

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۹۹

صفحات ۱۷۴-۱۴۷

بنمایه‌های همگون عرفانی

در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی

دکتر علی فتح‌اللهی^۱

چکیده

عرفان که همواره شناختی قلبی جهت وصول حقیقت معرفی می‌شود، پلی مشترک میان عارفان در هر کیش و زبانی است. با ظهور اسلام، شمار بسیاری از عارفان و معرفت‌جویان در کتاب‌های خود به بیان مضامین عرفانی مانند: منازل کشف و شهود، قرب الی... و... پرداخته‌اند. ادیبان عارف عرب‌زبان و پارسی‌گو نیز در قالب نظم و نثر به این مضامین اهتمام ورزیده‌اند. شیخ عبدالرحیم برعی، شاعر گمنام یمنی - از علمای مجتهد قرن هفتم - در دیوان خویش و شیخ محمود شبستری عارف و شاعر قرن هشتم هجری در منظومه گلشن راز به بسیاری از مضامین عرفانی اشاره داشته‌اند. جستار حاضر در صدد تطبیق نظرات و آرای عرفانی این دو شاعر بر مبنای مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی، منطبق بر روش توصیفی - تحلیلی است. نتایج تحقیق بیانگر آن است که مضامین تجلی و فیض حق تعالی، منزله بودن حضرت حق از درک و تشبیه، وحدت وجود، خلقت و آفرینش هستی و حقیقت محمدیه از وجوه مشترک در شعر این دو شاعر عارف است.

واژگان کلیدی: ادبیات تطبیقی، عرفان، شیخ محمود شبستری، عبدالرحیم برعی.

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران.

ali.fathollahi@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۹/۱۱/۵

تاریخ دریافت

۹۹/۴/۲۱

۱. مقدمه

یکی از شاخه‌های مهم مطالعات ادبی معاصر، شاخه ادبیات تطبیقی است که میزان دقیقی برای شناخت جایگاه و موقعیت و وزن ادبیات ملی یک کشور در قیاس با سایر ملل است. عرفان و تصوف از موضوعات ادبی مشترک بین ادبیات فارسی و عرب است که در قالب نحله‌های مختلف روی نمایانده است.

در حوزه ادبیات عربی و فارسی عارفان و صوفیان پرآوازه‌ای وجود دارند که بعد از گذشت قرن‌ها نام و شهرت خود را حفظ کرده‌اند. در ادبیات عرب، محیی‌الدین ابن‌عربی با نگارش «فصوص‌الحکم» و «فتوحات‌المکیه» بر طالبان تصوف و عرفان اثرگذار بوده است. همچنین سلطان‌العاشقین، ابن‌فارض، به نوبه خود شخصیتی اثرگذار بوده است. در ادبیات فارسی هم شاعران و عارفان صاحب‌دلی همچون عطار، مولوی، جامی، شبستری و... بر تارک ادبیات این مرز و بوم می‌درخشند.

ادبیات تطبیقی یکی از دانش‌های نوپا، مفید و کارآمد در حوزه ادبیات جهان است که ادبیات ملل مختلف را به صورت مجموعه‌ای به هم پیوسته و مقوله‌ای واحد با اختلافات ظاهری و زبانی مورد بررسی قرار می‌دهد و «ضمن شناختن و شناساندن ادبیات بومی، روابط و مناسبات آن را با ادبیات جهان نمایان می‌سازد و از این رهگذر علاوه بر این سطح دانش و معلومات افراد را ارتقا می‌بخشد، موجب رشد و بالندگی استعدادهای ادب‌دوستان نیز می‌گردد. همچنین زمینه هم‌سویی و تفاهم ملل مختلف را در جهان پرآشوب امروز فراهم می‌سازد» (ممتحن و بهمنی، ۱۳۹۱: ۸).

با توجه به اهمیت ادبیات، پژوهشگران به بررسی مشابهت‌ها و بررسی تأثیر و تأثر دو ادبیات از همدیگر پرداخته‌اند؛ به طوری که به واسطه این علم، علاوه بر نتایج مطلوبی که از پیشینه روابط در حوزه دو ادبیات به دست می‌آید، این علم «قادر است از طریق شناساندن میراث‌های تفکر مشترک، به تفاهم و دوستی ملل‌ها کمک مؤثر نماید» (غنیمی هلال، ۱۳۷۳: ۴۴).

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۴۹

همچنین «ادبیات تطبیقی، ضمن بررسی «گفتمان‌های فرهنگی» حاکم بر جامعه، راهی برای شناخت «هویت فرهنگی» ملت‌ها، فصلی تازه در «روابط و تعاملات فرهنگی»، ابزاری برای «تکامل فرهنگی انسانی» و آغازی برای حضور سودمندان در صحنه «فرهنگ جهانی» و احترام به «تعدد و تکثر فرهنگی» به شمار می‌آید (زینی‌وند، ۱۳۹۲: ۱).

در حوزه بررسی‌های تطبیقی، دو مکتب فرانسه و آمریکا بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند که «رویکرد فرانسوی به رابطه تاریخی و فرهنگی دو متن می‌پردازد در مقابل این رویکرد، رویکرد آمریکایی قرار دارد که به مباحث زیبایی‌شناسی و بن‌مایه‌ها و شباهت‌های آفرینندگی هنری نظر دارد» (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۳۸).

فرانسه مهد ادبیات تطبیقی در معنای علمی آن است؛ در این کشور بود که نخستین بار ویلمن (Villemain) در سخنرانی‌های خود در سال ۱۸۲۸م اصطلاح «ادبیات تطبیقی» را به کار برد. البته محققان برآنند که آن ادبیات تطبیقی که ویلمن و معاصرانش از آن سخن می‌گفتند، «شیوه و روش علمی مشخص و معینی نداشت و در واقع، فقط نوعی مقایسه بین شاعران ممالک مختلف بود» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۸۱). روشن‌ترین تعریف در مکتب تطبیقی فرانسه از آن گویارد است؛ وی می‌نویسد: «ادبیات تطبیقی، تاریخ روابط بین‌المللی است. پژوهشگر ادبیات تطبیقی مانند کسی است که در سر حد قلمرو زبان ملّی به کمین می‌نشیند تا تمام داد و ستدهای فکری و فرهنگی میان دو یا چند ملّت را ثبت و بررسی کند» (گویارد، ۱۹۵۶: ۵). این مکتب با مخالفت‌ها و انتقادات فراوانی روبرو شد.

در مقابل این مکتب، مکتب آمریکایی شکل گرفت که معتقد به وجود یک همخوانی فکری بین انسان‌ها در مناطق مختلف جهان است. «مبنای عمل و نظر مکتب آمریکایی، بیان مشابهت‌ها و تفاوت‌ها بین ادبیات‌های مختلف و همچنین نموده‌های دیگر تفکر بشری است. مکتب آمریکایی در پی ایجاد یگانگی بین نموده‌های ادبی و هنری فکر بشری است. به این علت در بررسی‌های خود، تمایزی بین ادبیات، موسیقی و هنرهای تجسمی قائل نیست. ضمن آنکه در پی اثبات روابط تأثیر و تأثر نیست» (علوش، ۱۹۸۷: ۹۴).

اعراب و ایرانیان به خاطر قرابت جغرافیایی، اندکی پیش از اسلام و به‌طور ویژه بعد از اسلام تا به امروز در تمام عرصه‌ها، رابطه‌ای دو سویه و متقابل داشته‌اند که در عرصه ادبیات و شعر نیز تجلی یافته است، زیرا ادبیات چه در شکل خام و ابتدایی آن و چه در اشکال متمدن و پیشرفته، بیان‌کننده احساسات و افکار مردان و زنان در جوامع مختلف و براساس موجودیت و هویت فردی آنان است. بنابراین ادبیات، ناگزیر برخی خصلت‌های بشری عام و جهانی را که تفاوت زبان، نظام اجتماعی، جنسیت، محیط و عواملی مشابه این‌ها در آن بی‌تأثیر است، کشف و بیان می‌کند؛ خصلت‌هایی که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها یکسانند و مانند سر طاق (سنگ‌بنای) معمار ادبی هستند (هاچسون، ۱۹۷۰: ۲۱).

شیوه وصول رسیدن به حقیقت کماکان در میان بشر بوده است، اما کسی که توانست آن را به صورت مکتبی در آورد افلاطون بود؛ «او بنیان‌گذار مکتب عشق و اشراقات معنوی و روحانی بود و مشرب فلسفی خود را بر اساس اشراق و کشف و شهود بنا نهاد. وی بر این باور بود که آدمی تنها در صورتی می‌تواند به کمال دانش و معرفت راه یابد که از رهگذر کشف و شهود و تصفیة روان، اشعة اشراقات دانش را از جهان ماورای طبیعت و مبادی عالیه بر قلب و روان خود بتاباند» (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶: ج ۱: ۷۴).

در حوزه عرفان ایرانی، زرین‌کوب معتقد است که قبل از ورود اسلام، رگه‌هایی از تصوف و عرفان میان ایرانیان رایج بوده است که با ورود اسلام آن را حفظ کرده‌اند. اگر عرفان، اعتقاد انسان به ارتباط مستقیم با خدا معنا شود، مفاهیم اخلاقی بسیار زردشتیان را می‌توان تعبیرهای ناخودآگاهانه‌ای از نوعی عرفان وحدت وجودی به شمار آورد. «بنابراین، اگر چه یک سلسله تعامل‌های اجتماعی، دینی و سیاسی در اواخر عهد ساسانی ذهن‌های زرتشتی را برای دینی جدید که با سیطره اسلام بر ایران در این کشور رواج یافت، آماده کرد، زردشتیان تازه مسلمان اوایل عصر اسلامی توانستند پاره‌ای از معتقدات اخلاقی پیشین خود را در قالب فلسفه صوفیانه حفظ کنند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۵ و ۱۶).

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۵۱

با وجود این، خاستگاه اصلی عرفان اسلامی به تعالیم اسلامی بر می‌گردد. «عرفان و تصوف از جلوه‌های زندگی انسان به شمار می‌آیند. این دو دانش از شعب معارف اسلامی و برگرفته از کتاب و سنت نبوی (ص) و اخبار واصله از اهل‌بیت عصمت و طهارت می‌باشند» (فتح‌الهی و سپه‌وندی، ۱۳۸۷: ۱).

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

شیخ محمود شبستری از عارفان قرن هشتم هجری است که مهم‌ترین اندیشه‌های عرفانی خود را در منظومه «گلشن راز» تشریح می‌کند. در کنار اثر ارزنده این شاعر پرآوازه، در ادب عربی شاهد دیوانی از شاعر یمنی، گمنام، اما توانمند به نام عبدالرحیم برعی هستیم که به تصوف و مدح پیامبر^(ص) گرایش دارد. با مطالعه گلشن راز و دیوان برعی ما با پاره‌ای مضامین مشابه و همسوی عرفانی در شعر این دو عارف روبه‌رو می‌شویم که نگارندگان این جستار می‌کوشند به بررسی تطبیقی اشعار عرفانی این دو شاعر بر اساس مکتب آمریکایی و در چارچوب روش توصیفی-تحلیلی بپردازند. پرسش اساسی این پژوهش تبیین مضامین عرفانی مشترک شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی است.

۱-۲- پیشینه تحقیق

در باب ادبیات تطبیقی، ادبیات عرفانی، شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی هر کدام پژوهش‌ها و مقالات متعدد و متنوعی نوشته شده که در ادامه به تفکیک به ذکر تعدادی از مقالات در باب گلشن راز پرداخته شده است: سارا زینعلی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری»، عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۳۰ به بررسی شیوه تبیین کیفیت ذات حق از دیدگاه شبستری پرداخته‌اند. بتول مهدوی و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۲، ش ۴۵ به بررسی ابزارهای بلاغی چون «عدد»، «آینه و نور» و «تابش نور از پس آینه‌های رنگارنگ» در شعر این دو عارف پرداخته‌اند. اصغر اسمعیلی (۱۳۹۴) در مقاله «تأثیر اسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری بر اساس

نظریه بینامتنیت»، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۲۱، با دیدگاه بینامتنیت به بررسی اسرارنامه عطار نیشابوری در جایگاه پیش‌متن و گلشن راز شیخ محمود شبستری به عنوان پس‌متن پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان داده که شبستری از لحاظ ساختاری و محتوایی از اسرارنامه تأثیر فراوانی پذیرفته است. علی‌اصغر حلبی و مهناز میرزا محمد اصفهانی (۱۳۹۰) در مقاله «بررسی تطبیقی ازهار گلشن با گلشن راز شیخ محمود شبستری»، مطالعات نقد ادبی، شماره ۲۳ ضمن معرفی اجمالی دو اثر، از تأثیر و تأثر شاعران از یکدیگر سخن به میان آمده و سپس دیدگاه‌های مشترک هر دو شیخ در دو بعد صوری و معنوی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. حکیمه دبیران (۱۳۸۳) در مقاله «عطار و شبستری»، مجله مطالعات و تحقیقات ادبی، سال ۱، ش ۳ و ۴، به بررسی تأثیر و تأثر عطار و شبستری و مضامین مشابه چون وحدت وجود؛ تجلی، عشق و فنا پرداخته است.

در مورد برعی نیز تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است مانند: مسعود باوان‌پوری و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «تناصر قرآنی در دیوان عبدالرحیم برعی»، دوفصلنامه پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، سال سوم، شماره دوم، به بررسی اقتباس و تناسف قرآنی به دو روش مستقیم و غیر مستقیم پرداخته‌اند. با بررسی این دیوان مشخص شده که شاعر گاهی از عین آیه قرآنی بهره برده، در پاره‌ای اوقات این اصطلاحات را با تغییراتی جزئی در شعر به کار گرفته و نیز در بیشتر اشعار خویش از مفاهیم والای قرآنی استفاده کرده است. مسعود باوان‌پوری و نرگس لرستانی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی وجوه اشتراک و افتراق در مداخل نبوی از نگاه برعی و مدرس»، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۲۸ براساس مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی، مداخل نبوی برعی و ملا عبدالکریم مدرس شاعر کرد زبان را از جنبه وجوه افتراق و اشتراک بررسی نموده‌اند. محمد بن احمد العقیلی (۱۴۰۲) در مقاله «من شعراء الجنوب: الشاعر البرعی»، مجله العرب، سال شانزدهم، شماره ۱۱ و ۱۲ در قالب صفحاتی اندک به زندگی شاعر پرداخته است. محسن بن احمد ابوطالب (۱۳۹۵) در مقاله «ومع القراء ... فی أسئلتهم وتعلیقاتهم: البرعی وما ینسب إليه من

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۵۳
الشعر»، مجله العرب، شماره ۹ و ۱۰ به بررسی صحت انتساب اشعاری برعی به خود او پرداخته است. اما با جستجو در سایت‌های معتبر مقاله‌ای که به بررسی مضامین عرفانی شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی پرداخته باشد، یافت نشد و این امر، جنبه نوآوری پژوهش حاضر محسوب می‌شود.

۲- بحث اصلی

۲-۱- نگاهی گذرا به زندگی شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی

شیخ سعدالدین محمود بن امین‌الدین عبدالکریم یحیی شبستری از عرفا و شعرای مشهور قرن هشتم هجری است که در سال ۶۸۷ هجری در ایام سلطنت کیخاتوخان 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 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 هجری در ۳۳ سالگی وفات یافته و در شبستر وسط باغچه‌ای که به گلشن معروف بوده است در جوار مزار استادش «بهاء‌الدین یعقوب تبریزی» مدفون گردیده است (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۲). گلشن را از مشهورترین آثار وی است که «در بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف شامل بیش از هزار بیت است که در پاسخ سؤالات منظوم امیر حسینی هروی سروده شده است» (زینعلی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱۶).

شیخ عبدالرحیم بن البرعی هاجری یمنی، ساکن نیابتین در شرق برع بوده است. وی از علمای مجتهد و شعرای بلیغ بوده که مدایح فراوانی درباره رسول گرامی اسلام و شیوخ بزرگ تصوف و عرفان دارد. از تاریخ ولادت شاعر اطلاعی در دست نیست، اما سال وفات وی را ۸۰۳ هجری دانسته‌اند. برعی منسوب به منطقه برع است که کوهی مشهور در

جنوب شرقی وادی سهام از تهامه می‌باشد. اهالی این منطقه شافعی مذهب هستند. لقب «مهاجری» به دلیل نسب شاعر به قبیله معروف «مهاجر» است. شاعر در منطقه «برع» رشد یافته و نزد علمای معروف زمان خویش درس خوانده است. وی در شاعری تبحر داشت به گونه‌ای که هیچ شاعری همسان او نبوده است. دیوان برعی در جنوب شبه‌جزیره عربستان موجب حیرت خواص و رضایت عامه بوده است. دیوان وی مشتمل بر قصائدی ربانی در وصف و عظمت الهی و تنزیه باری تعالی از شرک، مدایح نبوی و مدایح فراوانی در مدح شیوخ و کبار متصوفه و عرفان است. برعی دارای جایگاه عظیمی در نزد مردم بوده است تا جایی که بر قبر وی ضریحی ساخته‌اند. در نزد مردم شایع است که قبرش در «ضیف الحزامی» در «وادی الصفراء» است (العقیلی، ۱۴۰۲: ۸). وی «یکی از شاعران عصر موحدین می‌باشد که در اکثر ابیات دیوانش، از الفاظ قرآنی بهره گرفته و آن‌ها را به زیباترین شکل ممکن در شعر خویش منعکس نموده است» (باوان‌پوری و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۰).

اینک به مقایسه مفاهیم عرفانی همگون در اشعار هر دو شاعر که بیانگر گرایش آنها به مباحث عرفانی است، می‌پردازیم.

۲-۱- چگونگی آفرینش هستی

۲-۱-۱- حُب، انگیزه آفرینش

شبستری به پیروی از عرفای پیش از خود، حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۱۰) را سبب تکوین و آفرینش هستی تلقی می‌کند. او اساس خلقت را عشق می‌داند. شبستری از مخاطب خویش می‌خواهد که حدیث «كنت كنزاً» را در وجود خود بیابد تا بتواند گنج پنهانی، یعنی عشق به ذات الهی، را که در وجود او مخفی گشته است، بیابد. از نظر شبستری تمامی ماسوی... که هستی حقیقی از ایشان ساقط و فقر در هستی و وجود ایشان ثابت است، فریادگر و داعی به سوی آن گنج مخفی گشته‌اند که هستی حقیقی اوست؛ و ندا سر می‌دهند ما آینه‌وار آمده‌ایم تا او نمایان شود و اگر با دیده تیزبین آن گنج مخفی را به صورت مبین بنگری، لاجرم عشق پدید

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۵۵
می‌آید؛ چه، عشق، میوهٔ درخت معرفت است و هدف از کاشت نهال هر دو عالم، چیدن میوه عشق است.

عدم در ذات خود چون بود صافی از او با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث «كُنْتُ كَنْزاً» رو فرو خوان که تا پیدا بینی سِرّ پنهان
(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۹)

برعی نیز اساس هستی را عشق می‌داند؛ حبّ حق تعالی به ظهور در اعیان سبب شد که از عدم هستی را بیافریند؛ وی معتقد است که خداوند متعال، جهان را برای اعلام قدرت خویش خلق کرد و همهٔ آنها را شامل فیض رحمت و نعمت خویش قرار داد و نیز آنها را از عدم به وجود آورد. براین اساس محبت به بهترین آفریده - حضرت محمد (ص) - به نظر می‌رسد اشاره‌ای به حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الأفلاک» است:

أنشأ العوالمَ إعلماً بقدرتهِ وأغرقَ الكلَّ منهم بحرَ نعماء
وأوجدَ الخلقَ باری الخلقِ منْ عدمٍ علی محبتهِ خیرِ الخلقِ لولاه
(برعی، بی‌تا: ۲۱ و ۲۲)

(جهان‌ها را به خاطر اعلام قدرتش ایجاد کرد و هر کدام از آنها را در دریایی در رفاه غرق کرد/ آفرینندهٔ مخلوقات، آنها را از عدم به وجود آورد، برای محبت نسبت به بهترین مخلوقات تا او را دوست بدارند).

۲-۱-۲- آفرینش با کلام

شبستری و برعی هر دو برای بیان ارادهٔ تکوینی و حکمیت مطلق حق تعالی از «کُنْ فَيَكُونُ» که در چند آیه از قرآن کریم آمده است، بهره می‌گیرند. آنان جمیع امور کوچک و بزرگ را متعلق به اراده و امر حق تعالی می‌دانند که همهٔ امور برای او یکسان است؛ یعنی هر آن چه در هر لحظه بخواهد همان امر در همان لحظه میسر و حاضر می‌شود و او آفرینندهٔ دو عالم در یک طرفه‌العین است؛ شبستری معتقد است او قادری قاهر است؛ آن چنان که هر دم در مورد هر عدمی خواست، لاجرم در همان دم، لباس هستی پوشید و چون به عالم غیب و شهود امر فرمود که "کن"، در همان دم جام هستی نوشید:

توانایی که در یک طرفه‌العین ز کاف و نون پدید آورد کونین

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۳)

یعنی قادری که به یک نظر اجمالی که عبارت اقتضای ذاتی است، حب ظهور و اظهار را از «کاف و نون» که صورت ارادت کلیه است، پدید آورد. «کونین» یعنی اعیان ثابته جمیع موجودات غیب و شهادت که آن اعیان را صور علمیه حق می‌نامند (برزگر خالقی و کرباسی، ۱۳۷۴: ۱۳۵).

برعی نیز ایجاد خلقت را طبق اراده الهی و منوط به گفتن «کُن» می‌داند و در ادامه از قدرت الهی سخن می‌گوید که آسمان را به سان سقفی بلند آفریده است که دیدن آن، چشم را خسته و ناتوان می‌سازد:

أحدث الخلقَ بينَ كَافٍ و نونٍ منْ يَكونُ المرادُ حينَ يَقولُ

منْ أقامَ السماءَ سقفاً رَفيعاً يَرجعُ الطرفُ عنهُ و هوَ كليلُ

(برعی، بی‌تا: ۱۴)

(ایجاد خلق در بین یک کاف و نون (گفتن) هدفمندانه است زمانی که می‌گوید/ کسی که آسمان را سقفی بلند برپا کرد که چشم در یک نگاه به آن بر می‌گردد، در حالی که ناتوان شده است).

۲-۱-۳- حقیقت محمدیه

براساس نظر ابن عربی «مصدق تجلی اسم اعظم همان حقیقت محمدی است که منظور شخص پیامبر^(ص) نیست، بلکه آن موجودی ماوراءالطبیعی است که برابر است با عقل اول، و تمام انبیاء مظاهر و وارثان آن حقیقت هستند» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۲۸-۳۲۹).

مبدأ نظریه انسان کامل و حقیقت محمدی به اندیشه ابن عربی برمی‌گردد که او (پیامبر^(ص)) را اساس خلقت جهان و مظهری جامع و کامل از اسم خداوند می‌داند: «حقیقت محمدی^(ص) اصل هستی است، اصالت هستی برای او است، این حقیقت با صادر نخستین اتحاد وجود دارد، «اصل الوجود» یعنی تعین اول، همان حقیقتی که تجلی حق

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۵۷

تعالی در حقایق امکانیه از طریق عین ثابت او حاصل است؛ او مجلای فیض وجود است. از عین ثابت او استمداد به جمیع موجودات می‌رسد. جمیع عوالم و اجساد و ارواح، پدیده ظهور و تجلیات اوست؛ به اعتبار تقرر علمی در حضرت علمیه، واسطه ظهور عقل او است و عقل او تجلی اوست، به لحاظ اصل بودن در هستی، هم واسطه در آفرینش حقایق است و هم صاحب مقام شفاعت تامه» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶). نگهدار جهان و شرط بقای طبیعت است و اگر محض وجود او نبود طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید» (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴: ۴۷۲).

احد، اسم ذات باری تعالی است و احمد، نام زیبای مصطفی^(ص) است؛ عالم که دایره‌وار آمده، قوس صعود و نزول دارد و همه‌اش در میم احمد که سرآمد خلاق است، گرد آمده است. احمد در تمامی خلائق سریان دارد و در دو عالم نشسته است و هم او جلوه‌گر و مظهر حقیقی احد گشته است. شبستری تمام هستی را در میم که فرق بین ساحت حق تعالی و ساحت بشری احمد (محمد مصطفی) می‌داند که تمام هستی مظهر این میم احمد هستند:

احد در میم گشت ظاهر درین دور، اول آمد عین آخر

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۴)

برعی نیز تمام هستی را صورتی ظهور کرده از حضرت حق در اعیان می‌داند که صورتی از او هستند، اما پیامبر را حقیقت وجود حق تعالی می‌داند که مظهر حقیقی اوست:

كُلُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرَّسْلِ الْكَرَامِ عَلِيٌّ فَصُّ الْجَلَالَةِ شَكْلٌ وَهُوَ مَعْنَاهُ

(برعی، بی‌تا: ۲۵)

(همه فرشتگان و پیامبران بزرگوار بر حقیقت خداوند شکل و صورت هستند، در حالی که او معنا است).

در شعر شبستری و برعی ابیاتی دال بر آفرینش پیامبر^(ص) قبل از کل هستی وجود دارد، که کمال و مظهر نبوت تمام پیامبران است و ظهور معنوی او پیش‌تر از دیگر پیامبران و کل

هستی بوده و ظهور عینی او بعد از مابقی بوده است و از حدیث «کنت نبیاً و آدم لمنجدلٌ فی طینته» یا مفهوم آن برای اثبات گفته خود بهره می‌برند، چنان که به گفته ابن عربی حکمت فردیه از آن «روی به کلمه محمدیه^(ص) اختصاص دارد که در اکملیت منفرد است؛ چه در نوع انسانی اکمل موجود است. لذا امر وجود با او آغاز شد و بدو پایان یافت که نبی بود و آدم بین ماء و طین بود. سپس به نشئه عنصری‌اش خاتم نبیین است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴). پس او گفت: کنت نبیاً، یعنی من پیغمبر بودم و نگفتم من موجود بودم یا انسان بودم. کسی پیامبر نمی‌شود مگر این که خداوند شریعتی را بر او مقرر کند. پس پیامبر خبر داده است که او قبل از وجود انبیاء، پیامبر بوده و پیامبران دیگر به نیابت از پیامبر هستند (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۳۰). شبستری در بیان هدایتگری پیامبران، حضرت محمد (ص) را سالار پیامبران می‌داند که تقدم معنوی بر جمیع پیامبران دارد اما وجود عینی او بعد از آنها بوده است:

وز ایشان سیّد ما گشته سالار
همو اوّل همو آخر درین کار

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۴)

این اخبار اولاً خاصه حقیقت محمدی است که عقل کل است، بی واسطه‌ای به جانب نفس کل و به واسطه‌ای به سایر عقول نبوی و اجزا هم خاصه صورت آن حضرت است که ختم نبوت بر وی شد و هر پیغمبر از زمان آدم تا زمان خاتم، مظهري است از مظاهر نبوت روح اعظم که مظهر جامع... است و مجموع اسما و صفت در او ظهور یافته است به اعتدال؛ بس نبوت حقیقت حضرت رسالت^(ص) ذاتی دائمی باشد چون ولایت شاه ولایت و نبوت سایر مظاهر عرضی زایل (الهی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۳۴).

برعی با استناد به حدیث نبوی به تقدم وجود معنوی ایشان بر همه پیامبران اشاره کرده و بر آن است که تمام پیامبران تابع ولایت ایشان بوده، اما نبوت با ایشان پایان یافته به طوری که به بالاترین مرتبه الی... رسیده‌اند:

ومن المخصّص بالنبوةِ أولاً
وأبوه آدم طینه لم یکملا

ومن الذي نال العلاء حتى علاً شرفاً وحاز الفخر والتفخيماً

(برعی، بی‌تا: ۱۱۰)

(نبوت اول متعلق به او بود، زمانی که گل پدرش آدم سرشته نشده بود/ کسی که با

بلندی مقام تا نهایت شرافت و بزرگی بالا رفت و فخر و بزرگی را کسب کرد).

عارفان معتقدند که اولین چیزی که حضرت حق خلق کرد، نور محمدی بود؛

چنان که خود پیامبر^(ص) فرمودند: «أول ما خلق الله نوري» (برسی، ۱۴۲۲: ۴۴).

شبستری نور وجود پیامبر^(ص) را نور اول می‌داند که تمام پیامبران به جهت تقدم

معنوی از آن استمداد کرده‌اند و حیات تمام موجودات به این نور وابسته است. از

نظر وی آن حضرت^(ص) خورشید اعظم است و دیگر انبیاء و اولیاء به سان ماه و

ستارگانند که از نور او درخشانند و در کنار نور عظیم او، از دیده‌ها نهانند و همان

سان که آفتاب، سیر دارد و از آن سیر، سایه‌ها حاصل می‌آید از آفتاب وجود

ختم‌المرسلین در هر عصری و مصری، سایه‌ای از صدیقین و مرسلین ظهور

می‌یابد:

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

اگر تاریخ عالم را بخوانی مراتب را یکایک باز دانی

زخور هر دم ظهور سایه‌ای شد که آن معراج، دین را پایه‌ای شد

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۴)

برعی نیز درخشش نور حق را در زمانی که نبوت دیگر پیامبران تمام شده بود، به

واسطه نور ختم‌المرسلین و حقیقت او که از نور حق تعالی است، می‌داند و کسی که از

بهترین پیامبران و ملائک است:

حيث النبوة مضروباً سرادقها والحق يزهو بسامي النور سماك

وحيث من طهر الأقطار قاطبة بالسيف من كل ذا بغي واشراك

محمد سيد السادات من مضر حامى الحمى فرغ أصل طيب زاكى

هدایه الله فی شامِ وفی یمنِ وخیره الله من رسلِ وأملاکِ
(برعی، بی تا: ۶۶)

(آنگاه که سراپرده نبوت زده شد (پیامبری نبود)، و حق به نور بلندی و رفعت تو می‌بالد. / زمانی که کسی که همه سرزمین‌ها را با شمشیر از افراد ظالم و مشرک کاملاً پاک کرد / محمد سرور سادات قبیله مضر، حامی بی‌پناهان از اصلی پاک و نیکو است. / هدایت الهی در شام و یمن و برگزیده خداوند از جمع پیامبران و فرشتگان است).

در عرفان نور محمدی چنان آفتابی است که از نور وجودش، ولایت که باطن آن حضرت است در مشارق و مغارب زمان و مکان سایه گسترانید، او در نهایت اعتدال است و در اوج کمال و این چنین است که مشارق و مغارب را برابر کرد: «وَكذلكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره/ ۱۴۳) مصداق این سخن است. شبستری و برعی، نور محمدی را، که منشاء آن ذات الهی است و از او گرفته شده است، عالم‌گستر می‌دانند، به طوری که تمامی شرق و غرب از این نور استمداد می‌جویند و تجلی این نور هستند:

ز نورش شد ولایت سایه‌گستر مشارق با مغارب شد برابر
(شبستری، ۱۳۸۶: ۹۹)

برعی نیز معتقد است که نور محمدی در تمام سرزمین‌ها نورافشانی کرده و هیچ اثری از شرک و کفر برجای نگذاشته است. همچنین معتقد است قلب‌هایی که دعوتگر به شادی‌اند، مشتاقانه به سوی پیامبر^(ص) رهنمون شده‌اند:

وأشرق فی شرقِ البلادِ وغربها سناه وما أبقى إلى الشرک من جنح
إلیک رسولَ الله جاءت بسرعه قلوب من الأشواق داعیه الفرح
(برعی، بی تا: ۹۷)

(و در شرق و غرب سرزمین‌ها نورافشانی کرد و از شرک بالی هم نگذاشت. / ای پیامبر! به سرعت به سمت تو آمد قلب‌هایی که از شوق، دعوتگر شادی‌اند).

۲-۱-۴- تجلی و فیض حق

مراد از تجلی حق تعالی، آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعیین یافتن به تعینات برای خود او یا برای غیر اوست، به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر تجلی روندی است که طی آن ذات حق-که در خود مطلقاً ناشناختنی است- خود را در صورت کثرات نمایان سازد. بنابراین نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود و عهده‌دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

واژه «نور» در قرآن کریم از مفاهیم پر بسامد قرآنی است. در سوره نور، خداوند نور آسمان و زمین معرفی شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵). صاحب‌المیزان می‌گوید: «حقیقت را به این بیان ارائه داده که خدای تعالی دارای نوری است عمومی، که با آن آسمان و زمین نورانی شده، در نتیجه به وسیله آن نور، در عالم وجود، حقایقی ظهور نموده که ظاهر نبود. باید هم این چنین باشد، چون ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد، باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد، تا دیگران را ظهور دهد، و تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر است و برای غیر خود مظهر، همان نور است. پس خدای تعالی نوری است که آسمان‌ها و زمین با اشراق او بر آنها ظهور یافته‌اند، هم‌چنان که انوار حسی نیز این‌طورند، یعنی خود آنها ظاهرند و با تابیدن به اجسام ظلمانی و کدر، آنها را روشن می‌کنند، با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی عین وجود یافتن آنها است، ولی ظهور اجسام کثیف به وسیله انوار حسی غیر از اصل وجود آنها است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۶۷-۱۶۸).

به همین منظور در فلسفه و نگرش عرفانی، عرفا تجلی حق تعالی را با واژه نور می‌آورند و فلسفه شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهرودی، نیز بر همین مبنا است. شیخ محمود شبستری نیز ظهور و بروز کل هستی را بارقه‌ای از تجلی و فیض نور، نورالانوار می‌داند و این بارقه‌هایی را که تجلی‌گاه ذات الهی هستند، دلیل و برهانی برای شناخت حضرت حق و عدم ناسپاسی او می‌داند. «نعمت حق عبارت است از افاضه وجود و علم و صفات کمال

که تابع وجود است، پس کسی را که به حقیقت وجود نباشد، او را شناسایی هم نخواهد بود» (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۰۵). در بیت زیر شاعر از مخاطب خویش، که در نگاه کلی می‌تواند جنس بشر باشد، می‌خواهد که در مقابل نعمت‌های الهی سر کرنش و تعظیم فرود آورد و از ناسپاسی خودداری کند، زیرا نور حق راه درست را به انسان می‌نمایاند. در واقع شاعر، خداوند را به سان نوری دانسته که نشانگر راه حق است:

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق شناسی

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

هر چه نعمت از اوست، باید شکر آن را به‌جای آورد و از آن نعمات، شناخت حق است، از نور حق که «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا» (نساء / ۱۷۴) شاهد آن است، حاصل آمده، پس باید شناخت را در خدمت همان نور گرفت و به بیراهه ناسپاسی نرفت.

عبدالرحیم برعی نیز بارقه‌های نور را نمادی از تجلی خداوند می‌داند که دال بر یگانگی و احدیت اوست؛ وی خداوند را نور حقیقی و مطلق می‌داند که معدوم بودن در او راه ندارد و این نور است که انسان را به شناخت حقیقت و معرفت حضرت حق سوق می‌دهد چرا که تجلی و افاضه اوست و آن دلیلی برای رد ناسپاسی اوست:

تجلت لوحدانیة الحق أنواراً فدلّت علی أنّ الجحودَ هو العارُ

(برعی، بی‌تا: ۴)

(برای بیان یگانگی خداوند، نورهایی پدیدار گشت که بیانگر این بودند که ناسپاسی و انکار عیب و کار زشتی است).

راه تابیدن نور الهی بر دل آدمی، پنجره جذبه رحمانی و یا روزنه برهان عقلانی است و اگر این نور بر دل انسان بتابد، روی از مسیر عادی برمی‌تابد و از کثرت به وحدت و از عالم شهود به عالم غیب پا می‌نهد. شبستری در ابیاتی دیگر افاضه نور الهی بر دل عارف را وسیله حصول بر عالم غیب و اسرار هستی بیان کرده و شرط اصلی روی‌گردانی عارف از لذت‌های دنیوی و مادی را، همراه گشتن دل وی با لطف حق تعالی دانسته است:

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۶۳

وگر نوری رسد از عالم جان ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با لطف حق همراز گردد و زان راهی که آمد باز گردد
(شبستری، ۱۳۸۶: ۹۷)

برعی نیز تابش نور و افاضه حق تعالی بر قلب عارف را شهود و ورود به عالم روحانی می‌داند، چنان‌چه از عارف در آن حالت به صفای و روشنای دل و قلب با نور حق می‌رسد که در آنجا یقین حاصل می‌شود و از امور نفسانی روی‌گردان شده و اسرار حق بر او هویدا می‌گردد:

أضاءت قلوب العارفين بنوره فباحث بأحوال المحبين أسراراً
(برعی، بی‌تا: ۵)

(قلب و دل عارفان با نور او روشن شده است و از حالات محبان، اسرار و رازها فاش شد). «ظهور فیض فصل مذکور از مقتضیات ذات واجب تعالی است که آن را شئون ذاتیه و افعال الهیه خوانند کما قال جل جلاله: «کل یوم هو فی شأن» و این ظهور را طایفه‌ای تجلی خوانند، و ظهور افعال را تجلی افعال و ظهور اسما و صفات را تجلی اسما و صفات، و ظهور ذات را تجلی ذات» (شاه داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۹۰).

شبستری اعتقاد دارد ریزش باران فضل او همیشگی است، کل یوم هو فی شأن و از رحمت تام جز لطف و فضل صادر نمی‌گردد. وی افاضه فیض الهی را بدون وقفه و متجلی و ناشی از فیض و شأن حضرت حق می‌داند و می‌گوید:

همیشه فیض فضل حق تعالی بود از شأن خود اندر تجلی
(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۱۲)

برعی نیز فیض حق تعالی را موجب آرامش و سکونی بدون وقفه می‌داند. شاعر از خداوند متعال می‌خواهد که ظاهر و باطن وی را آراستگی و آرامش ببخشد و اگر وی درخواست خویش را هر چند بار تکرار کند باز هم امید به رفع نیاز است زیرا بخشش الهی از منشأیی لایزال سرچشمه می‌گیرد:

وطهرُ قلبی و تغشَّ قلبی
بأنوارِ السکینهِ والوقارِ
وإن کُرتُ مسألتي فکلنی
إلی کرمِ یفیضُ بلا انحصارِ
(برعی، بی تا: ۱۳)

(جسم را پاک کن و قلبم را با نورهای آرامش و وقار در آمیز/ اگر خواسته‌ام را تکرار کردم، مرا به کرمی بسیار که بدون هرگونه انحصاری جاری می‌گردد).

۲-۱-۵- وحدت وجود

ادراک یگانگی خداوند از مباحث اصلی عرفاست؛ به زعم آنان هستی، حقیقت واحدی است که در باطن با وحدت کامل خویش از هرگونه تفرقه و کثرت منزه است و ظاهری دارد که منشأ نمایش کثرات است. این کثرات اموری ظاهری و خیالی‌اند، نه واقعی و حقیقی (یثربی، ۱۳۶۸: ۱۵). آنچه جهان را فرا گرفته، جز وحدت وجود نیست و به مثل تعلق به معلوم می‌گیرد. لذا خدای را علیم می‌گویند و چون تعلق مراد گیرد، مریدش خوانند و چون تعلق به مبصر گیرد، بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد، سمیعش خوانند و همچنین دیگر صفات، که یک صفت بیش نیست و متعلقاتش بسیار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۸).

اصل وحدت وجود در اندیشه شبستری با فنای کل هستی و بقای ذات حق تعالی به عنوان احدی که نیستی و فنا در او راه ندارد، مطرح شده است. از دیدگاه شبستری خیال بر می‌خیزد و عقل می‌نشیند، آنگه توهمات و قیاس‌های باطل می‌روند و حاصل می‌شود که جز یک، چیزی نبود. چنان که می‌گوید:

خیال از پیش برخیزد به یکبار
نماند غیر حق در دار دیار
(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۵)

همچنان که برعی نیز ذات حق تعالی را حقیقت منزهی می‌داند که به غیر او هر چه هست، فناست؛ و او زنده‌ای است که نیستی در او راه ندارد:

کلُّ شیءٍ سواه یبلی و یفنی
وهو حیٌ سبحانه لا یزول
(برعی، بی تا: ۱۴)

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۶۵

(هر چیزی غیر از او (حق تعالی) کهنه و نابود می‌گردد؛ در حالی که او زنده و منزه‌ای است که زوال در او راه ندارد).

پس «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) و «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد / ۴)؛ همه فانی‌اند و او باقی است. او رب‌العالمین است و هرچه بخواهد محقق است. سبع‌المثنائی همان سوره مبارکه حمد است که در آن از رب‌العالمین و مالک یوم‌الدین بودن او سخن رفته است و نظر در این سوره نمایان می‌کند که اوست باقی و غیر او همه فانی‌اند. شبستری تنها حضرت حق را پایدار و بقیه موجودات را فانی و میرا معرفی می‌کند و تبیین این امر را به سوره حمد (سبع‌المثنائی) نسبت داده است:

بقا حق راست و باقی جمله فانی‌ست بیانش جمله در سبع‌المثنائی‌ست

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۱۲)

برعی نیز اساس خلق هستی را ذات حق تعالی می‌داند که او تنها ذاتی است که باقی می‌ماند و همه غیر از ذات الهی میرا هستند:

فکمُ أحنُّ حنینَ الثاکلاتِ علی نَجِدُ وَتَنجِدُنِي بِالدمعِ أَجفَانِي
لا والذی نصبَ الأجبالَ راسیةً فردَ البقاءِ وکلُّ غیرهُ فانی

(برعی، بی‌تا: ۳۵)

(و چه بسیار مشتاقم که زنان نوحه‌گر بر فردی دلاور اشک بریزند و چشمانم را با اشک یاری کنند. / نه؛ سوگند به کسی که کوه‌ها را برافراشته ساخت که در بقا تنهاست و همه غیر از او فانی هستند).

حلول آن است که چیزی داخل در چیز دیگر شود و اتحاد آن است که یکی از دو تبدیل به دیگری شود و چون در جای خود ثابت است که او واحد است. واحد، حلول و اتحادش محال است چون تناقض است و تناقض نیز از وی محال است. شبستری (و برعی) هر دو از منزّه بودن ذات حق تعالی از حلول سخن می‌گویند، و حلول آن بود که حق در غیر تو در رود و اتحاد آن که چیزی به عینه چیزی دیگر شود و این هر دو مقتضی

اثنیت و غیریت‌اند و نزد فرقه ابرار یقین است که در وارد هر غیر حق دیار نیست (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۱۶). شبستری وجود دو امر حلول و اتحاد را غیرممکن دانسته و اعتقاد به وجود دو همسان را در امر وحدت وجود، گمراهی دانسته است:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

برعی نیز وجود اعتقاد به حلول را در ذات حق منتفی دانسته و نیز از انتقال در ذات حق به شدت دوری جسته است:

ولا يعبرُ عنه بالحلولِ ولا بالانتقالِ دنا أو ناء حاشاه

(برعی، بی‌تا: ۲۱)

(و از او به حلول تعبیر نمی‌شود و نیز انتقالی که او را نزدیک یا دور سازد، از ذات او به دور است).

۲-۱-۶- تنزیه حق تعالی از درک و تشبیه

بی‌مثال و بی‌همتا بودن حضرت حق موضوعی است که فراوان به آن پرداخته شده است، اما این موضوع یکی از موضوعات کلیدی و محوری عارفان در شناخت حق تعالی است، چنان که در خود قرآن آمده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱).

«این جمله در حقیقت پایه اصلی شناخت تمام صفات خداست که بدون توجه به آن به هیچ یک از اوصاف پروردگار نمی‌توان پی برد، زیرا خطرناک‌ترین پرتگاهی که بر سر راه پویندگان طریق "معرفه الله" قرار دارد همان پرتگاه تشبیه است که خدا را در وصفی از اوصاف شبیه مخلوقاتش بدانند، این امر سبب می‌شود که به "دره شرک" سقوط کنند. به تعبیر دیگر او وجودی است بی‌پایان و نامحدود از هر نظر و هر چه غیر او است محدود و متناهی است از هر نظر، از نظر عمر، قدرت، علم، حیات، اراده، فعل و خلاصه همه چیز، و این همان خط "تنزیه" و پاک شمردن خداوند از نقائص ممکنات است. به همین دلیل بسیاری از مفاهیمی که در مورد غیر خداوند ثابت است، در مورد ذات پاک او اصلاً معنی ندارد» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۶۶-۳۶۷).

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۶۷

گاه برای شناخت بعضی امور دست به دامن ضد آنها می‌زنند؛ فی‌المثل جهل را فقدان علم و تاریکی را به فقدان نور شناسایی می‌کنند؛ اما حق که وحدت دارد و جز او چیزی نیست، چگونه با ضد خودش شناخته می‌شود. شیخ محمود شبستری به غیر از ذات حق تعالی چیزی را موجود نمی‌داند و او را منزّه از هر گونه هم‌مانند و شبیه می‌داند، چرا که او دلیل وجود خود است اما مابقی اشیاء و امور به ذات او وابسته‌اند:

ظهور جمله اشیاء به ضدّ است ولی حق را نه مانند و نه ندّ است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۷)

برعی نیز ذات حق تعالی را پاک از هر گونه هم‌مانند و نظیری می‌داند که بتوان به آن مثال زد. در واقع شاعر ضمن اشاره به این موضوع، در بعد ثانوی کلام خویش نیز گریزی به آیات قرآنی نظیر «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) و نیز «قل هو الله أحد» (توحید / ۱) زده و ایمان راستین خویش را به ذات یگانه الهی بیان داشته است:

ومن هو فردٌ لا نظیر له ولا شبیهه ولا مثل به یتمثل

(برعی، بی‌تا: ۱۹)

(او کسی است که همانند و نظیری برایش نیست و هیچ مثالی نیست که به آن مثال زده شود). در بیتی دیگر شبستری شأن و عظمت حق تعالی را برتر از هرگونه قیاس و همی می‌داند، چراکه او در واقع هم‌مانند و نظیر ندارد و منزّه از قیاس در عالم وهم و خیال هست. او به سان غیر نیست که از اقبال و ادبار دیگران، باکی داشته باشد. پاک و منزّه است از آنکه با قیاس‌ها و تشبیهات خیالی او را به سان خود خود بخوانیم - بلکه او را مستغنی از اغراض می‌دانیم:

جناب کبریایی لا ابالی منزّه از قیاسات خیالی

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

«اشارت است به حدیث قدسی «هولاء فی الجنّه ولا ابالی بمعاصیهم وهولاء فی النار ولا ابالی بطاعتهم» یعنی جناب کبریایی از غایت عظمت و استغنا، لا ابالی و بی‌باک است؛ نه آن است که افعال آن حضرت به سبب علتی و غرضی باشد» (برزگر خالقی و کرباسی، ۱۳۷۴: ۱۹۷).

برعی نیز ذات حق تعالی را میرا از هرگونه، فکر و وهم می‌داند؛ در واقع شاعر بی‌همتایی ذات خداوند را در بالاترین مرحله قرار داده و بیان می‌کند حتی اگر وهم و خیال نیز در پی ادراک کنه ذات الهی باشند، باز هم توان انجام چنین تفکری را ندارند و اوهام بر آنها چیره شده است:

إذا همَّ وهمُ الفکرِ إدراکَ ذاتهِ تعارضُ أوهامٍ علیهِ وأفکارُ

(برعی، بی‌تا: ۴)

(اگر وهم و خیال در پی فکر درک ذات او (حق تعالی) باشد، وهم و افکار بر او (وهم) چیره می‌شود).

ذات الهی ورای کیفیت و کمیت است و فراتر از درک عقل لذا در جواب ما هسو، واقع نمی‌شود، کمیت و کیفیت و ماهیت همه خواص ممکن است، او او واجب‌الوجودی است ورای این تفسیرات. شبستری در بیتی ذات خداوند را جدا و خارج از هر گونه کم و کیف می‌داند؛ چرا که اعتبارات کلی در او راه ندارد و هیچ چیزی در عالم نمی‌تواند محدودکننده او باشد؛ چراکه خود علتی برای وجود خود است:

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

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۷)

برعی نیز ذات الهی را میرا از کیفیت و مقدار می‌داند، چرا که مقداری برای آن نیست و ذهن قادر به تصور و ادراک کیفیت وجودی او نیست:

وکیف یحیط الکیف ادراک وحده ولیس له فی الکیف حدٌ ومقدار

(برعی، بی‌تا: ۴)

(چگونه کیفیت می‌تواند یگانگی او را احاطه کند؛ در حالی که برای او در کیفیت، حد و مقداری نیست).

نتیجه‌گیری

با بررسی اشعار دو شاعر با دیدگاهی تطبیقی می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱- در مبحث تجلی حق، هر دو شاعر بارقه‌های نور را نمادی از تجلی خداوند می‌دانند که دال بر یگانگی و احدیت اوست و نیز خداوند را نور حقیقی و مطلق می‌دانند. همچنین دو شاعر بر این باورند که افاضه نور الهی بر دل عارف وسیله حصول بر عالم غیب و اسرار هستی است و آن را راهی برای ورود به عالم روحانی می‌دانند. هر دو فیض حق تعالی را بدون وقعه و موجب آرامش و سکون می‌دانند.

۲- در بحث منزّه بودن خدا از درک و تشبیه دو شاعر به غیر از ذات حق تعالی، چیزی را موجود نمی‌دانند و او را منزّه از هر گونه هم‌مانند و شبیه می‌دانند که بتوان برای آن شاهد و مثالی ذکر کرد؛ به طوری که حتی در وهم و خیال نیز نمی‌توان به کنه ذات الهی تفکر کرد.

۳- در زمینه وحدت وجود، این مقوله در اندیشه شبستری با فنای کل هستی و بقای ذات حق تعالی به عنوان احدی که نیستی و فنا در او راه ندارد، مطرح شده است. برعی نیز ذات حق تعالی را حقیقت منزهی می‌داند که به غیر او هر چه هست فناست و او زنده‌ای است که نیستی در او راه ندارد.

هر دو شاعر اساس خلقت آفرینش را عشق می‌دانند. شبستری و برعی هر دو برای بیان اراده تکوینی و حکمیت مطلق حق تعالی از «كُنْ فَيَكُونُ» که در چند آیه از قرآن کریم آمده است، بهره می‌گیرند. آنها جمیع امور کوچک و بزرگ را متعلق به اراده و "کن" حق تعالی می‌دانند که همه امور برای او یکسان است یعنی هر آن چه در هر لحظه بخواهد همان امر در همان لحظه میسر و حاضر می‌شود و او آفریننده دو عالم در یک طرفه‌العین است.

۴- در شعر شبستری و برعی ابیاتی دال بر تقدم وجودی پیامبر^(ص) و ایجاد ایشان قبل از کل هستی وجود دارد، که کمال و مظهر نبوت تمام پیامبران است و ظهور معنوی او پیش‌تر از دیگر پیامبران و کل هستی و ظهور عینی او بعد از مابقی بوده است و از حدیث «کنت نبياً و آدم لمنجدلٌ فی طینته» یا مفهوم آن برای اثبات گفته خود بهره می‌برند.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲). تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. قم: انتشارات الزهراء.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰). فتوحات المکیه. تحقیق و تقدیم عثمان یحیی. قاهره: الهیئة المصریة العامه للکتب.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴). سیر فلسفه در ایران. ترجمه امیرحسین آریان‌پور. تهران: بامداد.
- الهی اردبیلی، حسین بن شرف‌الدین عبدالحق (۱۳۷۶). شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- انوشیروانی، علی‌رضا (۱۳۸۹). «ضرورت ادبیات تطبیقی در ایران». نامه فرهنگستان. دوره ۱. ش ۱. صص ۶-۳۸.
- باوان‌پوری، مسعود، نعیم عموری و نرگس لرستانی (۱۳۹۵). «تناص قرآنی در دیوان عبدالرحیم برعی». دوفصلنامه پژوهش‌های قرآنی در ادبیات. سال سوم. شماره دوم. صص ۱۹-۳۷.
- برزگر خالقی، محمدرضا و عفت کرباسی (۱۳۷۴). گلشن عشق (گزیده شرح گلشن راز لاهیجی). تهران: حیدری.
- برسی، رجب (۱۴۲۲). مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیرالمؤمنین علیه السلام. بیروت: أعلمی.
- برعی، عبدالرحیم (بی‌تا). دیوان. Pdf.

- بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی ————— ۱۷۱
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
 - حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم. چاپ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
 - زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.
 - زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). آشنایی با نقد ادبی. چاپ سوم. تهران: سخن.
 - زینعلی، سارا، مسعود باوان‌پوری و الهام ابراهیمی (۱۳۹۶). «مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری». عرفانیات در ادب فارسی. دوره ۸. ش ۳۰. صص ۱۱۲-۱۲۷.
 - زینی‌وند، تورج (۱۳۹۲). «ادبیات تطبیقی و مقوله فرهنگ»، کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی. شماره ۱۲. صص ۱-۱۶.
 - شاه‌داعی شیرازی، محمود. (۱۳۷۷). شرح گلشن راز شبستری. تهران: الهام.
 - شبستری، محمود (۱۳۸۶)، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح صمد موحد. تهران: طهوری.
 - طباطبایی، علی (۱۳۸۵). «فضائل خاتم‌الانبياء (ص) در مناقب منسوب به محی‌الدین عربی»، انسان‌پژوهی دینی. دوره ۳. ش ۳. صص ۳۱-۵.
 - طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - العقیلی، محمد بن أحمد (۱۴۰۲). «من شعراء الجنوب: الشاعر البرعی»، مجله العرب. السنه السادسة عشرة. صص ۹۱۴-۹۱۹.
 - علوش، سعید (۱۹۸۷). مدارس الأدب المقارن. بیروت: المركز الثقافی العربی.
 - غنیمی هلال، محمد (۱۳۷۳). ادبیات تطبیقی: تاریخ و تحول، اثرپذیری و اثرگذاری فرهنگ و ادب اسلامی. ترجمه سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی. تهران: امیر کبیر.

- غویارد، ماریوس فرانسوا (۱۹۵۶). الأدب المقارن، ترجمه محمد غلاب، القاهرة: لجنة البيان العربی.
- فتح‌الهی، علی و مسعود سپه‌وندی (۱۳۸۷). سرّ نهان (در مبانی عرفان و تصوف). چاپ دوم. اراک: نویسنده.
- مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۶). تاریخ صوفی و صوفی‌گری. قم: حر.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- ممتحن، مهدی و محبوبه بهمنی (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی اندیشه‌های علامه اقبال لاهوری و امیرالشعراء شوقی»، مطالعات ادبیات تطبیقی. شماره ۲۴. صص ۳۰-۷.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۶۸). سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و فلسفه. تبریز: دانشگاه تبریز.

References

- The Holy Quran.
- Al-Aqili, Muhammad ibn Ahmad (1980). "Men Shorae el- Janob: Al-Shaer al- Bora'i ",Majalat Al-Arab. Vol 16. pp 914-919.
- Alvash, Saeed (1987). Madares ul- Adab el- Moqaren. Beirut: Arab Cultural Center.
- Amoli, Seyed Haidar (2000). Tafsir ul- Mohit el- Aazam val- Bahre el-Khazm. Tehran: Sazman-e Chap va Entesharat-e Vezarat-e Ershad-e Islami.
- Anoushervani, Ali Reza (2010). "Zarorat-e Adabiyat-e Tatbiqi dar Iran". Nameh Farhangestan. Vol 1. No 1. pp. 6- 38.
- Barsi, Rajab (2000). Mashareq Anvar el- Yaqin fi Asrar-e Amir al-Moamenin alaihe Salam, Beirut: Aalami.
- Barzegar Khaleghi, Mohammad Reza and Effat Karbasi (1996). Golshan-e Eshgh (Gozideh Sharh-e Golshan-e Raz-e Lahiji). Tehran: Heidari.
- Bavanapouri, Masoud, Naeem Amouri and Narges Lorestani (2015). "Tanas-e Qouraani dar Divan-e Abdulrahim Bora'i ". Do Fasnameh Pazhoesh- hay-e Quraani dar Adabiyat. Vol 3. No 2. pp. 19- 37.
- Bora'i, Abdulrahim (N.d). Divan. Pdf.

- Elahi Ardabili, Hussein bin Sharafuddin Abdul Haq (1997). *Sharh-e Golshan-e Raz*, introduction, correction and comments by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Fathulahi, Ali and Masoud Sepahvandi (2008). *Serr-e Nahan* (Dar Mabani-e Erfan va Tasavof). second edition. Arak: Nevisandeh.
- Goyard, Marius François (1956). *Al-Adab ul- Moqaren*. Translated by Mohammad Qallab. Cairo: Lejnat ul- Bayan el- Arabi.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (2006). *Mamad el- Hemam dar Sharh-e Fusus ul-Hekam*. Tehran: Vezarat-e Farhang va Ershad-e Islami.
- Hutcheson, Macaulay Posnett.(1970). *Comparative Literature*; New York, Hanson Reprinting corporation
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (1989). *Fotohat ul- Makkiya*. Research and presentation by Osman Yahya. Cairo: The Egyptian Public Library.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (1990). *Fusus ul-Hekam*. translated by Abu al-'Ala Afifi. Qom: Al-Zahra Publications.
- Iqbal Lahouri, Mohammad (1976). *Sayr-e Falsafe dar Iran*. Translated by Amir Hossein Arianpour. Tehran: Bamdad.
- Jahangiri, Mohsen (1997). *Mohiyya al-Din Ibn Arabi Chehr-e Barjesteh Erfan-e Islami*. Tehran: University of Tehran.
- Makarem Shirazi, Nasser at el (1996). *Tafsir-e Nemoneh*. Tehran: Dar ul- Kotob el-Islamiya.
- Moballeqi-e Abadani, Abdullah (1997). *Tarikh-e Sofi va Sofigari*. Qom: Hor.
- Momtahn, Mehdi and Mahboubeh Bahmani (2012). "Barresi-e Tatbiqi-e Andishehay-e Allameh Iqbale Lahouri va Amir ul- Shoara Shavqi", *Motaleeat-e Adabiyst-e Tatbiqi*. No 24. pp 7-30.
- Qonaimi Helal. Mohammad (1994). *Adabiyat-e Tatbiqi: Tarikh va Tavahol, Asarpaziri va Asargozari-e Farhang va Adab-e Islami*. Translated by Seyed Morteza Ayatollah Zadeh Shirazi. Tehran: Amir Kabir.
- Rahimian, Saeed (2010). *Mabani-e Erfan-e Nazari*, Tehran: Samt.
- Shabestari, Mahmoud (2007), *Golshan-e Raz*, with introduction and correction by Samad Movahed. Tehran: Tahoori.
- Shah Dai Shirazi, Mahmoud. (1998). *Sharh-e Golshan-e Raz-e Shabestari*. Tehran: Elham.

- Tabatabai, Ali (2006). "Fazaei-e Khatam ol-Anbiya (PBUH) dar Manaqeb-e Mansoub be Mohiyedin-e Arabi", Ensan Pazhoi-e Dini. Vol 3. No 9. Pp 5- 31.
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1996). Tafsir-e Al-Mizan. Qom: Jamee Modaresin-e Havzeh Elmiya Qom.
- Yathrebi, Seyed Yahya (1990). Sayr-e Takamoliy-e va Osol va Masaeel-e Erfan va Falsafe. Tabriz: University of Tabriz.
- Zaini vand.Toraj (2013). "Adabiyat-e Tatbiqi va Maghole Farhang", Kavoshnameh Adabiyat-e Tatbiqi. No. 12. pp 1-16.
- Zarrinkob. Abdhussain (1996). Ashnayi ba Naqd-e Adabi. Third edition. Tehran: Sokhan.
- Zarrinkob. Abdhussain (2004). Tasavof-e Irani dar Manzar-e Tarikhi-e An. Translated by Majdedin Kaivani. Tehran: Sokhan.
- Zeinali, Sara, Masoud Bavanpouri and Elham Ebrahimi (2017). "Mafhom-e Zat-e Hagh dar Golshan-e Raz-e Shabestari". Erfaniyat dar Adab-e Farsi. Vol 8. No 30. pp. 112-127 .