

مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری

سارا زینعلی^۱

مسعود باوان پوری^۲

الهام ابراهیمی^۳

چکیده

بحث از ذات حق از موضوعات مهم عرفانی و یکی از رازهای اندیشه بشر در طول تاریخ بوده است. ذات حق که حقیقه الحقایق است، غیب الغیوب و فاقد هرگونه تجلی و ظهور، حتی تجلی غیبی است و حقیقتی است مبرا از نام و نشان و وجودی است مطلق که حتی اطلاق وجود نیز بر آن از باب تفهیم است. هویت ذات حقیقتی است که در سراپرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی در بطون و غیب مانده است و از هرگونه صفت و اسم و تعیینی مبری است. چنین هویت غیب‌الغیوبی از آمال و آرزوهای عارفان بسیار دور است و همواره قدم‌های سالکان در پس سراپرده‌های جلال او لغزیده‌اند و قلوبشان از ساحت قدس او محجوب مانده است. آنچه در این پژوهش موضوع سخن قرار گرفته و به عنوان هدف اصلی مورد توجه است، و با روش توصیفی بدان پرداخته می‌شود، بیان کیفیت ذات حق از دیدگاه شبستری سراینده گلشن راز می‌باشد.

واژگان کلیدی: شبستری، ذات حق، وجود مطلق، عدم شناخت

۱. کارشناس ارشد عرفان اسلامی دانشگاه محقق اردبیلی sara.zeinali93@gmail.com

۲. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
masoudbavanpouri@yahoo.com

۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان
elham.ebrahimi.un@gmail.com

تاریخ پذیرش

۹۶/۲/۶

تاریخ دریافت

۹۵/۷/۲۰

مقدمه

عارفان همانند فیلسوفان و دیگر اندیشمندان الهی هم نظرند که ذات اطلاق حق تعالی معلوم احدی نمی‌گردد زیرا ذات حق به عنوان وجود مطلق و نامتناهی هیچ نسبتی با وجود محدود و متناهی مخلوقات ندارد البته خود حق تعالی در مقام ذات به خود علم دارد و این به سبب احاطه ذات نسبت به خود است. میان محققان اهل شریعت و ذوق و کسانی که عقل سلیم دارند اختلافی نیست که حقیقت حق تعالی یعنی مقام ذات مجهول است و کسی جز خود حق را یارای احاطه علمی بدان مقام نیست زیرا مناسبتی میان حق تعالی از نظر ذات با مخلوقاتش نیست. حق تعالی از نظر اصل تحقق و وجود اظهر الاشیا و به لحاظ حقیقت و کنه ذات اخفی الاشیا است اینکه حقیقتی وجود دارد و آن را حق می‌نامیم در اوج ظهور است اما کنه همان حقیقت از همه چیز پنهان‌تر است کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدس مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود در مقام تمثیل این معنا همانند درکی است که انسان از قوای ادراکی و فعلی خویش همچون اراده علم و بصر دارد اصل تحقق چنین قوایی برای هر انسان در نهایت وضوح است اما چیستی آنها و کنه وجود آنها از پنهان‌ترین حقایق برای اوست. «حقیقت مطلقه غیبیه در حجاب مطلق و غیرقابل کشف و به دور از هرگونه کشف و شهود است و امکان وصول برای احدی از انبیا و ملائکه مقربین و عارفان بلندپایه و اولیا وجود ندارد» (ممدوحی، ۱۳۸۹: ۲۰). اینکه می‌گوییم ذات حق تعالی، معلوم احدی نیست هر چند به معنای نفی دستیابی انسان بدان مقام و احاطه به کنه آن حضرت است اما نفی هیچ گونه علم درباره آن را در پی ندارد ذات حق هر چند به صورت تفصیلی معلوم احدی نیست ولی به صورت اجمالی معلوم و مشهود واقع می‌شود عارف در شهودهای خویش بدون اینکه بتواند به حقیقت آن ذات برسد و وجود مطلق حق را عاری از تعینات درک کند در همان شهود به اجمال چنین می‌یابد که در ورای تعینات و تجلیات مقیدی که مشهود وی می‌افتند حقیقتی بی‌تعین وجود دارد که منشأ و مبدأ این تجلیات است و هیچ مقام و تعینی از حضور فراگیر آن خالی نیست به این ترتیب او بدون دریافتن کنه ذات به اصل درک تحقق این مقام بار می‌یابد. عارفان وحدت وجودی، حق را عبارت از حقیقت هستی و وجود مطلق و محض می‌دانند که از هرگونه کثرت و ترکیب متعالی و از هر نوع صفت و نعت و اسم و رسم و حکم و نسبت عاری است،

نه کلی است نه جزئی، نه خاص است نه عام، بلکه مطلق است که از همه قیود رها است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۵۲).

این وجود مطلق در همه اشیا ساری و جاری است و گاهی در لباس اسماء و اعیان متجلی می‌شود و گاهی هم در لباس اشیا ذهنی و اعیان خارجی ظاهر می‌گردد و با فیض خود همه اشیا را بهره‌مند می‌گرداند. پرداختن عرفا به مبحث وجود برای کسب کردن شناخت از هستی نیست، بلکه نهایت کسب معرفت برای آن‌ها به دست آوردن حیرت و هیبت است «چنان که ابن عربی در الفتوحات المکیه خود گفته است: هیبت را کسی در می‌یابد که بفهمد وجود همان حق (خدا) است» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۱۳). وی وجود را فقط خدا می‌داند که در تمام هستی است. این وجود چیزی غیر از عین حق نیست و در هستی هم چیزی به جز او نیست، چرا که موجودی غیر از خدا نیست.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های متعددی درباره‌ی ذات حق و موضوعات مرتبط با آن نوشته شده است که در اینجا به طور خلاصه ذکر می‌شوند. علی ارشد ریاحی (۱۳۸۰) در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی ادله وجوب وجود مطلق در عرفان» در نشریه اندیشه دینی، شماره ۹ و دوره ۳ به توضیح پاره‌ای از ادله اثبات وجوب وجود مطلق پرداخته است. مجتبی زروانی و علی غفاری (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره» در نشریه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۸۷ به تدوین نظریه وجود مطلق از دیدگاه این دو عارف پرداخته است. محمد رسول ایمانی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «جستاری در مسئله تشبیه و تنزیه در کلمات ابن عربی و شارحان وی» در نشریه معرفت، شماره ۱۶۱ با نگاهی به برخی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی به بررسی طریق جمع بین تشبیه و تنزیه از سوی ابن عربی و شارحان وی پرداخته است. مرتضی رضایی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «چیستی آفرینش از نگاه ملاصدرا» در نشریه معرفت فلسفی، سال دهم، شماره ۳۷ در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود، آفرینش را در قالب نظریه تجلی تصویر می‌کند. شهناز شایان‌فر (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی تعبیرپذیری احد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی» در نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۱، به بررسی تطبیقی تعبیرپذیری احد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی پرداخته است. همچنین در آثار

مختلف کتاب گلشن راز به طور جداگانه بررسی شده است. اما تاکنون مقاله‌ای در مورد ذات حق از دیدگاه شبستری مشاهده نشده و بررسی این موضوع ضرورت اصلی نگارش این پژوهش می‌باشد. در این نوشتار با روش توصیفی به بیان و توضیح عقاید شبستری در رابطه با مفهوم ذات حق پرداخته می‌شود. سؤالاتی که پژوهش حاضر در جهت پاسخ بدان‌ها به رشته تحریر درآمده است عبارتند از ۱- شبستری چگونه به مسأله ذات حق پرداخته است؟ ۲- این عارف با چه بیانی به وصف ذات حق پرداخته است؟

نگاهی مختصر به زندگی نامه شیخ محمود شبستری

شیخ سعدالدین محمود بن امین‌الدین عبدالکریم یحیی شبستری از عرفا و شعرا مشهور قرن هشتم هجری است که در سال ۶۸۷ هـ در ایام سلطنت کیخاتو خان در قصبه شبستر واقع در هشت فرسخی تبریز متولد شد و در عهد سلطان محمد خدابنده و ابوسعید بهادرخان در شهر تبریز مرجع علما و فضلا بود. وی پس از کسب دانش در تبریز به مسافرت پرداخته و مصر، شام و حجاز را دیده و از علما و مشایخ این سرزمین‌ها کسب دانش توحید کرده است. همچنین شبستری به کرمان مسافرت کرد و در آنجا تأهل اختیار کرد و در آن شهر اولادی از او به وجود آمد که جمعی از ایشان اهل قلم و اهل کمال بوده و به عنوان «خواجگان» شهرت یافته‌اند. شبستری سرانجام به تبریز بازگشته و در سال ۷۲۰ هـ در ۳۳ سالگی وفات یافته و در شبستر وسط باغچه‌ای که به گلشن معروف بوده است، در جوار مزار استادش «بهاالدین یعقوب تبریزی» مدفون گردیده است (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۲، ۱۳).

آثار شبستری

آثار شبستری شامل آثار منظوم و منثور است. آثار منظوم وی شامل مثنوی گلشن راز و سعادت‌نامه است و آثار منثور شیخ حق‌الیقین، مرات‌المحققین و شاهد یا شاهدنامه را در برمی‌گیرد. همچنین کتاب‌های دیگری نیز به شبستری نسبت داده‌اند. از جمله: کنز‌الحقایق، زمان و مکان، رساله معراجیه، تفسیر سوره فاتحه، ازهار گلشن، مراتب‌العارفین یا مرآت‌العارفین. از آنجا که موضوع این پژوهش محور وجود مطلق از دیدگاه شبستری در منظومه-گلشن راز است لذا به معرفی این اثر پرداخته می‌شود.

گلشن راز

همان طور که اشاره شد یکی از مهمترین آثار شبستری مثنوی گلشن راز است. این مثنوی در بحر هزج مستدس مقصور یا محذوف شامل بیش از هزار بیت است که در پاسخ سؤالات منظوم امیر حسینی هروی سروده شده است. این اثر اولین اثر منظوم شبستری است که مورد توجه فراوانی قرار گرفته است چرا که شرح‌های زیادی بر آن نوشته‌اند و همواره این کتاب شبستری مورد استشهاد عرفا و حکما قرار گرفته است. افکار عرفانی شبستری در اشعار گلشن راز او متجلی و نمایان است و شیخ محمود پس از آوردن ابیاتی به عنوان مقدمه و توضیح کار خود، به سؤالات امیر حسینی هروی پاسخ می‌دهد. شبستری ضمن پاسخ به سؤالات درباره مسائل گوناگون عرفانی - فلسفی بحث می‌کند و با بیانی دقیق و شاعرانه نظریه وحدت وجود و نتایج ثمرات آن را توضیح می‌دهد.

مفهوم ذات حق در نزد شبستری

در بینش عرفانی شبستری که جهان بینی تجلیات الهی است حق از جنبه باطنی و در مرتبه ذات احدیت و غیب مطلق قرار دارد که هیچ گونه صفت و اسم و کیفیتی را به خود قبول نمی‌کند. شبستری معتقد است این مرتبه نه قابل تنزیه است و نه تشبیه، نه می‌توان از آن سخن گفت و نه آن را توصیف کرد بنابراین قابل شناخت نیست. از نظر شبستری از این وجود مطلق فقط می‌توان با ویژگی‌های سلبی و منفی سخن گفت زیرا که وصف ناپذیر است و در قالب الفاظ و تعابیر نمی‌گنجد. شبستری در عالم هستی وجودی جز وجود حق نمی‌بیند و خداوند را به هستی و وجود تعریف می‌کنند به طوری که کثرات وجودی موهوم دارند و تنها وجود حق است که وصف ناپذیر و لایتناهی است و وجود حقیقی دارد. بنابراین از نظر این عارف وجود همان خداست.

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| بود موجود را کثرت برونی | که از وحدت ندارد جز درونی |
| وجود کل ز کثرت گشت ظاهر | که او در وحدت جزواست سائر |

(شبستری، ۱۳۸۳: ۶۰)

شیخ وجود کل هستی را از وجود حق می‌داند و تمامی موجودات را نمود آن حقیقت می‌داند. وی معتقد است که وجود کل که تعینات و کثرات است سائر و پوشاننده وحدت جزو که وجود است گشته‌اند. یعنی در حجاب تمامی تعینات و کثرات، وحدت (وجود)

مخفی است. بنابراین به اعتقاد شیخ تنها موجودی که متصف به صفت وجود است، خداست و خدا عین وجود است. اعتقاد اهل عرفان به لا اله الا الله همانند این اعتقاد شبستری است. به اعتقاد آن‌ها وجود تنها خداست و جز او موجودی نیست.

- ذات حق بی‌همتاست

ظهور جمله اشیاء به ضد است ولی حق را نه مانند و نه ند است

(همان : ۱۱).

این بیت اشاره به این دارد که ذات حق در وجودش هیچ شریک و همتایی و مثل و ماندنی ندارد. همچنان که گفته‌اند ند و مثل اشاره به شریک در ذات دارد که وجود باری تعالی از آن بدور است. پس بنابراین این بیت حاکی از این است که حق را در الوهیت ممانعی و مماثلی نیست، بلکه در وجودش شریکی ندارد و به غیر از او هیچ موجودی نیست که موجب ظهور حق گردد، و دلیل هستی حق، جزء حق نتواند بود (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۵۶).

باز شبستری اشاره می‌کند:

چو نبود ذات حق را ضد و همتا ندانم تا چگونه داند او را

(شبستری، ۱۳۶۹: ۱۸).

یعنی ذات حق هیچ همتا و همانندی ندارد زیرا غیر از خودش موجودی نیستو خودش دلیل خودش است و امری بدیهی است. لاهیجی در شرح این بیت می‌گوید:

روز را نیست حاجتی به چراغ روز خود دارد از چراغ فراغ

و هیهات بینا را ادراک الوان به استدلال قوت لامسه چه حاجت افتد آفی الله شک؟

گردو چشم حق شناس آمد تورا دوست پر بین عرصه یهر دو سرا

غرق دریاییم اگر چه فطره ایم جملگی شمسیم اگر چه ذره ای

بنابراین با عنایت الهی است که سبب می‌شود همه چیز را او ببینیم زیرا به غیر از او وجودی نیست (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۰).

ذات الهی حقیقت مطلق و کلی است که به آن "وجودلابشرط مقسمی" هم گفته‌اند یعنی حقیقتی که نه کلی است و نه جزئی و نه عام است و نه خاص است این هویت مطلقه از همه قیودات حتی از قید اطلاق نیز مطلق است درعین تنزهش از همه این‌ها هم به

اعتبار دیگر در حق او صحیح و صادق است. منظور عرفا در این مورد این است که ذات حق عین کلیت و یا جزئیات نیست به این معنی که این صفات و صفات دیگر هیچ کدام داخل در ذات نبوده بلکه هریک از آن‌ها امریست زاید بر ذات، که اگر او را با کلیت اعتبار کنند کلی است و اگر با جزئیت اعتبار کنند جزئی است و اگر با هیچ یک از آن دو اعتبار نشود نه به کلیت آن حکم توان کرد و نه به جزئیتش و این غیر از آن است که حقیقتی از هر دو صفت کلیت و جزئیت، منفک بوده و در نتیجه دارای یک حالت واسطه‌ای باشد میان آن دو صفت (یثربی، ۱۳۸۴: ۲۴۱).

این حقیقت مطلق همچنان که شبستری هم به آن اشاره کرده است در مصراع دوم ندانم تا چگونه داند او را در اینجا منظورش این بوده است که دیده فلاسفه منور به نور مشاهده و مکاشفه نیست و هر چیزی را با استدلال عقلی می‌شناسند و چون ذات حق هم هیچ شریک و همتایی ندارد تا او را بشناسند لذا این فیلسوفان نمی‌توانند ذات حق را با ادله عقلی بشناسند جز اینکه تنها با عنایت و هویت الهی به شناختش مشهود شوند با این عنایت الهی نائل به این حقیقت می‌گردند که وجود و هستی جز ذات الهی نیستند چنان‌که این نکته لطیف و باریکی است که درک آن تنها در شأن کشف صریح و ذوق صحیح است و طوری است و رای طور عقل.

جامی در نقدالنصوص خود می‌گوید: «یعنی قوه عقلیه به ادراک آن وافی نیست نه آنکه منافی طور عقل است زیرا که به مقدمات عقلیه نه اثبات آن می‌توان نکرد و نه نفی آن» (همان: ۲۴۱).

ذات حق فاقد اسم و صفت است

ذات خداوند هیچ اسمی ندارد و آن اسم‌هایی که خداوند را با آن مسما می‌سازیم، ذات همراه با یک صفت است. صفت نیز تعیین و تقید با خود به همراه دارد و لذا چون ذات خداوند تعیین و حد نمی‌پذیرد پس صفت هم ندارد و بنابراین اسم هم نمی‌پذیرد و به قول اکهارت: «خداوند بدون اسم و نافی همه اسم‌هاست هرگز نامی به او داده نشده است» و باز بیان می‌کند «این مخلوقات هستند که اسماء را به خدا می‌دهند ولی او فی نفسه ذاتی است بدون اسم» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۷۳). بنابراین مطلق حقیقی نمی‌تواند در مقام بی‌تعینی مسمی به اسمی یا موصوف به صفتی گردد حتی نمی‌توان آن را خدا نامید ولی به جهت

اینکه بدون استفاده از کلمات نمی‌توانیم در مورد چیزی سخن گفت در تعبیر از این ذات مطلق از واژه حق، خدا، الله، استفاده می‌کنیم و لذا، اطلاق این اسم‌ها بر ذات برای فهم بیشتر است نه اینکه این اسم‌های حقیقی بر ذات باشند حق فی نفسه ذاتی بدون اسم و تعیین است.

شیخ محمود شبستری در بیتی زیبا چنین بیان می‌دارد:

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی شأنه عما یقولون

(شبستری، ۱۳۶۹: ۲۰).

شبستری در این تعبیر اشاره به این دارد که ذات حق از هر چه کم و کیفیت است منزّه است و با هیچ شیئی نسبتی ندارد و همچنین هیچ شیئی با آن ذات مطلق نسبتی ندارد. ذات حق تقید و تحصر را به خود راه نمی‌دهند و سخن گفتن از کمیت و ماهیت از ویژگی‌های ممکنات است و ذات حق تعالی مبرا از همه این اعتبارات کلی و جزئی است و از این جهت بود وقتی «فرعون» از حضرت موسی^(ع) سؤال نمود که «و ما ربّ للعالمین» آن حضرت در جواب فرمود که «رَبّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ ما بَیْنَ هُمَا إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ» و در جواب ما عرضیات ذکر کرد نه ذاتیات بر سبیل اضطرار از جهت تشبیه و اشعار بر آنکه ذکر کند ذات متصور نیست و تعریض کرد بر فرعون که می‌گفت پیغمبر شما مجنون است که در جواب ما هو عرضیات ایراد می‌کند و فرمود «رَبّ المَشْرِقِ وَ المَغْرِبِ وَ ما بَیْنَهُمَا إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» یعنی مجنون و بی‌عقل شمائید که نمی‌دانید که ادراک کنه حق مقدور نیست و طریق تعریف او منحصر است به اضطرار در ذکر صفات و آثار.

نباشد حد کس تحدید آن ذات که درک در کنهش آمد از محالات»

(الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۶۴).

ذات الهی در ذهن‌ها نمی‌گنجد زیرا هیچ چیزی او را مقید و محدود نمی‌کند و شأن حق تعالی از همه آنچه که می‌گویند و تصور می‌کنند منزّه و بری است. ذات حق از آن اعلاست که عقل و فکر و دلیل و قیاس بتوانند او را احاطه کنند. «آنچه تو وسیله معرفت آن حضرت خواهی ساخت به حقیقت هم اوست که به صورت آن وسیله ظاهر و متجلی گشته است و غیر او چون هیچ موجودی نیست لاجرم دلیل او جز او نتواند بود که «لایحتمل عطایاهم الا مطایاهم» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۷۴).

ذات الهی قابل ادراک نیست

ذات حق قابل شناخت نیست و بشر نمی‌تواند آن را ادراک کند زیرا انسان زمانی می‌تواند درباره چیزی سخن بگوید که به آن چیز تحدید و تقیدی بدهد و از آنجا که ذات خداوند در تعالی غیرمحدود و غیرمقید قرار دارد و ذهن محدود بشر توانایی ادراک و شناخت این حقیقت متعالی را ندارد ذات از حیث ذات اسمی ندارد زیرا محل اثر نمی‌باشد و برای هیچکس معلوم نیست هیچ اسمی بدون نسبت یا بدون تمکین بر او دلالت ندارد چراکه اسماء برای تعریف و تمییزند پس این باب (باب معرفت ذات) برای ماسوی الله ممنوع است. پس خدا را غیر خدا نمی‌شناسد (ابن عربی، ج ۲، بی تا: ۶۹). ابن عربی دلیل بیان ناپذیری ذات را این می‌داند که چون ذات دارای ماهیت نیست پس نمی‌توان آن را تصور کرد. این حقیقت وجود هیچ تقیدی به خود راه نمی‌دهد حتی قید اطلاق. جامی در نقدالنصوص خود بیان می‌کند «فان قید بالاطلاق یشرط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبي لا بمعنی انه اطلاق ضده التقييد» (جامی، ۱۹۷۷: ۲۳). ابن عربی معتقد است که این «حقیقت وجود غیرقابل ادراک و دست نیافتنی و ناشناخته‌ها و نامتعیّن‌ترین نامعین‌ها و انکرالنکرات است» (ابن عربی، ج ۳، بی تا: ۳۸۸). بنابراین از حیث جنبه باطنی این وجود مطلق که بعد تنزیهی حق است غیب مطلق و سرالاسرار است. لذا حق از این لحاظ برای سالکان طریق خود و همچنین برای انبیاء و اولیاء نیز غیرقابل ادراک و شناخت است و به صورت یک راز و معمای لاینحل برای همیشه در پس حجاب عزت مخفی و مستور باقی خواهند ماند. شبستری بارها تأکید می‌کند که ذات حق درفهم نمی‌گنجد و شناخته نمی‌شود چراکه شناختن مستلزم نسبت است و مقام احدیت از هر نسبتی مبرا است و هر تعبیری که از او بشود تعبیری وابسته به تصور و فهم انسان خواهد بود:

در آلا فکرکردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

(شبستری، ۱۳۸۸: ۴۵).

در شرح آن گفته‌اند:

بود نور خرد درذات انور بسان سر در چشمه خور
از او هر چه بگفتن از کم و بیش نشانی داده‌اند از دیده خویش

ذات بی‌مثال الهی از حدی و وصف و تعریف بیرون است و از هرگونه قیدی حتی قید اطلاق نیز برتر است و شناختنی است برای نشان دادن همین نکته است که عارفان مسلمان نیز مانند متفکران هندی گاهی از ذات احدیت به نقطه و یا خال سیاه تعبیر می‌کنند و گاهی نیز صفات متضادی برحق نسبت می‌دهند تا تعالی او را، از هر نعمت و صفت بنمایانند (شبستری، ۱۳۸۶: ۶۶). در حدیثی از پیامبر آمده است که: «تفکروا فی آلاء الله و لا تتفکروا فی ذات الله». لاهیجی به هنگام تفسیر آلاء در این بیت که شبستری سروده است، رنگ عرفانی جدید به این دستور پیامبر که شبستری به آن استناد کرده است، می‌بخشد: مراد به آلاء اسماء و صفات و افعال الهی است که منشأ جمیع نعمت‌های ظاهر و باطن‌اند و افاضه وجود و کمالات بر ذرات موجودات نموده‌اند. وجود و کمالات بر ذات موجودات نموده‌اند که به وسیله این آلاء اشیاء از نیستی به هستی آمده‌اند و لذا تفکر در این نعمت شرط داده شده است، چون موجب بیداری سالک می‌گردد و لاهیجی بیان می‌دارد که فکر کردن در ذات الهی گناه است، زیرا شمول و سریان ذات متعالیه از آن اتم و اعلی است که در دار وجود غیر او دیاری توان یافت تا وسیله معرفت او گردد (لوپزن، ۱۳۷۹: ۳۱۲).

شریعت نیز از تفکر در ذات منع کرده است چرا که ذات بی‌نام و نشان که در مرتبه «غیب مطلق» و «غیب هویت» قرار دارد و نامیدنش به کلمه حق از سر عجز و نیاز ضرورت است، نامتناهی و متعالی و بیرون از حیطة ادراک و فهم بشری است. لذا نه تنها معرفت ذات محال و ناممکن است، بلکه تلاش هم در این وادی عبث و بیهوده است و شریعت نیز از باب ارشاد بدان اجازه نداده است و مرتبه ذات را مقام سکوت دانسته است. «از امام صادق (ع) روایت شده است که: «إذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا و تكلموا فی ما دون العرش و لاتكلموا فی ما فوق العرش». چون سخن به خدا رسد سکوت کنید و در باب آنچه پایین تر از عرش است سخن گوئید ولی درباره آنچه فوق عرش است تکلم مکنید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۹۸۳م، ج ۳، باب ۹، ۲۵۹). به بیان شبستری:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل

(شبستری، ۱۳۸۸: ۴۵).

تعبیر تحصیل حاصل در معنایی معرفت‌شناختی، بر ناممکن بودن اثبات آنچه خود سبب اثبات است. «نظریه شبستری را در مورد محال بودن تفکر درباره ذات الهی نباید یک عقیده جزمی خداشناسی فرض کرد، بلکه نظریه او را باید بیانگر یک اصل مسلم متافیزیکی

۱۲۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

دانست» (لوین، ۱۳۷۹: ۳۱۳). «لاهیجی اشاره دارد که معرفت حق تعالی از ازل در فطرت هر کس بوده است. «اذا أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی أنفسهم آلسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بلی» (قرآن ۱۷۲: ۷). شبستری بیان می‌دارد که کسی نمی‌تواند درباره این نوع ادراک فطری تفکر کند، زیرا که تحصیل حاصل محال است و باطل. در حقیقت تنها کاری که تفکر می‌کند این است که حجاب آن ادراک می‌گردد» (لوین، ۱۳۷۹: ۳۱۴ - ۳۱۳).

بنابراین شناخت معرفت حق امری فطری است و قابل تفکر نیست چنان‌که الهی اردبیلی در دو بیت به این امر اشاره کرده است:

«بود ادراک حق ادراک فطری ولی ادراک ادراک است فطری
هر آن حاضر که از جستن نماند بجد در پیش وصلش کی توان شد»
(الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۶۸).

مقامذات در تناقض است

از آنجا که خدا شبیه به هیچ چیز نیست و بلکه به جز او هیچ چیزی وجود ندارد، او نیستی محض است، اما نیستی که فوق هستی است. چرا که هستی صرف لایتناهی را نمی‌توان نیست نامید. خداوند فوق وجود است یعنی نامتناهی و متعال است. درغیبه مطلقو ذاتخدا ظهور و تجلیدرکار نیست، سکوت و تاریکی محض است و هیچ نام و نشانی در آنجا نیست. ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید، خدا دارای دو تجلی است: تجلی غیبو تجلی شهادت، تجلی غیب هویتی است که خدا به واسطه آن از نفس خویش استحقاق «هو» را می‌یابد. پس هو دائما از آن اوست (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۰). ذات آن حقیقه الحقایق است که نمی‌توان به آن معرفت پیدا کرد و نمی‌توان در مورد آن سخنی گفت ذات بدون اسم و رسم است، صفت ندارد و نیستی است. ذات خداوند هستی صرف مطلق است. حقیقت ذات حقیقتی واجب است. عین هستی خودش می‌باشد، ماهیتی در آن نیست، وجود صرف و محض است. به عبارت دیگر هستی واجب و حقیقت او عین هم است. او مطلق از هر قید و اطلاق است یعنی از مفهوم اطلاق نیز مبرا است. چون بین حق تعالی شأنه از حیث حقیقتش در حجاب عزت خود و سایرین نسبی نیست، لذا هر گونه تفکر و تعقل درباره ذات و حقیقت

_____ مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری (۱۲۷-۱۱۲) ۱۲۳

او راه به جایی نخواهد برد و به جز اتلاف عمر ثمره‌ای در بر نخواهد داشت (عدیلی، ۱۳۸۱: ۹).

شبستری می‌گوید:

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است

(شبستری، ۱۳۶۹: ۲۳).

ذات هستی پناه، ظاهر به نور سیاه است که نور اوست، و با او به مثل چون آب حیات با ظلمات است و این کثرت تعینات روشن که تعبیر از او به سیاهی رفته. همچنان که در عبارت عرفا است که از کثرت به سیاهی تفسیر کنند. نزد این طایفه از وجه وجود وحدت، عین ذات است، و از وجه ظهور و کثرت، غیر ذاتو به هر حال چون صفات نور که ظهور خود و اظهار غیر است، در او هست، به او نور می‌گوید اما به وسیله اعتبار و از ذات به نور سیاه تعبیر شده است که در آن پیدا و پنهان جای دارد (شاه داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کاین جای نظر نیست

(شبستری، ۱۳۶۹: ۲۳)

مقام و مرتبه ذات مرتبه‌ای است که با تناقض از آن سخن می‌رود. یعنی با وجود آنکه ذات نور محض است ولی در تاریکی و سکون است و هم آشکار است و هم پنهان. که این ذات از فرط ظهور به همه دیده‌ها رسیده و از سیاهی نور هیچ دیده او را ندیده. از غایت لطافت، اندیشه از او دور، و همه اندیشه‌ها با او در حضور: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو الطیف الخبیر» و نهایت این کار و بار آن است که بدانی که چنانچه هست نمی‌دانی و آنچه فی‌الجمله می‌بینی، به حقیقت نمی‌بینی (همان: ۱۴۲-۱۴۱).

عدم آئینه هستی است مطلق کزو پیداست عکس تابش حق

عدم چون گشت هستی را مقابل درو عکسی شد اندر حال حاصل

(شبستری، ۱۳۸۸: ۴۷)

از آنجا که هستی مطلق نور مطلق است اگر در مقابل او چیزی نباشد که به آن بتابد و هستی به آن بدهد به هیچ وجه شناخته نمی‌شود و لذا از نور وجود است و از آئینه عدم است که اعیان وجود پیدا می‌کنند و ظاهر می‌شوند.

چه نسبت خاک را با حضرت پاک که ادراک است عجز از درک ادراک

(شبستری، ۱۳۸۳: ۱۵)

ممکن از آنجا که به عنوان خاک پست است. نیستی و هستی از خود ندارد، و هیچ رابطه و نسبتی با وجود مطلق که عالم پاک است ندارد. لاهیجی در شرح این بیت گفته است: «العجز عن درک الادراک نهایت کامل ممکن آن است که به عدمیت اصلی خود بازگردد و به نیستی و نادانی خود دانا گردد و یقین بداند که غایت علم ادراک، عدم ادراک است، چه مدرک حقیقی، غیرمتناهی است و علم متناهی و محدود» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۵).

نفی سخنیت و اشتراک بین حقیقت غیبی و خلق

حقیقت مجهوله‌الهیویه غیب‌الغیوبی، در مرتبه ذات از نظام مخلوقات جدا بوده و ارتباطی بین این حقیقت مطلقه و مخلوقات نیست و هیچ اشتراکی بین آن‌ها نیست. آنچه که در کلام عرفا حکم به اشتراک و نداشتن تغایر و نبود غیریت می‌دهند، کلام آن بزرگواران محمول بر مقام تعین و تنزل از مرتبه ذات است و (عینیت و اتحاد) بلکه وحدت، در مقام فعل محقق است (ممدوحی، ۱۳۸۹: ۳۷).

شبهت‌تری می‌گوید:

ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانش آخر چگونه ؟

(شبهت‌تری، ۱۳۸۳: ۱۲)

ذات واجب، وجود مطلق است و ذات ممکن عدم. دانستن چیزی بی‌آنکه نمونه آن چیز در نفس داننده باشد، محال است و هستی ممکن، مجرد اضافه‌ای بیش نیست و ذات و صفات و افعال اشیا، همه عکوس ذات و صفات الهی‌اند که درمرایای تعینات جلوه‌گری نموده و هر آینه، در هر آینه به رنگ دیگر برآمده‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۶۱). لاهیجی عارف واقعی را کسی می‌داند که وجودش در نور وحدت الهی فنا شود و حق را به دیده حق ببیند. چنانکه «لا یدی الله الا الله و لا یعرف الله الا الله».

عارف آن باشد که از عیش‌العیان هر چه بیند حق درو بیند عیان

حق چو جان و جمله عالم چون تن است همچو خورد در کاینات این روشن است

(همان: ۶۱).

بنابراین میان ذات واجب و ممکن، وجه اشتراکی که موجب معرفت شود نیست به تبع

دانستن چیزی بدون آنکه نمونه آن چیز درنقش باشد محال است

زهی نادان که او خورشید تابان
یعنی در محلی که آنجا نه حایل باشد نه حجاب و نور آن شمع گرفته شده از آن آفتاب
باشد، و وجود هر ممکنی از پرتو نور وجود واجب است

ز وصف ذات پاک توجّهان پر
ز برهانت زمین و آسمان پر
کی باشد که غوغای نبود
فروغ ماه سیمای تونبود

(الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۵۷)

لذا وجود ممکن پرتوی از نور ذات واجب است. لاهیجی اشاره می‌کند:

همه عالم پراست از این منظور
همه آفاق را گرفت این نور
گنج در پیش چشم و ما مفلس
یار در دستگاه و ما مهجور

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۶۲)

بنابراین وجود نور ذات واجب بدیهی است منشأ نور تمام عالم امکان است و همه خلقت
به او ختم می‌شود وجودی به غیر از آن وجود محض نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در زمینه ذات حق از دیدگاه شبستری مطرح شد به این نتیجه دست یافته می‌شود که، این عارف معتقد است وجود مطلق دو جنبه دارد؛ یکی وجودی که از هر گونه تعیین مبراست و آن مقام ذات است و دیگری وجودی که در ارتباط با جهان هستی است و صفات و کیفیات را می‌پذیرد و خود را به صورت کثرات متجلی می‌سازد. بر پایه بینش این عارف فرزانه چون در مرتبه ذات، تعیین، ماهیت، حدود و تقیدی در کار نیست، از این رو وجود مطلق در این موقف موصوف به صفتی و یا مسمی به اسمی نخواهد شد. زیرا تنها با نفی هر گونه کیفیت و نسبتی از ذات است که تعالی و عدم تناهی و تعیین و غیر قابل ادراک و فهم بودن هستی مطلق را می‌توان توصیف کرد. شبستری معتقد است که تنها در مرحله تجلی و در ساحت آفرینش است که خدای بی‌اسم و رسم نام و نشان می‌یابد زیرا مطلق حقیقی در مقام بی‌تعینی است. این‌عارف فرزانه بر این معتقد است که اطلاق عناوین بر ذات برای تفهیم است نه اینکه این عناوین اسم حقیقی برای ذات باشند چرا که ذات حق اسم و رسم ندارد لذا از خصوصیات ذات فقط به طریق سلبی می‌توان سخن گفت.

کتاب نامه

- ابن عربی، محی الدین. بی تا. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۶۶. *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. تهران: انتشارات الزهرا.
- الهی اردبیلی، حسین بن شرف الدین عبدالحق. ۱۳۷۶، *شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۹۹۷. *نقد النصوص*. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: شهریار.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۷۵. *محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شاه داعی شیرازی، محمود. ۱۳۷۷. *نسایم گلشن*. تهران: انتشارات الهام.
- شبستری، شیخ محمود. ۱۳۶۹. *گلشن راز*، مقدمه صمد موحد. تهران: انتشارات سپرنگ.
- _____ ۱۳۸۳. *گلشن راز*. مقدمه امیر هوشنگ دانایی. تهران: انتشارات نگاه.
- _____ ۱۳۸۶. *گلشن راز*. مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. چاپ دوم. تهران: انتشارات طهوری.
- _____ ۱۳۸۸. *گلشن راز (باغ دل)*. تصحیح، پیشگفتار و توضیحات از حسین محی الدین الهی قمشه‌ای. چاپ هشتم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عدیلی، فیروز. ۱۳۸۱. *مروری بر عرفان نظری پیرامون جهان بینی و جهان شناسی*. تهران: انتشارات برای فردا.
- کاکایی، قاسم. ۱۳۸۹. *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات هرمس.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. ۱۳۸۸. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات زوار.
- لوپزن، لیونارد. ۱۳۷۹. *فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- ممدوحی، حسن. ۱۳۸۹. *عرفان در منظر وحی و برهان*. تهران: نشر عروج.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳. *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- یثربی، یحیی. ۱۳۸۴. *عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)*. قم: بوستان کتاب.

The Holy Qoran

Mohy-e-Din, Ibn-e-Arabi (Bita). Al photohat Al Macky, Dar sader, Beirut.

Mohy-e-Din, Ibn-e-Arabi (Bita) (1996), Phosos Al Hecam, The correction of Abo ala aghighi, Published by Al Zahra, Beirut.

Ardabili. Elahi, (2006), Hossein ibn-e-Sharaph-e-Din, Golshan-e Raz Description, Appendix, Introduction and correction of Barzegar Khaleghi. M, Karbasi, E, Tehran University Publishing Center.

Jami. A (1997). Naghdo al Nosos, Chitik. W. Shahrysr, Tehran.

Jahangiri, Hassan. M (1994). Mohy-e-Din, Ibn-e-Arabi as the prominent of the Islam world in Mysticism, Tehran University, Tehran.

Shirazi shahdaee. M (1997). Nasayem-e-Golshan, Parviz. A. D. Ilham publsher, Tehran.

Shabestari. Sh. (1999). Golshan-e-Raz, Moahed. S, Syrang P. Tehran.

Shabestari. Sh. (2003), Golshan-e-Raz, Danaee. A. Naghah. P. Tehran.

Shabestari. Sh. (2006), Golshan-e-Raz, Danaee, Introduction, Correction and Description by Moahed. Samad, Zohori. P second edision, Tehran.

Shabestari. Sh, Golshan-e-Raz (Bagh-e-Del) Introduction, Correction and Description by Elahi Ghomeshi. H. Elmi & farhandi p. Tehran.

Adili. F (2001), A review of theoretical knowledge about the world , Baray-e- Farda. P. Tehran.

Kakae. GH. (2009). Pantheism by Inbn-e-Arabi & Maister Aghart. Hermes. P. fourth Edision. Tehran

Shams-e-Din. L. M. (2008). Maghatiho Al Ejaz in Golshan-e-Raz, Introduction, Correction and Description by Khaleghi. M & Efat. K., Zaval. P. eighth edision. Tehran.

Leonard, L. (2009), Beyond belief and unbelief by Shabestari. Sh, Translated by Kivani. M. Markaz. P. Tehran.

Hassan. M (2004), Mysticism in terms of revelation and Reason, Oroj. P. Tehran.

Majlesii. M. B. (1991), Baharo al Anvar, Dar ehya, Beirut.

Yuhi. Y. (2004), Theoretical Mysticism, (A research on the evolution and the principles and issues of Sufism), Bostan-e-ketab, Qom.