی فصوص‌الحکم)، ترجمه و تحقیق: حسین مریدی، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
- جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، شرح فصوص‌الحکم، مشهد، چاپ جلال‌الدین آشتیانی.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی-افرا، چاپ دوم، تهران، جامی.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر هنری «متن».
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی (۱۳۶۸)، شرح فصوص‌الحکم شیخ محی‌الدین بن عربی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، ج ۱، چاپ دوم، تهران: مولی.
- شبستری، محمود (۱۳۸۶)، گلشن راز، مقدمه و تصحیح: کاظم محمدی، کرج، انتشارات نجم کبری.
- عراقی، فخرالدین (۱۳۸۴)، لمعات، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۲۹۹ ق)، شرح فصوص‌الحکم، تهران.
- ----- (۱۴۱۶ ق)، خصوص‌الکلم فی معانی‌الفصوص‌الحکم، قم.

- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱)، *اصطلاحات الصوفیة*، تصحیح و مقدمه و تعلیقات: مجید هادی‌زاده، تهران، حکمت.
- کاشانی، عزالدین محمد (۱۳۲۱ق)، *شرح فصوص الحکم*، مصر.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۸)، *بنیاد عرفان برتر*، قم، بوستان کتاب.
- لاهیجی، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، *مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگرخالقی، عفت کرباسی، چاپ نهم، تهران، زوآر.
- لویزن، لئونارد (۱۳۷۹)، *فراسوی کفر و ایمان*، ترجمه: مجدالدین کیوانی، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- مجلسی، علامه‌محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، (۱۱۰ جلدی)، جلد ۵ و ۷۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۹۱)، *اشارات عرفانی*، تهران، انتشارات علم.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۴۴)، *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، به کوشش: علی‌اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.

