

معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز شیخ محمود شبستری*

رجب توحیدیان^۱

دانشجوی دکتری واحد همدان

دکتر هادی خدیور^۲

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

چکیده:

از جمله مسایل و مباحثی که از ابتدای ادب عرفانی - اسلامی فارسی به عنوان امتهات مسایل عرفانی در امتهات متون عرفانی - نظم و نثر - در صدر تمامی مسایل قرار گرفته و در جای جای مثنوی عرفانی گلشن راز شیخ محمود شبستری ، از آغاز تا پایان آن خودنمایی می کند، مبحث معرفت و شناخت و تفکر جهت دست یافتن به گوهر حقیقت و عشق است. بر اساس نظر و عقیده عرفایی از جمله محی الدین ابن عربی که طُرُق رسیدن به شناخت و معرفت حق و حقیقت را بی شمار می داند: «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ»، می توان به دو طریق و شاهره مهم و اصلی در عالم عرفان و علی الخصوص گلشن راز، اشاره کرد: یکی طریق «برهان و استدلال و فلسفه و عقل» و دیگری «کشف و شهود و عرفان و عشق».

کلید واژه‌ها:

ذات و حقیقت، شبستری، گلشن راز، عرفان و فلسفه، معرفت شهودی و استدلالی

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۱۸

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۹/۹/۱۹

۱- نشانی پست الکترونیک نویسنده: r_tohidiyan@iausalmas.ac.ir

۲- نشانی پست الکترونیک نویسنده: hkhadivar@gmail.com

مقدمه:

گلشن راز شیخ محمود شبستری، عارف قرن هفتم و هشتم هجری (۷۴۰-۶۸۷)، یکی از گران‌سنگ‌ترین و ارزنده‌ترین منظومه‌های عرفانی ادب فارسی است که در قالب مثنوی، در بحر هزج مسدّس محذوف یا مقصور سروده شده است. تعداد ابیات آن را ۱۰۰۰ تا ۱۰۰۵ بیت ثبت کرده‌اند. این کتاب با این که از لحاظ کمی نسبتاً کوتاه و مختصر است، اما از لحاظ کیفی و معنوی بسیار پر مغز و جذاب است و یک دوره‌ی عرفان نظری و تعالیم صوفیانه محی‌الدین ابن عربی را در قالب شعر تعلیمی صوفیّه بیان داشته است (شبستری، ۱۳۸۲: ۲۱). «گلشن راز در حقیقت منظومه‌ای صوفیانه است که با زبان رمز و اشاره، آرا و اقوال صوفیّه را در مسایل مختلف مربوط به فکر، نفس، معرفت، وحدت و کثرت عوالم، اطوار وجود، سیر و سلوک، قرب و بعد، سیر در انفس با نهایت دقت و ایجاز تفسیر کرده است و به سبب لطف و دقتی که در بیان آن به کار رفته، چنان در نزد صوفیّه مقبول شده است که در عصر صوفیّه گهگاه به منزله‌ی زبده‌ی تمامی تعالیم صوفیّه تلقی شده و بسیاری از اهل معرفت اهتمام در شرح و تفسیر مطالب و نکات مبهم و مشکل آن را وجهه‌ی همت خود ساخته‌اند» (زرّین کوب، ۱۳۸۶: ۳۱۳). «شبستری مثنوی گلشن راز را در جواب چند سؤال منظوم که از جانب امیر حسینی هروی و از دیار خراسان به نزد مشایخ آذربایجان رسیده بود، سرود و کوشید طی آن به سؤالهایی که عارف خراسان در پانزده مسأله به ترتیب طرح کرده بود و به وسیله‌ی رسولی به مشایخ آذربایجان فرستاده بود، جواب دهد. شیخ محمود در جواب سؤال پرسنده‌ی مسأله‌ی «تفکر» را مطرح می‌نماید که به اعتقاد وی عبارت است از «رفتن از باطل سوی حق» و دیدن «کل مطلق» در وجود «جزو». این تعبیر او در واقع اساس بینش صوفیّه است و تفاوت بین علم صوفی را که کشفی است، بیان می‌کند. (همان، ۳۱۴).

معرفت و عرفان

«معرفت» در لغت به معنی «شناسائی» است و در اصطلاح صوفیّه، عبارت از علمی است که مبتنی بر کشف و شهود و تهذیب باشد (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۷۷). «معرفت، رعایت احسان و ذکر و خوف خدای و در شوق بودن محبت و رضای حق - تعالی - و ترک دنیا و ماسویّ الله را گویند. زیرا که شناختن حق، سرمایه‌ی جمله‌ی انسان‌هاست و قول حضرت رسول بر آن ناطق که: «المعرفة رأسُ مالی» (شبستری، ۱۳۸۰: ۹۸). هجویری از قول ذوالنون مصری نقل می‌کند: «حقیقة المعرفة اطلاع الخلق علی الاسرار بمواصلة لطائف الانوار» (حقیقت معرفت اطلاع خلق است بر اسرار بدانچه لطایف انوار معرفت بدان پیوندد) و از قول شبلی نقل می‌کند: «المعرفة دوام الحیره» (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۵۳-۳۵۲). و عرفان نیز همانند معرفت در معنا و مفهوم شناسائی و شناخت است؛ «و در اصطلاح، برای ارتباط بی واسطه و شخصی با خداوند و هستی و شهود باطنی و تجربه‌ی اتّصالی، همراه با حال، در ادراک حقیقت به کار می‌رود و طریقی برای وصول به حقیقت، اما با تأکید بر کشف و شهود همراه با تزکیه‌ی نفس است» (افراسیاب پور، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

عرفان و فلسفه

«یکی از باورهای بنیادین عارفان و صوفیان این است که «علم عشق در دفتر نباشد» و آنچه راهرو و سالک می‌خواهد و می‌جوید، نه از راه علم و عقل و نه با شیوهی اندیشه و استدلال که تنها از راه دل پیراسته و با شیوهی شهود و مکاشفه به دست می‌آید و از این جاست که نه تنها عارفان و صوفیان راهی جز راه عالمان و فیلسوفان برمی‌گزینند که راه و رسم آنان را با طنز و طعنه یاد می‌کنند. نیز از این جاست که در سخنان آنان علم و عقل و دفتر و دانش کوچک شمرده می‌شود و دفترشویی و دوات شکنی شیوه‌ای پسندیده دانسته می‌شود و «بشوی اوراق اگر هم درس مایی» شعاری شایسته می‌گردد؛ دیدن به جای دانستن می‌نشیند؛ بینش‌مندی، جای دانش‌مندی را می‌گیرد؛ از در سینه بودن بر درسی نبودن، سخن‌ها گفته می‌شود و سنجش عقل و عشق به قصد کوچک شماری عقل و بزرگ شماری عشق در سخنان آنان بسامدی بالا می‌یابد» (راستگو، ۱۳۸۳: ۲۴۷).

«... هر چند صوفیان در کوچک شماری علم و عقل و درس و مدرسه سخن‌ها گفته‌اند و خواهندگان آنها عالمان و فیلسوفان را به باد طنز و تمسخر گرفته‌اند و حتی گاه به خاکسپاری و آپسپاری کتابها و نوشته‌های خویش دست یازیده‌اند، با این همه نباید از آن گفتارها و این کردارها چنین برداشت کرد که تصوف و عرفان با علم و عقل سر ستیز دارد، آنها را به هیچ می‌شمارد و آدمی را به وانهادن درس و دانش و زیر پا گذاشتن علم و عقل فرا می‌خواند، راهی که پیامد آن چیزی جز جدایی از فرهنگ و فرزاتگی نیست؛ زیرا از یک سو، صوفیان بزرگ خود عمری با عقل و علم زیسته‌اند و سالیانی از زندگی خویش را به درس و مدرسه و کتاب و استاد ویژه ساخته‌اند و شاگردانی پرورده‌اند، از دیگر سو در نوشته‌ها و گفته‌های خود از علم و عقل ستایش کرده‌اند و عقل‌افروزی و دانش را بسی ستوده‌اند. آنان در واقع عقل عقیده‌ی جزئی خودبین را نکوهیده‌اند و اگر عقل را ستوده‌اند، عقلی کلی قدسی سیراب از ایمان و ایقان را ستوده‌اند؛ عقلی که گاه مولانا آن را عقلِ عقل نامیده است» (همان، ۲۶۲-۲۶۱).

«زندگانی انسان جلوه‌های گوناگونی دارد و عرفان و فلسفه هر یک جلوه‌ای از جان اندیشنده‌ی آدمی است. عارف و فیلسوف هر دو از پژوهندگان حقیقت و از طالبان شناخت خداوند هستند. تفاوت اساسی میان آنان در راه و روش است. به این معنی که فیلسوف می‌خواهد تا از طریق استدلال و به دستگیری عقل دوراندیش، به گوهر شناسایی دست یابد و حال آن که عارف در کنه وجود خود نشان سرچشمه‌ی هستی می‌جوید و به شناسایی بی‌واسطه‌ای که از راه بینش و شهود به دست می‌آید و شک‌ناپذیر است و از پای چوبین استدلال یکسره بی‌نیاز، دل می‌بندد. یکی عاقلی است گران‌سنگ و علم‌آموز، و دیگری عاشقی است سبک سیر و هستی سوز. این بحث عقل دارد و آن، بحث جان» (شبستری، ۱۳۶۸: ۱۶).

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است	باده‌ی جان را قوامی دیگر است

(مثنوی، دفتر اول، ۲-۱۵۰۱)

«در نظر عرفا، عرفان، علم و دانشی از علوم الهی است که موضوع آن، شناخت حق و اسما و صفات اوست و راه و روشی که اولیا برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند، عرفان نامیده می‌شود و عرفان و معرفت حق به دو طریق میسر است، یکی: به طریق استدلال از اثر به مؤثر واز فعل به صفت و از صفت به ذات و این مخصوص علماست و دوم: طریق تصفیه‌ی باطن و تخلیه از غیر و تحلیه‌ی روح و آن طریق معرفت خاصه‌ی انبیا و اولیا و عرفاست و این معرفت کشفی و شهودی غیر از مجذوب مطلق برای هیچ کس میسر نیست، مگر به سبب طاعت و عبادت قلبی و نفسی و قلبی و روحی و سرّی و خفی و غرض از ایجاد عالم، معرفت شهودی است.» (کاشانی‌ها، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

«وجود خداوند که نهایت فلسفه و حکمت تلقی می‌گردد، سرآغاز عرفان و باوری پایه برای اهل معرفت است و شناخت آفاقی و از راه نشانه‌ها در این عالم مختص به درجه پایینی از معرفت و سطح محجوبان است، نه عارفان و صدیقان. اثبات وجود حق به طریقه‌ی برهان آئی (تلاش برای رسیدن به مؤثر از راه اثر) از دیدگاه عارف و در مرتبه‌ی او، نوعی حجاب و آویختن پرده است نه انکشاف و پرده دریدن و روشنگری. از دیدگاه عرفان چه بسا ادله‌ی انسان را از باری تعالی دورتر می‌کند چرا که او چنان به انسان نزدیک است که هر واسطه‌ای بین او و بشر حجاب می‌گردد» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

کشف و شهود

«سخنان ابن عربی البته مبتنی بر کشف و شهود است. از نظر تصوّف علم دوتاست؛ یعنی: دوگونه آگاهی برای بشر متصور است: اول علم رسمی که راه تحصیل آن درس و کتاب و مدرسه و استاد است و از این رو آن را علم کسبی نیز می‌گویند. شعر عامیانه‌ی زیر ناظر به چنین علمی است:

هیچ کس از نزد خود چیزی نشد هیچ آهن خنجر تیزی نشد
هیچ قنّادی نشد استاد کار تا که شاگرد شکر ریزی نشد

این نوع دانش با توسّل به روش‌های کارآمد در عرصه‌ی عقل و نظر مایه می‌گیرد و به یاری ممارست و سعی در مطالعه و تفکر و ورزش قوه‌ی استدلال می‌بالد و به ثمر می‌نشیند. صوفیه همواره به چشم تحقیر در حوزه‌ی دانش رسمی نگریسته و در برابر آن از دانش دیگری که علم وهبی نامیده می‌شود سخن گفته‌اند. به گفته‌ی شمس تبریز: «از این دو بیرون نیست: یا از طریق گشاد باطن، چنان که انبیا و اولیا یا از طریق تحصیل علم...» مبنای علم وهبی کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب و ریاضت و مراقبه است و این چیزها از «کتاب و دفتر درس و صحیفه‌ی استاد حاصل نمی‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۹۲-۹۱).

شیخ محمود شبستری، همانند عرفای قبل از خود از جمله: ابن عربی و عطار و مولانا- که شیخ بازگو کننده‌ی عقاید و نگرش‌های عرفانی آنان در آثار خود می‌باشد، به دو نوع تفکر و معرفت جهت دست یافتن به گوهر مراد معتقد است: یکی، معرفت شهودی و باطنی و کشفی (راه دل) که نسب از

افلاطون دارد و دیگری، معرفت استدلالی و فلسفی و قیاسی یونانی (راه عقل) که به ارسطو بر می‌گردد.

عرفا در مورد تفکر چنین عقیده دارند که «تفکر آن است که دو معرفت را در دل حاضرکنی برای این که معرفت سومی حاصل شود و اگر معرفت سوم حاصل نشود و تنها آگاهی بر دو معرفت باشد، آن را تذکر خوانند. عرفا می‌گویند که تفکر برای سه چیز است: معرفتی، حالتی و عملی. عمل، پیرو حالت است و حالت، پیرو معرفت و معرفت، پیرو تفکر؛ پس تفکر، اصل همه‌ی خیرات است» (نور بخش، ۱۳۸۴: ۴۸). «و در اصطلاح صوفیه، مراد از تفکر اندیشیدن درباره‌ی حق و محبوب مطلق است و هر چه جز فکر او را از خاطر زدودن. بنابراین، نظر عارف درباره‌ی تفکر بیشتر با تعقل همراه است و تفکر صوفی بیشتر با عشق هم قدم است. پس می‌توان گفت که تفکر عارفانه و صوفیانه با هم تفاوت دارند» (همان: ۴۹). شبستری در مثنوی عرفانی - تعلیمی گلشن راز که الحق اطلاق عنوان «معرفت نامه‌ی عرفانی» بر آن از هر جهت برانزنده و شایسته می‌نماید، در پاسخ به اولین سؤال امیر حسینی هروی عارفی از خطه‌ی خراسان که می‌پرسد:

نخست از فکر خویشم در تحیر چه چیز است آنکه گویندش تفکر

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۶)

در بیت دوم جواب خود، به تعریف عرفانی تفکر می‌پردازد و بُعد معرفت و تفکر را بر دو نوع می‌داند: «یکی، معرفت استدلالی و فلسفی (باطل) و دیگر، معرفت روحانی و عرفانی (حق). طریق نخست از دیدگاه شیخ غیرعلمی است و راه به جایی نمی‌برد، چون عقل (استدلال و فلسفه) نمی‌تواند به ماورای مظاهر برسد، و ذات نامرئی و ماورای فهم را که در زیر آن سازی و جاری است، ادراک نماید. به همین سبب، هر چه فلاسفه درباره‌ی خداوند اظهار می‌کنند، تنها عدم استعداد آنان را به درک او به اثبات می‌رسانند» (همان: ۲۸).

مرا گفתי بگو چبود تفکر کزین معنی بماندم در تحیر
تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کلّ مطلق

(همان: ۷۶)

شبستری در حین شرح و تفسیر «تفکر عرفانی و معرفت شهودی» به اصطلاحات و مفاهیم منطقی و استدلالی از جمله: تصوّر، تصدیق، مقدم، تالی، نتیجه و قانون که ابزار کار اهل منطق و استدلال است، اشاره می‌کند «و قانون یا علم منطق در نظر وی، دانشی است که با روش استدلالی بحث می‌کند، و ترتیب امور معلومه؛ یعنی: تصوّر، تصدیق و مقدم و... مستلزم آن است که کسی علم منطق را به خوبی درک کند و طبق نظر شبستری با وجود دانستن علم منطق، اگر از جانب خداوند مددی و تأییدی نباشد، حقّ الیقین حاصل نشده و محض تقلید خواهد بود» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۶۳).

تصوّر کآن بود بهر تدبیر به نزد اهل عقل آمد تفکر

ز ترتیب تصوّرهای معلوم	شود تصدیق نامفهوم مفهوم
مقدم چون پدر تالی چو مادر	نتیجه هست فرزند ای برادر
ولی ترتیب مذکور از چه و چون	بود محتاج استعمال قانون
دگرباره در آن چون نیست تأیید	هرآینه که باشد محض تقلید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۷)

شبستری پس از ذکر مفاهیم و اصطلاحات منطقی و ناتوانی و نارسایی آنان از درک حقیقت و خداوند، مولاناوار به نقد تفکر فلسفی و منطقی می‌پردازد و از منطقی و فلسفی می‌خواهد که راه دور و دراز عقل را رها کند و موسی سان عصای استدلال و حجت عقلی و نقلی را بر زمین زند و به وادی ایمن که مظهر و نماد معرفت باطنی و شهودی (راه دل) است رو کرده، بی هیچ گمانی با نوای «آئی انا الحق» گوش جان را سیراب سازد:

رهی دور و دراز است آن رها کن	چوموسی یک زمان ترک عصاکن
در آ در وادی ایمن زمانی	شنو «آئی انا الحق» بی‌گمانی

(همان، ۷۷)

به محیط افکن ای خرد زورق	جای باطل نماند «جاء الحق»
چند از آیات انفس و آفاق	«أولم ینکف» خوان علی الاطلاق
به دلیلی، پسندیده نیست خدای	تا چو هر جائیان روی هر جای
نیست جائیت تا به هر جایی	همه جایی تویی چو بر جایی
چه کند با دلیل رأی العین	وادی قدس وانگهی نعلین
وقت «آئی انا الله» آمد زود	بنه از کف عصای گفت و شنود

(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۵۸)

شبستری پس از بیان نارسایی و ناتوانی راه عقل و استدلال از درک حقیقت و نقد تفکر فلسفی و برهانی، با نقدی دوباره از تفکر برهانی، راه کشف و شهود را با استدلال و محقق و عارف را با حکیم فلسفی بر اساس طریقتشان مقایسه می‌کند. «طبق نظر شیخ محمود، دانای کامل و صاحب دل که از جانب وحدت ملاحظه و مشاهده موجودات عالم می‌کند، نظر اول او [برخلاف اهل عقل و فلسفه] بر عین وجود مطلق است، که آن حقیقت موجودات است، از بهر آن که وجود اضافیه‌ی موجودات در آن مرتبه و مقام در نظر او فانی‌اند، نه باقی به بقای خود، پس «ز هر چیزی که دید اول خدا دید»، «ما رأیت شیئاً و الا رأیت الله فیهِ» مؤید همین معنی است» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۶۴).

محقق را که از وحدت شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	زهر چیزی که دید اول خدا دید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۷)

بر اساس باور و عقیده‌ی عرفانی شیخ محمود شبستری، «فکر و تفکر عرفانی نیکو، شرط تجرید

است؛ یعنی: باطن را باید از علایق و عوایقی که مانع علوم حقیقی و معارف است، پاک کرد تا این که منظر برق تأیید ربانی گردد و فکر نیکو موقوف به تأییدات الهی است و آن کسی [اهل منطق و فلسفه] را که خدای تعالی به شناخت خود راه ندهد، استعمال منطق او را سود ندهد « (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۶۴).

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنگه لمعه ای از برق تأیید
هرآن کس را که یزدان راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۷)

طبق عقیده‌ی شبستری، حکیمان فلسفی به واسطه‌ی حیرانی خود و بر خلاف اهل کشف و شهود - که توفیق هدایت الهی ایشان را از حسیض مقام استدلال از اثر به مؤثر، به اوج مراتب شهود مؤثر در اثر رسانیده و در تجلی احدیت ذات فانی گشته و در صور جمیع مظاهر حق را دیده و وارث قائل «عرفت الأشياء بالله» گشته اند - آنان وارث قائل «عرفت الله بالأشياء» گشته و از اشیا جز امکان نمی‌بینند و از طریق ممکن به وجود واجب استدلال نموده و از اثر پی به وجود مؤثر می‌برند. (لاهیجی گیلانی، ۱۳۸۱: ۸۳)

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی بیند ز اشیا جز که امکان
ز امکان می کند اثبات واجب از این حیران شد اندر ذات واجب

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۷)

شیخ محمود، تنها به نقد تفکر برهانی و فلسفی بسنده نمی‌کند، بلکه نکوهش و تحقیر تند را نیز با آن همراه کرده و حکیم و فیلسوفی را که از راه امکان اثبات واجب می‌کند و بر اساس « و الأشياء يتبين باضدادها» از راه اشیا می‌خواهد خدا را بشناسد، به مانند جاهل و نادانی در نظر می‌گیرد که می‌خواهد خورشید (حقیقت) تابان با آن همه عظمت را با شمع استدلال و علم ناقص خود جویا باشد:

ظهور جمله‌ی اشیا به ضد است ولی حق رانه مانند ونه نِدّ است
چو نبود ذات او را ضد و همتا ندانم تا چگونه دانی او را
ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانیش آخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان

(همان: ۷۸-۷۷)

هر که بر حق دلیل می گوید به چراغ آفتاب می جوید

(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۵۸)

بر جنید ابلهی گرفت این دقّ که چه داری دلیل هستی حق
پی‌ر دم زد ز عالم ارواح گفت: اغنی الصّباح عن مصباح
صبح را نیست حاجتی به چراغ نور خور دارد از چراغ فراغ

همه عالم فروغ نور خور است
چه مجال چراغ مختصر است
مه‌ر در تافت از در و دیوار
ذره رابا فروغ شمع چه کار...

(همان: ۱۵۹)

شبستری، حکیم فلسفی را به طریق کشف و شهود باطنی و سیر آفاقی و انفسی دعوت کرده و خطاب به وی می‌گوید که تمامی مظاهر و اسما و صفات عالم، یک فروغ و پرتو آفتاب ذات حق است و هیچ تغییری و تبدیلی در نور خورشید ذات حق تعالی بر خلاف شعاع اسما و صفات وی صورت نمی‌گیرد و آن برداشتی که حکیم فلسفی به واسطه‌ی عقل ناقص و دوراندیش خود درباره‌ی جهان دارد، در نظر شیخ باطل است و اختلاف و کثرتی را که در نظام آفرینش در بین فرقه‌ها و مسلک‌های مختلف اعم از فلسفی و حلولی مشاهده می‌گردد، از ناحیه‌ی عقل دوراندیش و کثرت بین خود حکیم فلسفی می‌داند که در شناخت خداوند تنها متکی به قوه‌ی استدلال است و از او می‌خواهد که چشم عقل سطحی‌نگر بر بندد و چشم وحدت بین و شهودی را برای ادراک حقایق برگشاید:

جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی زپیدایی است پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل	نیابد ذات او تغییری و تبدیل
تو پنداری جهان خود هست دایم	به ذات خویشتن پیوسته قایم
کسی کاو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دور اندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن روی	برو از بهر او چشمی دگرجوی

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۸)

بنا به اعتقاد شیخ شبستری، «چون حکیم فلسفی وجود ممکن را غیر از وجود واجب اعتقاد کرده و یک حقیقت را به واسطه‌ی دو چشم استدلال و قیاس دو تصور نموده است و ندانسته که نور وجود که بر اعیان ممکنه تافته همان نور وجود واجب است و غیر وجود مطلق موجود دیگری نیست، لاجرم وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود توحید محروم گشته است و دو چشم فلسفی را احول گفتن از ناحیه‌ی شیخ، اشاره بدان است که در ظاهر و باطن، وحدت حق ندید، بلکه در هر دو جانب شریک اثبات کرده است. در باطن اثبات مجردات کرده و در ظاهر، مادیات و جسمانیات اثبات نموده و ادراک نکرده که یک ذات و یک حقیقت است که به حکم تجلی اسم الظاهر در جمع مظاهر به نقش همه برآمده و در دار وجود غیر او دیاری نیست» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۹۷-۹۶).

دو چشم فلسفی چون بود احول
ز وحدت دیدن حق شد معطل

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۸)

شبستری در ادامه‌ی سخن خود از درک حق و حقیقت، دیدگاه دو اندیشه و دو شخص متضاد از هم، یعنی: استدلال و فلسفه (عقل) و کشف و شهود (عشق) و حکیم فلسفی و عارف را در مورد اعتقاد به تشبیه و تنزیه خداوند که از مکتب استاد خود، یعنی: محی‌الدین ابن عربی به ارث برده است، مورد مقایسه قرار می‌دهد. «شبستری به نابینایی حکمای فلاسفه اشاره می‌کند که براساس دو چشم استدلال و قیاس، قایل به تشبیه تنها و تنزیه تنها در مورد خداوند هستند، بنا به اعتقاد شیخ کمال دانش و بینش در تشبیه مع تنزیه است. همچنان که حضرت امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: «الجمع بلا تفرقه زندقه و التفرقه بلا جمع تعطیل الجمع مع التفرقه» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۷۰).

زنابینایی آمد رای تشبیه زیك چشمی است ادراكات تنزیه

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۸)

شبستری در مثنوی «سعادت نامه»، در مورد تشبیه و تنزیه و اثبات صفات حق و این که فلاسفه معتقد به تنزیه‌اند و متکلمان اعتقاد به تشبیه دارند و در حالی که در نظر وی تنزیه و تشبیه توأم‌اند، می‌گوید:

...خودجزا و نیست عارف و معروف	اوست وصف، اوست واصف و موصوف
آنچه تو فهم کرده ای ز صفات	مُخَدَّث است از چه؟ از عظیم الذَّات
ذات را از صفات دانستی	چه کنی این چنین توانستی
بلکه ذات و صفات را ز افعال	فهم کردی ز ایزد متعال
در حقیقت مر این طریق مجاز	نردبان پایه ایست دور و دراز
دارد این ره بسی فراز و نشیب	مخور از مکر عقل خیره فریب
گرتو این ره به عقل خویش روی	همچو گاو خراس هرزه دوی
یا ز تعطیل در ضلال افتی	یا ز تشبیه در وبال افتی
فلسفی شد معطل از تنزیه	متکلم مشبّه از تشبیه
و آنکه تشبیه داشت یا تعطیل	نیست بر جاده ی سواء سبیل...
حق از این هر دو بر کران آمد	به حقیقت نه این نه آن آمد

(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۸۴-۱۸۳)

حکیم سنایی غزنوی نیز در نقش عارفی که پیرو مکتب کشف و شهود است، طریقه‌ی عقل و استدلال را از ادراک حقیقت آن چنان که باید و شاید، عاجز و ناتوان می‌داند و برخلاف فلاسفه که به واسطه‌ی نابینایی به تنزیه تنها و تشبیه تنها معتقدند، توأم‌ان به تشبیه و تنزیه خداوند معتقد است:

هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳)

شبستری سلاح نقد و نکوهش خود را که به سوی حکمای فلسفی نشانه گرفته بود، این بار آن

را علیه مذهب معتزله به کار می‌گیرد. «شیخ معتزله را که معتقد به دیده نشدن خداوند در دنیا و آخرت می‌باشند، به کور مادرزادی مانند می‌کند، همچنان که کور مادرزاد از دیدن صور و الوان موجودات بی‌نصیب است، معتزله نیز از معرفت حق بی‌نصیب‌اند و در مقابل آنان به عرفا و اهل کشف و شهود اشاره می‌کند که می‌گویند در دنیا که مقام و مرتبه علم است، می‌توان به بصیرت باطن و در آخرت می‌توان به بصیرت بصر بی‌حجاب خدا را دید» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۷۲-۷۱).

چو اگمه بی نصیب از هرکمال است کسی کاو را طریق اعتزال است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۸)

شیخ متکلمان و علمای ظاهری را - که به علت اختلال در بینش شهودی و کشفی و نداشتن ذوق توحید، تنها کثرت (مظاهر) بدون وحدت (ذات) در نظرشان جلوه کرده و در حجاب علم تقلیدی خود گرفتارند - مورد نکوهش قرار می‌دهد و هر سخنی که آنان درباره‌ی حقیقت و معرفت ذات باری تعالی گفته‌اند، بر اساس نظر شبستری، از دانش و بینش ناقص آنان ناشی می‌گردد:

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر	که از ظاهر نبیند جز مظاهر
کلامی کاو ندارد ذوق توحید	به تاریکی در است از غیم تقلید
در او هرچه بگفتند از کم و بیش	نشانی داده اند از دیده‌ی خویش

(همان: ۷۸)

مولانا نیز می‌گوید:

علم تقلیدی بود بهر فروخت	چون بیاید مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است	دایماً بازار او پر رونق است

(مثنوی، دفتر دوم، ۶۶-۳۲۶۵)

شبستری در جواب دومین سؤال منظوم سائل، یعنی، امیر حسینی غوری هروی که از او می‌پرسد: کدام اندیشه و تفکر است که شرط راه سالکان و روندگان معرفت و حقیقت است و تفکر چرا زمانی اطاعت و زمانی گناه محسوب می‌گردد؟

کدامین فکر ما را شرط راه است چرا که طاعت و گاهی گناه است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۸)

با استناد به حدیث نبوی: «تفکروا فی آلاء الله و لاتفکروا فی ذات الله» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۱۸)، می‌گوید: «شرط راه سالکان حق و حقیقت، فکر کردن در آلاء الله، یعنی: در نعمت‌ها و آثار و نشانه‌های فعلی و وصفی حضرت تعالی است، اما درباره‌ی ذات او اندیشیدن گناه محض است؛ زیرا فکر، ترتیب اموری است در ذهن از جهت تحصیل معرفت حقیقی که از آن امور فراهم می‌آید و این معنی مستلزم کثرت است و در ذات باری تعالی کثرت مجال ندارد و تصور آن وسوسه‌ی شیطان و عصیان است.» (شبستری، ۱۳۸۲: ۱۶۷)

در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است (همان: ۷۹)

شبستری در باب دوم اثر منثور عرفانی خود، یعنی: «حقّ الیقین فی معرفة ربّ العالمین» در شرح بیت فوق‌الذکر می‌گوید: «نفس ادراک فطری یعنی معرفت بسیط، قابل تفکر نیست که تحصیل حاصل، محال است بلکه تفکر، حجاب آن می‌گردد و از این جهت فرمود: «لا تتفکروا فی ذات الله» بلکه محلّ تفکر ادراک ادراک است به واسطه‌ی آیات و بدین سبب تفکر را به آیات حواله فرمود که «ویتفکرون فی خلق السموات والأرض» قُلْ أَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (شبستری، ۱۳۸۰: ۴۵-۴۴).

«تفکر عارفانه بر دو گونه است: ۱- تفکر در خود ۲- تفکر در حق. تفکر در حق بر سه گونه است: الف. تفکر در ذات. ب. تفکر در صفات. ج. تفکر در آثار. تفکر در ذات حق غیرممکن است؛ زیرا محال است، حادث قدیم و باطل، حق رادراک کند. شاه نعمت الله ولی می‌گوید:

غیر حق باطل بود یعنی عدم کی عدم را راه باشد در قدم

تفکر در صفات، چون صفات حق عین ذاتند، تفکر در حقیقت صفات، مانند تفکر در ذات حق، دشوار خواهد بود. اما سیر در صفات حق ممکن است آن هم بدین معنی که سالک با مداومت اذکار مربوط به اسمای صفاتی حق، خود را در مسیر فیض صفات قرار می‌دهد، تا به قدر قابلیت و استعداد بهره‌گیرد و در پاره‌ای اسما تا حدودی مظهریت پیدا کند و به حکم: «تخلّقوا باخلاق الله»، به اخلاق الهی متخلق شود تا به مرحله‌ی فنای در صفات رسد. تفکر در آثار، آثار حق را می‌توان هم در خود و هم در خارج از خود مشاهده کرد. بنابراین، تفکر هم در انفس است و هم در آفاق و در هر حال با این تفکر انسان از اثر به مؤثر و از مصنوع به صانع و از تعینات به وجود پی می‌برد. تفکر در آثار به شرطی نتیجه می‌دهد که انسان از قید هوای نفس رسته باشد؛ زیرا آنان که اسیر خواهش‌های نفسانی‌اند، بیمارند و فکرچنین بیمارانی بیمار خواهد بود که گفته‌اند: رأی العلیل علیل» (نوربخش، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۰). «و تفکر صوفی سیری است قلبی که زاییده‌ی ذکر حق است. در سایه‌ی ذکر، بارقه‌های تجلیات الهی بر خانه‌ی دل پرتو می‌افکند و بر اثر روشنایی این تجلیات، تفکر قلبی جان می‌گیرد و این فکری است که رهرو راه حق است. باید گفت تفکر عقلی بافتنی است و تفکر قلبی یافتنی. در تفکر عقلی محرک و راهنما عقل است و در تفکر قلبی محرک و راهنما عشق» (همان: ۵۶).

شبستری تفکر و اندیشیدن در ذات حق تعالی را اندیشه‌ی باطل و بی‌معنی دانسته و آن علم و دانشی که به گمان خود انسان از شناخت خداوند حاصل گردیده است، در نظر شبستری محال محض بوده و محلی از اعراب ندارد:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۹)

شبستری در نقش عارف وحدت بین که بر خلاف علمای ظاهری و فلاسفه و اهل استدلال، نسبت به جهان و مظاهر آن نگاه کشفی و شهودی دارد، تنها به ذات مطلق حق تعالی می‌اندیشد و

با پیروی از مسلک و مرام پیر و مراد خود؛ یعنی محی‌الدین ابن عربی، خلق و مظاهر عالم را **معقول**، و حق را **محسوس و مشهود** می‌بیند و به تحقیر و نکوهش علمای ظاهری و اهل استدلال و متکلمان می‌پردازد که حق را معقول و خلق را مشهود در نظر می‌گیرند و به جای این که از طریق ذات (محسوس) پی به درک اسماء و صفات (معقول) برند، از طریق اسما و صفات (معقول) می‌خواهند ذات (محسوس) را مورد شناسایی قرار دهند و خطاب به فلسفی و اهل استدلال ندا سر می‌دهد که اسما و صفات و مظاهر این عالم که محدودند، گنجایی ذات بیکران و نامحدود حق تعالی را ندارند و از او می‌خواهد که طریق عقل و استدلال را که در شناسایی خورشید حقیقت و ذات حق، حکم خفاشی را دارد، رها کند و خود را مجهز به بینش کشفی و شهودی سازد:

چو آیات است روشن گشته از ذات	نگردد ذات او روشن به آیات
همه عالم به نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور ذات اندر مظاهر	که سبحات جلالش هست قاهر
رها کن عقل را با حق همی باش	که تاب خور ندارد چشم خفاش

(همان: ۷۹)

بر اساس عقیده‌ی ابن عربی، از حق تعالی دو تلقی می‌توان داشت: «یکی این که خلق را معقول (= مستور) ببینیم و حق را محسوس و مشهود. این نگاه، نگاه اهل کشف و شهود و وجود است که اعیان موجودات را به منزله‌ی آینه‌ی وجود حق و اسما و صفات او می‌نگرند. دیگر این که حق را معقول بدانیم و خلق را محسوس، که این تلقی از آن فلسفه و متکلمان و عامه‌ی مردم است. معرفت و یافته‌های دسته‌ی اول، مانند آب گوارایی است که تشنگی را بر طرف می‌کند و نوشنده را آرامش می‌بخشد. اما علم گروه دوم، مانند آب تلخ و شوری است که بر تشنگی می‌افزاید و مرارت را افزون‌تر می‌کند». (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۷۱۱-۷۱۲)

بر اساس اعتقاد و یقین قلبی و بینش شهودی شیخ محمود شبستری، در مشهد عالم و آفرینش که نور حق و حقیقت به مانند دلیل و برهانی جهت اثبات و شناخت ذات خود حق است و «هستی حق تعالی پیداتر از هستی هاست و پیدایی هستی‌ها به اوست و دلیل هستی او، به حقیقت، جز او نبوده و به هیچ گونه کثرت را به هستی او راه نیست» (شبستری، ۱۳۸۰: ۳۹). دیگر جایی جهت اظهار نظر و خودنمایی جبرئیل عقل و اندیشه‌ی استدلالی نیست:

در آن مشهد که نور حق دلیل است چه جای گفت و گوی جبرئیل است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۹)

مولانا:

خوش نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل
سایه کبود تا دلیل او بود	این بسستش که ذلیل او بود

(مثنوی، دفتر سوم، ۱۹-۳۷۱۸)

شبستری با اشاره به حدیث نبوی: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۲). و با اشاره به آیهی شریفه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سورهی احزاب، آیهی ۷۱) به تقابل دو اندیشه و نگرش ضدّ هم، یعنی: بینش شهودی (عشق) و استدلالی (عقل) می‌پردازد و برای بیان مقصود خود، از تمثیل و داستان فرشته و جبرئیل که نماد و مظهر عقل است و آدم که نماد محبّت و عشق است، استفاده کرده و به تعریف و تمجید عشق و اندیشهی شهودی و تحقیر و نکوهش عقل و اندیشهی استدلالی و فلسفی می‌پردازد:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگند در مقام «لی مع الله»

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۹)

شبستری با استفاده از آرایهی ادبی تلمیح و با اشاره به معراج حضرت رسول (ص) و گفتهی حضرت جبرئیل (ع): «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةَ لَأَحْتَرَقْتُ» (اگر به اندازهی سر انگشتی جلو بروم، خواهم سوخت) (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۲۳). باز دو اندیشهی ضدّ هم، یعنی: شهود و استدلال را در نقطهی مقابل هم قرار می‌دهد و جبرئیل عقل را بر خلاف عشق از ادراک حق عاجز می‌داند و می‌گوید: همچنان که با چشم ظاهری نمی‌توان به خورشید نگریست، عقل و خرد و استدلال نیز قادر به درک خورشید حق و حقیقت نیست:

چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
بود نور خرد در ذات انور به سان چشم سر در چشمهی خور

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۹)

شبستری معتقد است که اجسام و اشیا از شدت نزدیکی دیده نمی‌گردند؛ همچنان که خداوند نیز بر اساس آیهی شریفه: «و نحن اقرب الیه من حبل الوريد» (سورهی ق، آیهی ۱۶). از شدت نزدیکی دیده نمی‌شود و معتقد است که تنها با نگرش شهودی و سیر و سلوک درونی در عالم دل است که می‌توان به این مسأله پی برد، نه با شیوهی منطقی و استدلال:

چو مُبْصَر در بصر نزدیک گردد بصر ز ادراک او تاریک گردد

(همان: ۷۹)

شبستری به استفاده از تمثیل، خورشید و چشم ظاهری و آب، خطاب به فلسفی که پیرو استدلال است، می‌گوید: اگر می‌خواهد که چشمهی خورشید حقیقت را مشاهده کند، باید به جای چشم ظاهری (استدلال و فلسفه) چشم دیگری (بینش شهودی و کشفی) را برای خود تدارک ببیند، وقتی با چشم ظاهری (استدلال) قادر به درک آفتاب حقیقت نیست، می‌تواند آن را در آب کشف و شهود ببیند و درک کند:

اگر خواهی که بینی چشمهی خور تو را حاجت فتد با چشم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت و تاب توان خورشید تابان دید در آب

از او چون روشنی کمتر نماید در ادراک تو حالی می‌فزاید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۰)

شبستری در جواب سومین سؤال منظوم امیر حسینی هروی که: مراد از لفظ «من» که مشارالیه و معنی‌آنا واقع است، آن «من» کیست و مرا از «من» خبر کن و بیان نما که «من» کدام است و آنچه سالکان راه حق و طالبان لقای مطلق می‌گویند که: «در خود سفر کن» چیست و چه معنی دارد، به کجا می‌روند؟ (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۳۲).

«که باشم من مرا از خود خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن»

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸)

پس از شرح و تفسیر سؤال حسینی هروی در مورد لفظ «من» و «خود»، کلام خود را به مرحله‌ای می‌رساند که در ابیات متوالی باز به ردّ عقاید حکما و فلاسفه و تحقیر و نکوهش آنان در برابر اهل کشف و شهود می‌پردازد که معتقدند: «لفظ «من» در هر جا که باشد، اشارت به سوی روح (نفس ناطقه) است. درحالی که روح و جسم هر دو، جزو «من» می‌باشند و «من» عبارت از هردو است در صورت جمعیت» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۴۵). و شیخ با خطاب عتاب آمیز به اهل استدلال عقلی می‌گوید: «چون عقل را پیشوای خود ساخته‌ای و قایل برآنی که هر چه عقل قبول می‌کند، مقبول است و هر چه عقل ردّ می‌کند، مردود است و حال آن که عقل در ادراک مکشوفات به مثابه‌ی حسن است در ادراک معقولات و در مراتب کشف، عقل را راه نیست و تو از جزو خویش که روح است، «خود» را که عبارت از «من» است، نمی‌دانی و پنداری که «من» عبارت از روح است و حال آن که در نظر اهل کشف و تحقیق، «من» عبارت از حقیقتی است که شامل تمامت حقایق و هویت است و روح و بدن هر یکی مظهری از مظاهر آن حقیقت‌اند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۳۷-۲۳۶).

تو گویی لفظ من در هر عبارت به سوی روح می‌باشد اشارت

چو کردی پیشوای خود خرد را نمی‌دانی ز جزو خویش خود را

(گلشن راز، ۲۹۳-۲۹۲)

شیخ اهل استدلال عقلی را به سیر و سلوک درونی و باطنی در عالم جان دعوت می‌کند و می‌گوید:

برو ای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فربه‌ی مانند آماس

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸)

شیخ خطاب به اهل استدلال می‌گوید: «لفظ «من» که تو در عبارت می‌گویی، برتر از جان و تن است نه آن که آن تنها اشاره به روح باشد، چون مراد از «من»، ذات واحده است که متعین به تعین شده و آن عبارت از جسم و جان است که این هر دو، یعنی، جان و تن از اجزای «من» است، زیرا که هر یکی از روح و جسم، به مثابه‌ی جزوی هستند از اجزای آن حقیقت و مظهری هستند از مجالی و مظاهر آن» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۳۸-۲۳۷).

مَنْ تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸)

شبستری در جواب قسمت دوم سؤال امیر حسینی هروی که پرسیده بود: «چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟» خطاب به اهل استدلال عقلی می‌گوید: «یک بار به طریق سیر معنوی (از راه دل) برتر از کون و مکان شو؛ یعنی، از اسما و صفاتی که عالم مظهر آنند بالاتر شو و از حد کثرات و تعینات درگذر و عروج به مقام اطلاق ذاتی نما و از تعین جسمانی و روحانی فانی گشته، باقی بالله شو و خود در خود جهان شو و ببین که همه‌ی عالم تویی و جمیع اشیا اجزای تو اند و تو را در همه‌ی ذرات سریان است و هیچ چیز غیر تو نیست و آن زمان به طریق شهود بر حقیقتی که مشارالیه «من و أنا» است، مطلع گردی و بدانی که غیر از «من» هیچ شیء از جسمانیات و روحانیات نیست و هر چه هست، معتبر به من است» (همان: ۲۳۹-۲۳۸).

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۹)

شیخ محمود در جواب سؤال پنجم امیر حسینی هروی که از او می‌پرسد: واقف و آگاه به سرّ وحدت کیست و عارف شناسای چه چیزی است؟

که شد بر سرّ وحدت واقف آخر شناسای چه آمد عارف آخر

(همان: ۹۴)

می‌گوید: «کسی می‌تواند بر سرّ وحدت واقف و آگاه شود که از مقاصد دو جهانی مجرد گردد و از جمیع مراتب و مواضع تعینات و کثرات به طریق سیر و سلوک درونی و ارشاد کامل درگذرد؛ زیرا هر مرتبه، موقفی است که چون سالک در او ایستاد، از مطلوب حقیقی دور می‌ماند. پس باید که اول ترک هوای نفسانی و لذات جسمانی کرد، تا بتوان به مراتب قلبی و مشاهده‌ی ملکوتیات رسید، و از مرتبه‌ی ملکوتیات نیز باید عبور کرد تا به منازل جبروتی و تجلیات اسمایی و صفاتی رسید و باید از مراتب اسما و صفات نیز ترقی نمود تا به تجلی ذاتی رسید. در آن صورت، سرّ وحدت بر سالک ظاهر می‌گردد که «کمالُ الاخلاصِ نَفَى الصِّفَاتِ غَنَهُ» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۵۰). شیخ در جواب قسمت دوم سؤال امیر حسینی «شناسای چه آمد عارف آخر؟»، با طعنه به اهل استدلال که طریق استدلال را جهت شناخت حق و حقیقت برمی‌گزینند، به سیر و سلوک شهودی و درونی شخص عارف در عالم دل می‌پردازد و می‌گوید: «این دانش، دانش دل است و غیر صاحب دل را که اهل شهود و ارباب تصفیه‌اند، این معنی حاصل نمی‌گردد، مگر تصدیق قول عرفا به تقلید نماید؛ یعنی، عارف آن است که بشناسد که وجود واحد مطلق و به غیر از یک وجود هیچ شیء دیگر نیست و موجودات همه نمایش و عکس اویند که از مرایای تعینات نموده شده‌اند و پیوسته وجود مطلق مشهود او باشد و یک لحظه از شهود او غافل نگردد» (همان: ۳۵۱-۳۵۰).

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواضع

دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است
(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۴)

شبستری اهل استدلال عقلی را به سیر و سلوک درونی دعوت کرده و خطاب به وی می‌گوید:
وجود تو همه خار است و خاشاک برون انداز اکنون جمله را پاک
برو تو خانه‌ی دل را فرو روب مه‌تیا کن مقام و جای محبوب
(همان: ۹۴)

شبستری با استفاده از تمثیل «کور مادرزاد و الوان و کحل کخال»، باز تقابل دو اندیشه‌ی ضدّ هم، یعنی: استدلال و شهود را مطرح می‌کند و در مورد جماعتی که به خاطر پیروی از قوانین عقل و استدلال و به واسطه‌ی کوردلی و عدم سیر و سلوک باطنی در عالم دل، قابلیت و استعداد لقای معشوق ازلی را در مکتب کخالان کشف و شهود ندارند، خطاب به اهل شهود می‌گوید:

ندارد باورت اگمه ز الوان وگر صد سال گویی نقل و برهان
سپید و زرد و سرخ و سبز و کاهی به نزد وی نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادر زاد بد حال کجا بینا شود از کحل کخال

(همان: ۹۶)

شبستری در مورد تمثیل فوق‌الذکر و عدم ادراک عقل از عالم امر و ذات خداوندی می‌گوید: «عقل را ادراک این شهود به مثابه‌ی محسوسات حسّی است به نسبت با حسّی دیگر، یا چون اگمه است نسبت به الوان و یا طبیعت ناموزون به نسبت با موزونات طبیعی، چون شعر و اصول موسیقی از آن که تصرف او به امور مذکور به واسطه‌ی نسبت خفیه است از اشخاص و انواع کلیات و این جمله امور نسبی است که از عالم خلق است و ادراک عالم امر، و رای این است» (شبستری، ۱۳۸۰: ۴۸-۴۹). بنا به عقیده‌ی شبستری، «خرد که عقل است از ادراک احوال عقبی که یکی از آن احوال مشاهده‌ی جمال مطلق است مانند کور مادرزاد دنیاست، یعنی نسبت با ادراک الوان هر چند به سعی و اجتهاد خواهند که به عقل ادراک مکشوفات نمایند میسر نشود، چنانچه اگمه را ادراک الوان محصل نیست چو عقل نسبت با مکاشفات و مدرکات کشفیه به مثابه‌ی حسّی است، نسبت با مدرکات حسّی دیگر مانند بصر نسبت با مسموعات و سمع نسبت با مبصرات» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۷۲).

خرد از دیدن احوال عقبی بود چون کور مادر زاد دنیا

(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۶)

«شبستری [همانند عطار و دیگران] معتقد است که انسان را دو طور است در دانستن اشیا، یکی طور عقل است، و آن استدلال است به حسب ترتیب مقدمات و حجج و ادله و قیاسات، و دیگر طور که و رای عقل است عشق است، و طوری که و رای طور عقل است و انسان بدان اسرار پنهان می‌داند، مانند آتش است که از سنگ و آهن ظاهر می‌گردد، و سنگ و آهن از او منور می‌شوند؛ یعنی: از او

وجود می‌یابند، عشق مثل این است از جان و تن؛ یعنی، از ذات و مظهر اسما و صفات که عاشق و معشوق‌اند، ظاهر می‌گردد، و هر دو از عشق منور و معلوم می‌شوند و از اقتران ذات به مظهر اسما و صفات نوری پیدا می‌شود، که آن وجود عشق است، یک معنی نور وجود است، و هر دو عالم که عالم ذات و عالم مظهر اسما و صفات است، از نور وجود عشق روشن می‌گردد» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۳۹).

ورای عقل طوری دارد انسان	که بشناسد بدان اسرار پنهان
به سان آتش اندر سنگ و آهن	نهاده است ایزد اندر جان و در تن
چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن	زنورش هر دو عالم گشت روشن

(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۶)

شبستری همانند سایر اهل دل و اصحاب کشف و شهود از جمله سنایی و عطار و مولانا و دیگران، با فلسفه و استدلال عقلی که از یونان زمین است میانه‌ی خوبی ندارد و اعتقاد به این دارد که با عقل و منطق و استدلال یونانی، نمی‌توان به حق تعالی ایمان آورد و به شناخت و درک حق و حقیقت نایل آمد:

به قیاسات عقل یونانی	نرسد کس به ذوق ایمانی
گر به منطق کسی ولی بودی	شیخ سنت ابو علی بودی
عقل خود کیست تا به منطق و رای	ره برد تا جناب پاک خدای

(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۸۵)

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین	که محرومند ازین عشرت هوس گویان یونانی
برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو	چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

(سنایی، ۱۳۸۵: ۳۲۷-۳۲۶)

شبستری با این که با فلسفه و استدلال عقلی و طرفداران آن از جمله: ابوعلی سینا و ارسطو میانه‌ای ندارد، اما معتقد است که سخن حق و حقیقت را باید از هر کسی شنید و پذیرفت هر چند که فلسفی و اهل استدلال باشد:

نتوان کرد هیچ باطل راست	قایلش گرچه بوعلی سیناست
باز حق کی شود بدان باطل	که ارسطو بود بدان قایل
حق حق است ار چه بوعلی گوید	باطل است باطل، ار ولی گوید

(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۸۷)

«درست است که عارف به «حکیمک» ریشخند می‌زند و زاد دانشمند را آثار قلم می‌داند، ولی این ریشخند نه بر علم و دانش که بر مدعیان نادانی است که به عصای دیگران می‌روند و می‌خواهند یافته‌های خرد خام را به نام یافته‌ها بقبولانند، سخنانی که مشکلی نمی‌گشاید و راه به جایی نمی‌برد» (شبستری، ۱۳۶۸: ۱۶). شبستری با استدلال درست مخالف نیست و برهان یقینی را که

دور از شبهه و ظن باشد، یکی از دو راه رسیدن به حقیقت می‌داند و در نظر شبستری و دیگر عرفا، اطلاق عارف بر کسی نمایند که داند که به غیر حق موجود حقیقی نیست، اعمّ از آن که دانش وی به دلیل باشد یا به شهود:» (همان: ۲۰).

زجذبہ یا بـہ برهان یقینی ره‌ی یابد بہ ایمان یقینی

(شبستری، ۱۳۸۲: ۹۰)

شبستری جهت دعوت اهل استدلال عقلی به خودشناسی و سیر و سلوک درونی و دست برداشتن از عقل و استدلال، خطاب به او می‌گوید:

از آن مجموع پیدا گردد این راز چو بشنیدی برو با خود پرداز

تویی تو نسخه‌ی نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی

(همان: ۹۶)

تو مغز عالمی زان در میانی بدان خود را که تو جان جهانی

(همان: ۸۷)

نتیجه:

با تعمق در آثار منظوم و منثور عرفانی، علی‌الخصوص گلشن راز شیخ محمود شبستری، می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفت و تفکر و عقل و خردی که عرفایی از جمله شیخ محمود شبستری با تأسی از مکتب پیشینیان عرفانی از جمله: ابن عربی، عطار و مولانا و دیگران، با آن به ضدیت برخاسته است، اندیشه و عقلی نیست که در آیات و روایات دینی اسلامی و عرفانی به عنوان اولین مخلوق، مورد تمجید و تکریم فراوان واقع گردیده و در زبان مولانا با اصطلاح «عقل عقل» از آن یاد می‌شود، بلکه اندیشه و خرد و دانش ناقص و سطحی‌نگری است که عرفا خاستگاه آن را یونان زمین می‌دانند که به مانند خفاشی است که از درک خورشید تابان حق و حقیقت عاجز و ناتوان است و برخلاف اندیشه و بینش کشفی و شهودی از اثر و معلول، پی به مؤثر و علت می‌برد و ذات حق تعالی را معقول، و اسما و صفات و آیات را محسوس می‌داند و از راه اسما و صفات می‌خواهد به ادراک ذات باری تعالی پی برد، وگرنه شیخ محمود و عرفای قبل از وی که عمر خود را در راه عقل و خرد و مدرسه و استاد به سر برده‌اند، همگان را به عقل‌گرایی و خردستایی و دانش‌افروزی دعوت نموده‌اند. شبستری در نقش عارف وحدت بین، میان جذبہ و اندیشه‌ی شهودی و کشفی با برهان یقینی راست و درست فرقی قایل نیست و برهان و استدلالی را که دور از شبهه و ظن دویینی و کثرت باشد، یکی از دو راه رسیدن به حق و حقیقت می‌داند. در نظر شبستری و دیگر عرفای وحدت‌اندیش، اطلاق عارف بر کسی نمایند که داند که به غیر حق موجود حقیقی نیست، اعمّ از آن که دانش وی به دلیل و برهان و استدلال باشد یا به کشف و شهود:

زجذبہ یا بـہ برهان یقینی ره‌ی یابد بہ ایمان یقینی

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۸۶. فصوص‌الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ دوم. تهران: نشر کارنامه.
- افراسیاب پور، علی اکبر. ۱۳۸۰. زیبایی پرستی در عرفان اسلامی. چاپ اول. تهران: طهوری.
- ترکه اصفهانی، صابن‌الدین علی. ۱۳۷۵. شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیق: کاظم دزفولیان. چاپ اول. تهران: آفرینش.
- راستگو، سید محمد. ۱۳۸۳. عرفان درغزل فارسی. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. ۱۳۶۴. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید. ۱۳۸۳. مبانی عرفان نظری. چاپ اول. تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۶. جستجو در تصوّف ایران. چاپ هشتم. تهران: امیر کبیر.
- سنایی غزنوی. ۱۳۷۷. حدیقه. تصحیح و تحشیه: مدرّس رضوی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۸۵. دیوان. مقدمه، شرح زندگی و شیوه‌ی سخن سنایی به قلم استاد: فروزانفر، به اهتمام: پرویز بابایی. چاپ دوم تهران: نگاه.
- شاه نعمت‌الله ولی. ۱۳۸۵. دیوان به کوشش: بهمن خلیفه بناورانی. چاپ دوم. تهران: طلایه.
- شبستری، شیخ محمود. ۱۳۸۰. حقّ الیقین فی معرفة ربّ العالمین، تصحیح و تعلیق: رضا اشرف زاده. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۸۲. گلشن راز «متن و شرح» براساس قدیمیترین و مهمترین شروح گلشن راز، باهتمام: کاظم دزفولیان. چاپ اول. تهران: طلایه.
- _____ . ۱۳۶۵. باهتمام: دکتر صمد موحد. چاپ اول. تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۶. احادیث و قصص مثنوی، ترجمه‌ی کامل و تنظیم مجدد: حسین داوودی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- کاشانیها، زهرا. ۱۳۸۵. جستاری در معرفت و عرفان، فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان. سال دوم، شماره‌ی هشتم، ص ۱۲۹.
- لاهیجی گیلانی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۱. شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز)، پیش گفتار و ویرایش: علیقلی محمودی بختیاری، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۸۴. مکتب حافظ. چاپ چهارم. تبریز: انتشارات ستوده.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۴. مثنوی (از روی نسخه‌ی نیکلسون، تصحیح، اعراب و فرهنگ لغات از: عزیزالله کاسب، چاپ پنجم. تهران: گلی.
- نوربخش، سید جواد. ۱۳۸۴. در بهشت صوفیان. چاپ سوم. تهران: یلدا قلم.
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۰. کشف‌المحجوب، تصحیح: وژوکوفسکی، با مقدمه: قاسم انصاری. چاپ هفتم. تهران: طهوری.