

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<sup>۱</sup>

### 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 الى... و... پرداخته‌اند. ادیبان عارف‌عرب‌زبان 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، منزه بودن حضرت حق از درک و تشییه، وحدت وجود، خلقت و آفرینش هستی و حقیقت محمديه از وجوده 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 ملّی 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 «فضوص الحكم» و «فتحات المکیه» 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 می‌درخشنند.

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 «ضمون 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 ادب دوستان 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 ملت‌ها کمک مؤثر نماید» (غنیمی هلال، ۱۳۷۳: ۴۴).

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 سودمندانه 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 بن‌مايه‌ها 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 برآئند 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 ملی به کمین می‌نشیند تا تمام داد و ستدۀای فکری و فرهنگی میان دو یا چند ملت را ثبت و بررسی کند» (غويارد، 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. «مبانی عمل و نظر مکتب آمریکایی، بیان مشابهت‌ها و تفاوت‌ها بین ادبیات‌های مختلف و همچنین نمودهای دیگر تفکر بشری است. مکتب آمریکایی در پی ایجاد یگانگی بین نمودهای 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 تأثیر نیست» (علوش، ۱۹۸۷: ۹۴).

اعرب و ایرانیان به خاطر قرابت جغرافیایی، اندکی پیش از اسلام و به طور 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 متmodern و پیشرفت، بیان‌کننده احساسات و افکار مردان و زنان در جوامع مختلف و براساس موجودیت و هویت فردی آنان است. بنابراین ادبیات، ناگریز 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 بینان‌گذار مکتب عشق و اشرافات 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 تصفیه روان، اشعة اشرافات 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 زرده‌شیان 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، زرده‌شیان تازه مسلمان اوایل عصر اسلامی توانستند پاره‌ای از معتقدات اخلاقی پیشین خود را در قالب فلسفه صوفیانه حفظ کنند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۵ و ۱۶).

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 اهل بیت 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 منظومة «گلشن راز» تشریح می‌کند. در کنار اثر ارزنده این شاعر پرآوازه، در ادب عربی شاهد دیوانی از شاعر یمنی، گمنام، اماً 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 پردازنند. پرسش اساسی این پژوهش تبیین مضامین عرفانی مشترک شیخ محمود شبستری و عبدالرحیم برعی است.

### ۲-۱- 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 تفصیل 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 دیگاه جامی و شبستری»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، 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 اسماعیلی (۱۳۹۴) در مقاله «تأثیر اسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری بر اساس

نظریه بینامنیت»، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۲۱، با دیدگاه بینامنیت به بررسی اسرارنامه عطار نیشابوری در جایگاه پیش‌من و گلشن راز شیخ محمود شبستری به عنوان پس‌من 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 از هار 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 ۳۰، 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 «تناص قرآنی در دیوان عبدالرحیم برعی»، دوفصلنامه پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، سال سوم، شماره دوم، به بررسی اقتباس و تناص 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 وجوده اشتراک و افتراق در مدایح نبوی از نگاه برعی و مدرس»، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۲۸ براساس مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی، مدایح نبوی برعی و ملا عبدالکریم مدرس شاعر کرد زبان را از جنبه وجوده افتراق و اشتراک بررسی نموده‌اند. محمد بن احمد العقیلی (۱۴۰۲) در مقاله «من شعراً الجنوب: الشاعر البرعي»، 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 ... في أسئلتهم وتعليقاتهم: البرعي وما ينسب إليه من

الشعر»، مجله‌العرب، 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

### 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 علماء و فضلا بود. وی پس از کسب دانش در تبریز به مسافرت پرداخته و مصر، شام و حجاز را دیده و از علماء و مشایخ این سرزمین‌ها کسب توحید کرده است. همچنین شبستری به کمان 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: ۱۲-۱۳). گلشن را از مشهورترین آثار وی است که «در بحر هرج مسّدس مقصور یا محدود شامل بیش از هزار بیت است که در پاسخ سوالات 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 مدایع فراوانی درباره رسول گرامی اسلام و شیوخ بزرگ تصوف و عرفان دارد. از تاریخ ولادت شاعر اطلاعی در دست نسیت، اما سال وفات وی را ۸۰۳ هجری دانسته‌اند. برعی منسوب به منطقه برع است که کوهی مشهور در

جنوب شرقی وادی سهام از تهame 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 الحرامی» در «وادی الصفراء» است (العقیلی، ۱۴۰۲: ۸). وی «یکی از شاعران عصر موحدین می‌باشد که در اکثر ایيات 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.

### ۱-۲- چگونگی آفرینش هستی

#### ۱-۱-۲- حُب، انگیزه آفرینش

شبستری به پیروی از عرفای پیش از خود، حدیث «کنت کنزاً مخفیاً 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 «کنت کنزاً» 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

می‌آید؛ چه، عشق، میوه درخت معرفت است و هدف از کاشت نهال هر دو عالم، چیدن میوه عشق است.

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

برعی نیز اساس هستی را عشق می‌داند؛ حبّ حق تعالیٰ 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 همه 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<sup>(ص)</sup> - به نظر می‌رسد اشاره‌ای به حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الأفلاک» است:

أَنْشَا الْعَوَالَمَ إِعْلَامًا بِقَدْرَتِهِ  
وَأَوْجَدَ الْخَلْقَ بَارِيَ الْخَلْقِ مِنْ عَدَمٍ  
وَأَغْرَقَ الْكُلَّ مِنْهُمْ بِحَرَّ نَعْمَاهِ  
عَلَى مَحْبَةِ خَيْرِ الْخَلْقِ لَوْلَا  
(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 / آفریننده 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

شبسنی و برعی هر دو برای بیان ارادهٔ تکوینی و حکمیت مطلق حق تعالیٰ از «کُنْ فیکُون» که در چند آیه از قرآن کریم آمده است، بهره می‌گیرند. آنان جمیع امور کوچک و بزرگ را متعلق به اراده و امر حق تعالیٰ 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؛ شبسنی 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 طرفه العین

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، پدیدآورد. «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:

أَحَدَتِ الْخَلْقَ بَيْنَ كَافِ وَنُونٍ

مِنْ يَكُونُ الْمَرَادُ حِينَ يَقُولُ

يَرْجِعُ الْطَّرْفُ عَنْهُ وَهُوَ كَلِيلٌ

(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).

### ۱-۲-۳- حقیقت محمدیه

براساس نظر ابن عربی «مصدق تجلی اسم اعظم همان حقیقت محمدی است که منظور شخص پیامبر (ص) نیست، بلکه آن موجودی ماوراء الطبیعی 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 مظہری 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

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 ظهر 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 خلائق است، گرد آمده است. احمد در تمامی خلائق سریان دارد و در دو عالم نشسته است و هم او جلوه‌گر و مظہر 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 مظہر این میم احمد هستند.

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

(١٣٨٦ : شیوه)

برعی نیز تمام هستی را صورتی ظهور کرده از حضرت حق در اعیان می داند که صورتی از او هستند، اما پیامبر را حقیقت وجود حق تعالی می داند که مظہر حقیقی اوست: کلُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرَّسُولِ الْكَرَامِ عَلَىٰ فَصٌّ الْجَلَالُ شَكْلٌ وَهُوَ مَعْنَاهُ

(برعی، بی تا: ۲۵)

(همه فرستگان 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<sup>(ص)</sup> قبل از کل هستی وجود دارد، که کمال و مظہر نبوت تمام پیامبران است و ظهور معنوی او پیش تر از دیگر پیامبران و کل

هستی بوده و ظهر عینی او بعد از ماقبی بوده است و از حدیث «کنت نبیاً وأدْم لمنجدلُ فِي طِينَتِه» یا مفهوم آن برای اثبات گفته خود بهره می‌برند، چنان که به گفته ابن‌عربی حکمت فردیه از آن «روی به کلمه محمدیه<sup>(ص)</sup> اختصاص دارد که در اکملیت منفرد است؛ چه در نوع انسانی اکمل موجود است. لذا امر وجود با او آغاز شد و بدرو پایان یافت که نبی بود و آدم بین ماء و طین بود. سپس به نشئه عنصری اش خاتم نبین است» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴). پس او گفت: کنت نبیاً، یعنی من پیغمبر بودم و نگفت من موجود بودم یا انسان بودم. کسی پیامبر نمی‌شود مگر این که خداوند شریعتی را برابر او مقرر کند. پس پیامبر خبر داده است که او قبل از وجود انبیاء، پیامبر بوده و پیامبران دیگر به نیابت از پیامبر هستند (ابن‌عربی، 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 سید ما گشته سالار  
همو اوّل همو آخر درین کار  
(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۴)

این اخبار اوّلًا خاصه حقیقت محمدی است که عقل کل است، بی‌واسطه‌ای به جانب نفس کل و به واسطه‌ای به سایر عقول نبوی و اجزا هم خاصه صورت آن حضرت است که ختم نبوت بر روی شد و هر پیغمبر از زمان آدم تا زمان خاتم، مظہری است از مظاہر نبوت روح اعظم که مظہر جامع... است و مجموع اسماء و صفات دراو ظهور یافته است به اعتدال؛ بس نبوت حقیقت حضرت رسالت<sup>(ص)</sup> ذاتی دائمی باشد چون ولایت شاه ولایت و نبوت سایر مظاہر عرضی زایل (اللهی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۳۴).

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

وَمِنَ الْمُخْصَصُ بِالنَّبِيَّ أُولَأَوْلَى  
وَأَبْوَهُ آدَمٌ طِينَةٌ لَمْ يَكُمْ لَا

بن‌مایه‌های همگون عرفانی در شعر شیخ محمو شبستری و عبدالرحیم برعی ۱۵۹

شَرْفًا وَحَازَ الْفَخْرَ وَالنَّفَخِيمَا  
وَمِنَ الَّذِي نَالَ الْعَلَا حَتَّى عَلَا

(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<sup>(ص)</sup> فرمودند: «أَوْلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورًا» (برسی، ۱۴۲۲: ۴۴).

شبستری نور وجود پیامبر<sup>(ص)</sup> 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<sup>(ص)</sup> 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 ختم المرسلین در هر عصری و مصری، سایه‌ای از صدیقین و مرسلین ظهر

می‌یابد:

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

اگر تاریخ عالم را بخوانی      مراتب را یکایک باز دانی

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

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۴)

برعی نیز درخشن نور حق را در زمانی که نبوت دیگر پیامبران تمام شده بود، به واسطه نور ختم المرسلین و حقیقت او که از نور حق تعالی است، می‌داند و کسی که از

بهترین پیامبران و ملائک است:

حَيْثُ النَّبُوَةُ مَضْرُوبٌ سَرَادُقَهَا

وَحَيْثُ مِنْ طَهْرَ الْأَقْطَارِ قَاطِبَهَا

مُحَمَّدٌ سِيدُ السَّادَاتِ مِنْ مَضِيرٍ

وَالْحَقُّ يَرْهُو بِسَامِي النُّورِ سَمَاكِ

بِالسَّيْفِ مِنْ كُلِّ ذَا بَغَىٰ وَاشْرَاكِ

حَامِيُ الْحَمْىٰ فَرْعُ أَصْلِ طَيْبِ زَاكِيٍّ

هدایة الله فی شام و فی یمن

و خیرة الله منْ رسُلٍ وأَمْلَاكٍ

(برعی، بی‌تا: 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 مصر، 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 آفتایی 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 اوچ کمال و این چنین است که مشارق و مغارب را برابر کرد: «وَكَذِلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَا» (بقره / ۱۴۳) مصدق 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 بر جای نگذاشته است. همچنین معتقد است قلب‌هایی که دعوتجر به شادی‌اند، مستاقانه به سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> رهنمون شده‌اند:

وأَشْرَقَ فِي شَرْقِ الْبَلَادِ وَغَرْبَهَا

سَنَاهُ وَمَا أَبْقَى إِلَى الشَّرَكِ مِنْ جُنُحٍ

إِلَيْكَ رَسُولُ اللَّهِ جَاءَتْ بِسْرَعَةٍ

قلوبٌ مِنَ الْأَشْوَاقِ دَاعِيَةُ الْفَرَحِ

(برعی، بی‌تا: 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، دعوتجر شادی‌اند).

#### ۴-۱-۲- 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 مخصوص 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). صاحب المیزان 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 مظہر، همان نور است. پس خدای تعالی نوری است که آسمان‌ها و زمین با اشراق او بر آنها ظهور یافته‌اند، همچنان که انوار حسی نیز این طورند، یعنی خود آنها ظاهرون و با تاییدن 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: ۱۶۷-۱۶۸).

به همین منظور در فلسفه و نگرش عرفانی، عرفا تجلی حق تعالی را با واژه نور می‌آورند و فلسفه شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، نیز بر همین مبنای است. شیخ محمود شبستری نیز ظهور و بروز کل هستی را بارقه‌ای از تجلی و فیض نور، نور الانوار می‌داند و این بارقه‌هایی را که تجلی گاه 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  
(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

هر چه نعمت از اوست، باید شکر آن را به جای آورد و از آن نعمات، شناخت حق است، از نور حق که «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًاً 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 احادیث 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:

تجلتٌ لِوَحْدَانِيَّةِ الْحَقِّ أَنوارٌ  
(برعی، بی‌تا: ۴)

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

راه تابیدن نور الهی بر دل آدمی، پنجره جذبه رحمانی و یا روزنہ برهان عقلانی است و اگر این نور بر دل انسان بتاولد، روی از مسیر عادی برمی‌تابد و از کثرت به وحدت و از عالم شهود به عالم غیب پا می‌نهد. شبستری در ایاتی 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 محمو شبستری و عبدالرحیم برعی ۱۶۳

ز فیض جذبه یا از عکس برهان  
و گر نوری رسد از عالم جان  
و زان راهی که آمد باز گردد  
دلش با لطف حق همراز 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 صفاتی 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:

أَصَاءَتْ قُلُوبُ الْعَارِفِينَ بِنُورٍ  
فَبَاحَتْ بِأَحْوَالِ الْمُحِبِّينَ أَسْرَارُ  
(برعی، بی‌تا: ۵)

(قلب و دل عارفان با نور او روشن شده است و از حالات محبان، اسرار و رازها فاش شد). «ظهور فیض فضل 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 ظهر را طایفه‌ای تجلی خوانند، و ظهر افعال را تجلی افعال و ظهر اسماء و صفات را تجلی اسماء و صفات، و ظهر 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:

هُمِيَشَهُ فِيَضُ فَضْلُ حَقِّ تَعَالَى  
بُودَ از شَأنَ خُودَ انْدَرَ تَجْلَى  
(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 بخشن الهی از منشأی لایزال سرچشم می‌گیرد:

وَطَهْرٌ قَالِبٍ وَتَغْشَى قَلْبِي  
بِأَنوارِ السَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ  
إِلَى كَرْمٍ يَفِيضُ بِلَا انحصارِ  
(برعی، بی‌تا: ۱۳)

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

#### ۱-۵-۲- وجود وحدت

ادراک یگانگی خداوند از مباحث اصلی عرفاست؛ به زعم آنان هستی، حقیقت واحدی است که در باطن با وجودت کامل خویش از هرگونه تفرقه و کثرت منزه است و ظاهري دارد که منشأ نمایش کثرات است. این کثرات اموری ظاهری و خیالی‌اند، نه واقعی و حقیقی (یزربی، ۱۳۶۸: ۱۵). آنچه جهان را فرا گرفته، جز وجودت وجود نیست و به مثل تعلق به معلوم می‌گیرد. لذا خدای را علیم می‌گویند و چون تعلق مراد گیرد، میریدش 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 وجودت 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 شَيْءٍ سَوَاهِ يَبْلَى وَيَفْنَى  
وَهُوَ حَىٰ سَبْحَانَهُ لَا يَزُولُ  
(برعی، بی‌تا: ۱۴)

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

پس «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) و «مَالِكٍ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد / ۴)؛ همه فانی‌اند و او باقی است. او رب‌العالمین است و هرچه بخواهد محقق است. سبع المثانی 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 (سبع المثانی) نسبت داده است:

بqua حق راست و باقی جمله فانی است      بیانش جمله در سبع المثانی است

(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:

نَجِدِ وَتَنْجِدَنِي بِالدَّمْعِ أَجْفَانِي  
فَرَدَ الْبَقَاءِ وَكُلُّ غَيْرِهُ فَانِي  
فَكِمْ أَحْنُ حَنِينَ الشَّاكِلَاتِ عَلَى  
لَا وَالَّذِي نَصَبَ الْأَجْبَالَ رَاسِيَةً

(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 منزه 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 متفقی دانسته و نیز از انتقال در ذات حق به شدت دوری جسته است:

ولا يَعْبُرُ عنْهُ بِالْحَلْوَلِ ولا  
بِالِّإِنْتِقَالِ دَنَا أَوْ نَاءَ حَاشَاهَ  
(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).

#### ۶-۱-۲- تنزیه حق تعالی از درک و تشییه

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 اوصاف پروردگار نمی‌توان پی بردن، زیرا خطرناک‌ترین پرتوگاهی که بر سر راه پویندگان طریق "معرفه الله" قرار دارد همان پرتوگاه تشییه است که خدا را در وصفی از اوصاف شبیه مخلوقاتش بدانند، این امر سبب می‌شود که به "دره شرک" سقوط کنند. به تعییر 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 نقصان 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؛ اماً حق که وحدت دارد و جز او چیزی نیست، چگونه با ضد خودش شناخته می‌شود. شیخ محمود شبستری به غیر از ذات حق تعالیٰ چیزی را موجود نمی‌داند و او را منزه از هر گونه هم‌مانند و شبیه می‌داند، چرا که او دلیل وجود خود است اماً مابقی اشیاء و امور به ذات او وابسته‌اند:

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

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۷)

برعی نیز ذات حق تعالیٰ 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 كمثله شيء» (شوری/ ۱۱) و نیز «قل هو الله أحد» (توحید/ ۱) زده و ایمان راستین خویش را به ذات یگانه الهی بیان داشته است:

شبيهٔ ولا مثُلٌ بهٖ يتمثلُ  
ومنْ هوَ فردٌ لا نظيرَ لَهُ ولا

(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 تعالیٰ را برتر از هرگونه قیاس و همی می‌داند، چراکه او در واقع هم مانند و نظیر ندارد و منزه از قیاس در عالم وهم و خیال هست. او به سان غیر نیست که از اقبال و ادبیات دیگران، باکی داشته باشد. پاک و منزه است از آنکه با قیاس‌ها و تشیهات خیالی او را به سان خود خود بخوانیم - بلکه او را مستغنى از اغراض می‌دانیم:

منزهٔ از قياسات خيالي  
جناب كبرياتي لا ابالي

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

«اشارت است به حدیث قدسی «هولاء في الجنة ولا أبالي بمعاصيهم وهو لاء في النار ولا أبالي بطاعتهم» یعنی جناب کبریایی از غایت عظمت و استغنا، لا ابالي 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 مبرا 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:

تعارضٌ أوهَامٌ عَلَيْهِ وَأَفْكَارُ  
إِذَا هُمْ وَهُمُ الْفَكِيرِ إِدْرَاكٌ ذَاتٌ

(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 هو، 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:

تعالیٰ شَانَهُ عَمَّا يَقُولُون  
مِنْزَهٌ ذَاتِشِ ازْ چَنْدٍ وَّ چَهٍ وَّ چَوْنٍ

(شبستری، بی‌تا: ۸۷)

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

وَكِيفٌ يَحِيطُ الْكَيْفُ ادْرَاكٌ وَحْدَهٌ  
وَلَيْسٌ لِهِ فِي الْكَيْفِ حَدٌّ وَمَقْدَارٌ

(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 احادیث اوست و نیز خداوند را نور حقیقی و مطلق می‌دانند. همچنین دو شاعر براین 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 وقفه و موجب آرامش و سکون می‌دانند.

۲- در بحث منزه بودن خدا از درک و تشییه دو شاعر به غیر از ذات حق تعالی، چیزی را موجود نمی‌دانند و او را منزه 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 احادی که نیستی و فنا در او راه ندارد، مطرح شده است. بر عی 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 بر عی هر دو برای بیان اراده تکوینی و حکمیت مطلق حق تعالی از «کُنْ فِیکُون» 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 بر عی ابیاتی دال بر تقدم وجودی پیامبر<sup>(ص)</sup> و ایجاد ایشان قبل از کل هستی وجود دارد، که کمال و مظہر 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 «کنتُ نبأً وَآدُمْ لِمَنْجَلٍ فِي طِينَةٍ» 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). *فصول الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عفیفی. قم: انتشارات الزهراء.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰). *فتوات المکیة*. تحقیق و تقدیم عثمان یحیی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتب.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴). *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه امیرحسین آریان‌پور. تهران: بامداد.
- 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.
- 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.
- بررسی، رجب (۱۴۲۲). *مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام*. بیروت: أعلمی.
- برعی، عبدالرحیم (بی‌تا). *دیوان*. Pdf.

- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). محبی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). ممد‌الهمم در شرح فصوص الحکم. 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 مجdal الدین 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.
- شاه داعی 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 خاتم الانبیاء (ص) در مناقب منسوب به محی‌الدین عربی»، انسان پژوهی دینی. دوره ۳. ش ۹. صص ۳۱-۵.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- العقیلی، محمد بن احمد (۱۴۰۲). «من شعراء الجنوب: الشاعر البرعی»، مجلة العرب. السنة السادسة عشرة. صص ۹۱۴-۹۱۹.
- علوش، سعید (۱۹۸۷). مدارس الأدب المقارن. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- غنیمی هلال، محمد (۱۳۷۳). ادبیات تطبیقی: تاریخ و تحول، اثربازی و اثرگذاری فرهنگ و ادب اسلامی. ترجمه سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی. تهران: امیر کبیر.

- غویارد، ماریوس فرانسو (۱۹۵۶). *الأدب المقارن*، ترجمه محمد غلاب، القاهره: لجنة البيان العربي.
- فتح‌اللهی، 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 الإسلامية.
- ممتحن، مهدی و محبوبه بهمنی (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی اندیشه‌های علامه اقبال لاهوری و امیر الشعرا شوقی»، *مطالعات ادبیات تطبیقی*. شماره ۲۴. صص ۳۰-۷.
- پژوهی، 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-Shaeer 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.
- Anoushirvani, 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 Faslnameh Pazhohesh- 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.
- Momtahen, Mehdi and Mahboubeh Bahmani (2012). "Barresi-e Tatbiqi-e Andishehay-e Allameh Iqbale Lahouri va Amir ul- Shoaara 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). "Fazaeei-e Khatam ol-Anbiya (PBUH) dar Manaqeb-e Mansoub be Mohiyedin-e Arabi", Ensan Pazhohi-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 Masaheel-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. Abdulhussain (1996). Ashnayi ba Naqd-e Adabi. Third edition. Tehran: Sokhan.
- Zarrinkob. Abdulhussain (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 .