



# زندگشن راز

(تاریخ خود- کتاب ۱۲)

شروین وکیل



زند گلشن راز (تاریخ خرد - کتاب ۱۲)  
انتشارات داخلی موسسه‌ی خورشید راگا  
نویسنده: شروین وکیلی  
صفحه‌آرایی: شهره آذرپیوندپور  
طرح جلد از: زهره حیدری  
نوبت چاپ: اول ۱۴۰۲

پیش به

مهر مادرم آذر دخت

و یاد پدرم انوشیروان



## فهرست

۷.....	پیش درآمد.....
۱۳.....	گفتار نخست: سرآغاز کتاب.....
۲۷.....	گفتار دوم: طرح پرسش از حکمت مغانه و عرفان صوفیانه.....
۳۹.....	گفتار سوم: پاسخی همچون گلشن.....
۴۵.....	گفتار چهارم: پرسش از اندیشه.....
۵۷.....	گفتار پنجم: چهار میدان شناسایی.....
۶۵.....	گفتار ششم: پیداء، پنهان و آشکاره.....
۷۱.....	گفتار هفتم: پرسش از موضوع اندیشه.....
۸۱.....	گفتار هشتم: هستی و پدیدار.....
۱۰۱.....	گفتار نهم: کیهان همچون کتاب.....
۱۱۵.....	گفتار دهم: انسان‌شناسی صوفیانه.....
۱۲۳.....	گفتار یازدهم: پرسش از «من».....
۱۳۱.....	گفتار دوازدهم: پرسش از راه.....
۱۳۹.....	گفتار سیزدهم: مقام پیامبران.....
۱۴۹.....	گفتار چهاردهم: عقلانیت عرفان.....
۱۶۳.....	گفتار پانزدهم: شریعت و طریقت.....
۱۷۱.....	گفتار شانزدهم: راز یگانگی.....
۱۸۵.....	گفتار هفدهم: داستان انا الحق.....
۱۹۳.....	گفتار هجدهم: وصال در پیوند با جبر و اختیار.....
۲۲۱.....	گفتار نوزدهم: زبان و حقیقت.....

- گفتار بیستم: پیکربندی اخلاق..... ۲۳۳
- گفتار بیست و یکم: جزء و کل..... ۲۴۵
- گفتار بیست و دوم: رستاخیز و آزادی..... ۲۶۱
- گفتار بیست و سوم: واژه، معنا و زندقه..... ۲۷۷
- گفتار بیست و چهارم: رمزپردازی مغانه‌ی صوفیان..... ۳۰۱
- گفتار بیست و پنجم: نقد مرزبندی ادیان..... ۳۱۳
- گفتار بیست و ششم: سیر و سلوک..... ۳۲۵
- پی‌نوشت: ارزیابی انتقادی عرفان ایرانی..... ۳۳۳
- کتابنامه..... ۳۳۷

## پیش در آمد

از متن، متن می‌زاید و در این مورد گواهی بهتر از متون عرفان ایرانی سراغ نداریم. این متون در سنتی فکری پدید آمده‌اند که پیشینه‌اش به سه هزار سال بالغ می‌شود و به طور مستقیم تا سروده‌های گاهان زرتشت ادامه می‌یابد. طی هزار سال گذشته در زبان پارسی دری هزاران متن در این سرمشق مفهومی خلق شده‌اند که بخش بزرگی از آن‌ها شرحی و نقدی و تفسیری بر آثار دیگر بوده‌اند، و برخی ادامه‌ای و گسترشی و چرخشی و تقابلی. منظومه‌ی مفهوم‌ها، زنجیره‌ی استدلال‌ها، لایه‌های متفاوت تحلیل و مشاهده و روش‌های گوناگون صورتبندی و بیان در این افق پهناور جریان یافته، به چرخش افتاده و ضمن وامگیری‌های پیاپی و کاست و افزون‌های خلاقانه به زایش متنهایی نو میدان داده‌اند.

نوشتاری که موضوع بحث این رساله است، «گلشن راز» نام دارد و نمونه‌ایست از این فرایند زاده شدن متن از متن، یا آنچه قدما به تازی تناس می‌نامیدند. کتابی کوچک و منظوم با حجم حدود هزار بیت که شیخ محمود شبستری در سال ۶۹۶ هجری (۷۱۷ق) در پاسخ به پرسش‌های امیر حسینی غوری هروی نوشته است یعنی نطفه‌اش از همان آغاز با اندرکنشی و کشمکشی و پرسش و پاسخی بسته شده است. برخوردی میان دو عارف نامدار و تداخلی میان دو چشم‌انداز نظری که یکی از ماندگارترین و بحث‌برانگیزترین متون زبان پارسی را پدید آورده است. بدر آغازین این متن نقطه‌ی تلاقی گفتمان دو تن است که شباهت‌هایی چشمگیر به هم دارند. نویسنده‌ی «گلشن راز» در ابتدای سخن شرح می‌دهد که در مجلسی پرسش‌های کسی به نام امیر حسینی را مطرح کردند و حاضران او را به پاسخ‌گویی برانگیختند. پس او به پاسخ دست برد و نتیجه چنین متنی از آب در آمد. این سنت یعنی طرح پرسش شفاهی و بحث درباره‌اش، یا فرستادن پرسشی کتبی برای دانشمندی و طلب پاسخ از راه دور در تاریخ فرهنگ ایرانی پیشینه و رواجی چشمگیر داشته و این یکی از شاخص‌هایی است که تمدن ایرانی را از تمدن‌های دیگر که فروبسته‌اند و فاقد راه و شهرنشینی، متمایز می‌سازد. بخش مهمی از متون ادبی و فلسفی و عرفانی ایرانی به این شکل در جریان پرسش و پاسخ میان خردمندان پدید آمده‌اند، و «گلشن راز» یکی از آن‌هاست. درباره‌ی این متن اما چند نکته‌ی شگفت‌انگیز وجود دارد. مهمتر از همه آن که دانشمند پرسشگر از استاد پاسخگو شهرتی بیشتر داشته است.

پرسشگر عارفی فرهیخته بوده به اسم امیر حسینی هروی ملقب به فخرالسادات که رهبر پیروان سهروردیه در خراسان بوده است. او در سال ۶۲۲ یا ۶۲۷ (۶۴۱ یا ۶۴۶ق) در قریه‌ی گزیو در غورستان زاده شده و احتمالاً در فاصله‌ی سال‌های (۷۰۷-۷۳۵/ ۷۲۹ تا ۷۳۸ق) درگذشته است. مقبره‌ی او هنوز در قندز در نزدیکی هرات پابرجاست و زیارتگاه مردمان. او به خاطر اقامت دیرپایش در هرات لقب هروی پیدا کرده و هنوز هم محل زندگی‌اش در این شهر به محله‌ی «میرحسینی سادات» مشهور است.

درباره‌ی حسینی هروی بهترین متن معاصر که در دست داریم، زندگینامه‌ی اوست که مایل هروی گردآوری کرده است.<sup>۱</sup> امیر حسینی هروی نخست پیشه‌ی بازرگانی داشت، اما بعد از مال‌اندوزی توبه کرد و مرید سلسله‌ی شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی شد و شاگردی فرزند و نوه‌اش (صدرالدین و کبیرالدین) را کرد و احتمالاً داماد وی نیز شد. دوران جوانی را به جهانگردی و ماجراجویی گذرانده بود و متنی از رده‌ی «سی‌نامه»‌ها از او باقی مانده به اسم «عشق‌نامه» که ۱۲۲۰ بیت دارد و نشان می‌دهد که از جوانی طبع شاعری داشته و در مهرورزی و عشق‌بازی تجربه‌هایی اندوخته است.<sup>۲</sup> امیرحسین هروی بعدتر مقام شیخی یافت و در هرات رهبر سلسله‌ی شهاب‌الدین عمر سهروردی شد و چندین کتاب نوشته که در میانشان «کنز الرموز» در حدود هزار بیت (۶۹۰ / ۷۱۱ق) و «زادالمسافرین» در ۱۴۵۰ بیت و «نزه‌الارواح» (۶۹۰ یا ۷۰۰ / ۷۱۱ یا ۷۲۱ق) در ۲۸ فصل به سبک گلستان سعدی به شمار است.<sup>۳</sup> از آن سو شیخ سعدالدین محمود بن امین‌الدین عبدالکریم بن یحیی شبستری تبریزی که پاسخ داده و «گلشن راز» را نوشته، مردی به نسبت گمنام است. زادگاهش یعنی شبستر تا زمان زندگی او دهکده‌ای دوردست و گمنام در آذربایجان بوده و او نخستین کس از اهالی این منطقه است که شهرتی و اعتباری پیدا می‌کند. اما در روزگار زندگی‌اش او را با لقب تبریزی می‌شناخته‌اند، و تا قرنی بعد گهگاه که به شبستر اشاره کرده‌اند، این نام را شکسته و تحریف شده آورده‌اند و معلوم است که شهرت بعدی این شهر پیامد اعتبار و شهرت محمود بوده و نه مقدم بر آن. شیخ محمود شبستری از این نظر با امیر حسینی هروی شباهتی دارد. چون وی نیز زاده‌ی قصبه‌ای کوچک در نزدیک هرات و اهل منطقه‌ی کوهستانی غورستان بوده که مانند آذربایجان منطقه‌ای دور از دسترس محسوب می‌شده است.

۱ مایل هروی، ۱۳۸۸.

۲ مایل هروی، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰.

۳ اختر چیمه، ۱۳۷۶: ۶۷-۷۹.



شیخ محمود شبستری از مریدان بهاءالدین یعقوب تبریزی بوده و بنابراین به سلسله‌ی کبرویه منسوب بوده است و با مولانای بلخی هم‌مسلك. به روایتی نوادگانش در کرمان مقیم شدند و خاندان خواجهگان را در آن دیار ایجاد کردند. شبستری در حدود سال ۷۰۰ هجری خورشیدی (۷۱۸-۷۲۰ق) درگذشت و جایگاه مقبره‌اش دانسته نیست. منابع قدیم آورده‌اند که در زمان مرگ سی و سه سال داشته و شهرت دانشوری و هوشیاری و خردمندی‌اش در سراسر ایران‌زمین پیچیده بوده است. از این رو شباهتی با سهروردی شهید داشته و آرا و عقایدش هم از شیخ اشراق بسیار متأثر است. محمود شبستری پس از «گلشن راز» منظومه‌ی دیگری سرود به نام «سعادت‌نامه» در سه هزار بیت. اما آثار او اغلب به نثر است که مهم‌ترین‌اش «مرآت‌المحققین» است و «حق‌الیقین فی معرفه رب‌العالمین».

حسینی هروی و شبستری از بسیاری جنبه‌ها به هم شباهت دارند. با آن که مسلك اولی سهروردیه و دومی کبرویه است، اما هر دو به یک سنت عرفانی ارجاع می‌دهند. هروی به مولانای بلخی گرایش دارد و از او مضمون‌های خود را وام می‌گیرد، در حالی که شبستری بیشتر به استاد او عطار نیشابوری تعلق خاطر دارد و در مفهوم‌پردازی پیرو اوست. پایان عمر این دو هم تقریباً هم‌زمان است. امیرحسینی هروی با آن که به دو نسل پیشتر تعلق داشته، چند سال بعد از شبستری درگذشته است.

نکته‌ی جذاب همین‌جاست که هروی در زمان مرگ شبستری نزدیک به هشتاد سال داشته است. یعنی آنکه پرسش طرح کرده و یکی از اقطاب صوفیه‌ی خراسان بوده، بیش از پنجاه سال از کسی که پاسخ داده سالخورده‌تر بوده، و این یکی از شگفت‌انگیزترین پرسش و پاسخ‌های تاریخ مدون است. اصولاً این که دانشمندی نامدار از دانشمندی دیگر که سن نوه‌اش را دارد چنین فروتنانه پرسش کند، بسیار بسیار نادر است، و این که آن پاسخگوی جوان چنین شاهکاری در پاسخ بیافریند بی‌نظیر است. درباره‌ی «گلشن راز» نکته‌ی شگفت‌انگیز دیگری هم در کار است و آن هم این که محمود شبستری در زمان سرودن آن شعر نمی‌گفته و چنان که خود در کتاب تصریح کرده، این نخستین طبع‌آزمایی او در این زمینه محسوب می‌شود. کیفیت شعر او البته با آثار شاعران طراز اول پارسی‌گو فاصله دارد، اما زیبا و سخته و فشرده و پرمعنا و دلنشین است و همین که جوانی سی ساله برای نخستین بار در پاسخ عارفی هشتاد ساله چنین بیت‌هایی سروده باشد، جای شگفتی دارد. این متن گذشته از شرایط ویژه و کنجکاوای برانگیز پیدایش‌اش، تداومی چشمگیر و زاینده‌ی شگفت‌انگیزی هم داشته است. «گلشن راز» طی هفت قرن گذشته از محبوب‌ترین و شاخص‌ترین متونی بوده که در شرح عرفان ایرانی نوشته شده است. این کتاب نزدیک به چهل بار چاپ شده و سه بار به زبان ترکی، دوبار به اردو، دو بار به آلمانی و همچنین به زبان‌های انگلیسی و عربی ترجمه شده است. اهمیت آن به قدری است که

خاورشناسی ژاپنی مثل توشیکیهو ایزوتسو وقتی قصد می‌کند تا متافیزیک اندیشه‌ی صوفیانه‌ی ایرانی را شرح دهد، بدنه‌ی بحث خود را بر این متن متکی می‌سازد<sup>۱</sup> و اثرش را می‌توان در رده‌ی شرح‌های نوشته شده بر این اثر جای داد، همچنان‌که متن کنونی هم در تاریخ تحول این اثر یکی از اقمار آن است و چنین موقعیتی دارد.

طی قرن‌های گذشته نزدیک به سی شرح مهم بر گلشن راز نوشته شده است. قرن نهم هجری دوران اوج اقبال به این متن بوده و چهارده شرح در آن پدید آمده است. در قرن دهم هم این متن اهمیت خود را حفظ کرده و هفت شرح بر آن نگاشته‌اند. «شرح وسیط» از سید محمد مدنی نیشابوری (کشته‌ی ۸۰۶ / ۸۳۰ق)، «شرح صاین‌الدین ترکه» نوشته‌ی خواجه علی بن محمد صاین‌الدین خجندی اصفهانی (درگذشته‌ی ۸۱۲ / ۸۳۶ق)، «شرح گلشن راز» نوشته‌ی شیخ روح‌بخشان بدخشانی (اواخر قرن هشتم هجری خورشیدی)، «حدیقه المعارف» نوشته‌ی شجاع‌الدین کربالی (نوشته شده بین ۸۳۱ تا ۸۴۲ / ۸۵۶-۸۶۷ق)، شرح «نسائم گلشن» اثر نظام‌الدین محمود شاه داعی (۷۸۶- / ۸۴۵-۸۱۰-۸۷۰ق) مرید شاه نعمت‌الله ولی، «گلزار دمساز» نوشته‌ی سید شهاب‌الدین ابوالعباس احمد عطاءالله قویمی (قبل از ۸۷۱ / ۸۹۷ق)، «شقایق الحقایق» نوشته‌ی شیخ احمد الهی (میانه‌ی قرن هشتم هجری خورشیدی)، «مفاتیح الاعجاز» نوشته‌ی محمود لاهیجی (درگذشته‌ی ۸۸۵ / ۹۱۲ق) از رهبران سلسله‌ی نوربخشی، شرح بابا نعمت‌الله محمود نخجوانی (درگذشته‌ی ۸۹۳ / ۹۲۰ق) از وابستگان به طریقت نقشبندی، شرح حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی (درگذشته‌ی ۹۲۲ / ۹۵۰ق) از مشایخ مربوط با سلسله‌ی صفویه که هم نثر و هم نظم دارد و دو هزار بیت از اشعار او را در شرح ابیات گلشن راز شامل می‌شود، «شرح گلشن راز» نوشته‌ی خواجه معین‌الدین محمد بن محمود دهمدار (درگذشته‌ی ۹۸۶ / ۱۰۱۶ق) که تلخیص مفاتیح الاعجاز است، رساله‌ی کوتاه «مشواق» اثر ملا محسن فیض کاشانی (درگذشته‌ی ۹۸۹ / ۱۰۱۹ق)، «شرح گلشن راز» از مولا عبدالرزاق فیاض لاهیجی قمی (درگذشته‌ی ۱۰۲۰ / ۱۰۵۱ق)، شرح محمد ابراهیم خراسانی سبزواری و ثوق‌الحکما ( ۱۲۹۱ / ۱۳۳۰ق) در ۴۱۴ صفحه،<sup>۲</sup> و همزمان با آن «غنچه‌ی باز» که شرح منظومه است به شکل مستزاد و حاصل طبع مردی به اسم عین‌الدین، «رساله‌ی محمودیه» اثر میرزا عبدالکریم رایض‌الدین زنجانی عارف علیشاه، «خیر الرسائل» که منظومه‌ایست از سید محمد بن محمود حسینی لواسانی تهرانی (۱۲۹۱ / ۱۳۳۰ق). محبوبیت و

۱ ایزوتسو، ۱۳۸۳.

۲ لطیفی، ۱۳۹۸: ۲۹۷-۳۱۵.

اهمیت این متن در زمانه‌ی ما نیز پا برجای باقی مانده و طی دو دهه‌ی گذشته نزدیک به ده شرح از این منظومه در قالب درسگفتار و نوشتار پدید آمده که بسیاری‌شان به صورت فیلم و فایل شنیداری بر شبکه‌های مجازی در دسترس قرار دارند. بنابراین وقتی از «گلشن راز» سخن می‌گوییم، به سنتی ادبی و خطراه‌ای تکاملی در فرهنگ صوفیانه‌ی ایرانی اشاره می‌کنیم که برخی از بلندمرتبه‌ترین اندیشمندان و درخشان‌ترین ذهن‌ها طی هفتصد سال در آن مشارکت ورزیده‌اند و قلم زده‌اند. این متن را به همین خاطر فشرده‌ای از کل عرفان نظری ایرانی دانسته‌اند و در بسیاری از حلقه‌ها و مدرسه‌ها همچون کتابی درسی معتبرش شمرده‌اند. همچنان که شرح‌های نوشته شده بر آن مثل شرح لاهیجی و سبزواری و نخجوانی نیز چنین موقعیتی داشته‌اند. با این مقدمه روشن است که دست بردن به قلم و پدید آوردن متنی در ادامه‌ی این زنجیره‌ی استوار و درخشان از اندیشه‌پردازی‌ها جسارتی می‌خواهد و جرأتی. چرا که دشوار است چیزی را درباره‌ی متنی بگوییم که طی هفتصد سال ذهن‌هایی روشن و هوش‌هایی تیز، همچنان ناگفته باقی گذاشته باشند. با این همه، آنچه نویسنده را به نگارش این متن وا داشت، تشخیص رگه‌هایی از ناهمخوانی و لایه‌هایی متفاوت و گاه ناسازگار در متن بود، که نشان می‌داد هم متن اصلی «گلشن راز» و هم شرح‌هایی که بر آن نگاشته شده، گاه با گسست‌هایی منطقی و شکاف‌هایی معنایی دست به گریبان بوده‌اند.

با رویکرد سیستمی‌ای که نگارنده پیشنهاد کرده و «دیدگاه زُرّوان» نام گرفته است، می‌توان به این لبه‌های تیز و ناهموار متن دقیق‌تر نگرست و از منظور اصلی نویسنده، یا منظورهای پنهان مانده‌ی وی پرسش کرد. همچنین می‌توان قطب‌های متفاوت زایش معنا در متن را و درگیری و کشمکش سرمشق‌های مفهومی گوناگون را در آن تشخیص داد و واسازی کرد. گذشته از این، تقریباً همه‌ی کسانی که «گلشن راز» را طی این دوران طولانی شرح کرده‌اند، به پیش‌فرض‌های متافیزیکی و چارچوب مفهومی مورد نظر شبستری پایبندی‌هایی داشته و در مبانی با او هم‌عقیده بوده‌اند. از این رو پرداختن به شرحی که متن را از بیرون بنگرد و پیش‌داشت‌هایش را نقد کند و تبارنامه‌ی گسست‌ها و شکاف‌های مفهومی‌اش را به دست دهد، ضروری می‌نمود.

با این حساب این متن با شرح پیشینیان—حتا کتاب مدرن ایزوتسو— بر منظومه‌ی شبستری متفاوت است. چون در قدم اول قصد ندارم منظور محمود شبستری را شرح دهم، هرچند در حد بضاعت چنین هم خواهم کرد. بلکه آماج اصلی‌ام واسازی این نقاط گسست است و خیره نگریستن به این قطب‌های معنایی که متن را زاده، و از این زمینه بهره خواهم جست تا دیدگاه خویش در این مورد را نیز پیشنهاد کنم. یعنی این متن بیش از آن که شرحی بر آرای شبستری باشد، کوششی در واسازی ساختار معنایی منظومه‌ی اوست، و نقد آن و شرح موضع‌ام

درباره‌ی موضوع آن، با این هدف که دستگاه مفهومی‌ام درباره‌ی متافیزیک حضور و هستی‌شناسی نور دقیقتر فهمیده شود. به همین خاطر این کتاب در مجموعه‌ی «تاریخ خرد» می‌گنجد که در شرح سیر تحول اندیشه‌ی فلسفی با محوریت ایران‌زمین نوشته‌ام. در این نوشتار از میدانی که پرسش‌های هروی و پاسخ‌های شبستری گشوده، بهره‌جسته‌ام تا نقدهای خویش به آرای پیشینیان را نیز بیاورم و در این راستا بخش‌هایی از رساله‌ی کوچکی را هم در نقد و هم در دفاع از عرفان نوشته‌ام، گهگاه نقل کرده‌ام. این نوشتار هم تناسبی با «گلشن راز» دارد، چون حاصل بحث‌های چند ماهه‌مان در حلقه‌ی اندیشه‌ی انجمن زروان بوده و در روزگار ما از همان جنس پرسش و پاسخ‌هایی محسوب می‌شود که متونی مانند منظومه‌ی شبستری را زاده‌اند.

## گفتار نخست: سر آغاز

منظومه‌ی «گلشن راز» مثنوی‌ایست با ۱۰۰۸ بیت که در وزن هزج مسدس مقصور (مفاعیلن مفاعیلن فعولن) سروده شده است. متن چنان‌که مرسوم همه‌ی متون عرفانی و حکمی است، با نام و یاد خداوند آغاز می‌شود. اما این سرآغاز ساختاری متفاوت با متن‌های مشابه بر سرلوحه‌ی کتاب‌های دیگر دارد. نیکوست که متن را بخش بخش بخوانیم و بعد درباره‌اش بحث کنیم:

به نام آن که جان را فکرت آموخت	چراغ دل به نور جان برافروخت
ز فضلش هر دو عالم گشت روش	ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
توانایی که در یک طرفه‌العین	ز کاف و نون پدید آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد	هزاران نقش بر لوح عدم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم	وز آن دم شد هویدا جان آدم

محمود شبستری در پنج بیت نخست کتابش، از خداوند یاد می‌کند، و نخستین جملات را چندان زیبا سروده که امروز به زبانزد و ضرب‌المثلی تبدیل شده است. «به نام آن که جان را فکرت آموخت»، آشکارا به خداوند اشاره می‌کند. اما جالب است که از او نامی برده نشده، و در کل کتاب هم نام خاص خداوند نزد مسلمانان - یعنی الله - بسیار به ندرت آمده است. در سراسر «گلشن راز» تنها ۲۳ بار کلمه‌ی الله آمده، که اکثریت مطلق‌شان به نقل قول از جملات قرآنی یا زبانزدهایی مثل «والله اعلم» یا «استغفرالله» مربوط می‌شوند. در متن منظومه که بیان شاعر است - و نه نقل قول از قرآن یا زبانزدی عامیانه - تنها شش بار به اسم «الله» در مقام نام خداوند اشاره شده و دو تا از این‌ها هم ترکیب «روح‌الله» است. این نکته شگفت‌انگیز است که عارفی مسلمان مثل شبستری کتابی با حدود چهارده هزار کلمه درباره‌ی شناخت خداوند و یزدان‌شناسی صوفیانه بنویسد، و در آن تنها شش بار به نام این خدا اشاره کند. به ویژه که

خواهیم دید او در چارچوبی تقریباً حروفی به امر قدسی می‌نگرد و از این نظر از ابن عربی و عرفان مغربی اثر پذیرفته است.

اما این پرهیز از نام الله در متون عرفانی پیشینه‌ای دارد و رواجی، و این نکته‌ی مهمی است که به کلی در تحلیل متون عرفانی نادیده انگاشته شده است. اثر شبستری را می‌توان با مثنوی «طریق التحقيق» منسوب به سنایی غزنوی مقایسه کرد که حجمی در همین حدود دارد و در آن چهارده بار نام الله آمده است. در «حدیقه الحقیقه» که بی‌شک از قلم سنایی تراویده نیز بسامدها به همین اندازه اندک است. غریب آن که در پژوهش‌های این حوزه این حقیقت پرسش‌برانگیز نبوده که چرا صوفیان و عارفان ایرانی نام الله را با بسامدی چنین اندک در آثار منظوم خود می‌آورده‌اند؟ این غیاب نام الله عنصری گفتمانی است که متون عرفانی و فلسفی را به هم نزدیک می‌کند و آن‌ها را از متن‌های شرعی و فقهی متمایز می‌سازد. چون فقیهان و شریعت‌نامه‌نویسان مسلمان اتفاقاً اصراری داشته‌اند تا نام خاص خدای مسلمین را به کار ببرند و از کلمه‌ی عام خداوند/ اله پرهیز می‌کرده‌اند. این پایبندی به کلمه‌ی الله را حتا در صوفیان شریعت‌مدار و فلسفه‌گریزی مثل ابن عربی هم می‌بینیم. ابن عربی در فلسفه‌دانشی اندک داشته و با آثار فیلسوفان زمانه‌ی خود چندان که می‌باید آشنا نبوده است. او در «فتوحات» نقل می‌کند که در مرشانه‌ی الزیتون در دست کسی کتاب «مدینه فاضله» فارابی را دیده بود و آن را گرفته و تصادفی صفحه‌ای را گشوده بود و دیده بود که فارابی نوشته قصد دارد به اثبات خدایی «اله» بکوشد که در این دنیا است. او از این که نویسنده نام خدا (الله) را ننوشته خشمگین شد و کتاب را پرت کرد و نخواند. از همین اشاره‌اش روشن است که کتاب فارابی در دوران او در اندلس خوانندگانی داشته، اما او یا با این فیلسوف بزرگ و مهم آشنا نبوده و یا به نشناختن‌اش تظاهر می‌کرده، و کتاب او را هم «دانش کافران» نامیده است.<sup>۱</sup> پس نام نبردن از الله و بسنده کردن به نامهای عام دیگر امری رایج در همه‌ی متون و مقبول بین دینداران نبوده است. در نتیجه نخستین گره در متن، غیاب نام قدسی یعنی چشم‌پوشی از اشاره به کلمه‌ی «الله» است. به ویژه در ابتدای متن که سنت بوده سخن را با بسم‌الله الرحمن الرحیم یا آوردن نام خداوند و پروردگار و مشابه این‌ها آغاز کنند. اما جالب است که شبستری تنها یک بار با ضمیر اشاره‌ی «آن» به این خدا اشاره می‌کند. نکته‌ی جالب توجه دیگری که در این پنج بیت وجود دارد، تصویر شبستری از کارکرد خداوند است. کارکردی که آشکارا در هستی بخشیدن به دو رکن عالم و آدم خلاصه می‌شود.

خداوند از دید شبستری «آن» نیرویی است که «جان را فکرت آموخت» و «چراغ دل را به نور جان برافروخت». یعنی اندیشه و شناسایی را برای جان ممکن ساخت، و این جان - که حالا با نور خرد روشن شده - را در ظرفی به نام دل جای داد که در برابر جان نقشی همچون چراغ در برابر آتش را پیدا می‌کند. تاکید بر فکرت و اندیشه هم جای توجه دارد.

برخلاف تصور مرسوم، به هیچ عنوان چنین نبوده که صوفیان و عارفان منکر عقل یا هوادار برداشت‌های خردستیزانه باشند. به طور خاص امیر حسینی هروی به شدت هوادار و مدافع عقل بوده و شبستری هم با آن که عقل استدلالی را در برابر شهود و اشراق خوار می‌داند، اما همچنان جوهر انسانی را در عقل می‌جوید و فکرت را مثل بسیاری از عارفان دیگر شامل بر عقل استدلالی و عقل اشراقی می‌داند.

اگر این بیت‌ها را با آغازگاه مثنوی‌های مهم دیگر پارسی مقایسه کنیم، به نتایجی جالب و چشمگیر دست می‌یابیم. این رسم از دیرباز در ایران وجود داشته که نویسندگان کتاب‌های خود را با نام و یاد خداوند آغاز می‌کرده‌اند. آنچه اغلب نادیده انگاشته شده آن است که اتفاقاً در این سرلوحه‌ها از بردن اسم خاصی برای خداوند پرهیز می‌کرده‌اند و گویی به شکلی عام به امر قدسی اشاره می‌کرده‌اند. این الگو چنان که دیدیم در «گلشن راز» هم دیده می‌شود. اما تبارشناسی‌اش برای فهم این که امر قدسی و خداوند چگونه درک می‌شده، روشنگر است.

نیکوست که نخست چند سرلوحه را از چند منظومه‌ی مهم نقل کنیم. اما پیش از آن، طرح این پرسش ضرورت دارد که پیکربندی مفهوم امر قدسی در ایران‌زمین چگونه بوده است؟ یعنی تجربه‌ی رویارویی با امر شگرف که در قالب لمس امر قدسی تبلور پیدا می‌کرده، چگونه در زبان صورتبندی می‌شده است؟ وارونه‌ی این پرسش را هم می‌توان پرسید، یعنی کنجاوی کرد که خواست کسانی که با امر قدسی رویارو می‌شده‌اند، از آن چه بوده است. اگر گفتگوهای رد و بدل شده میان آدمیان و خدایان را در جهان باستان مرور کنیم، در می‌یابیم که در حالت پایه مردمان از خدایان چیزهایی بسیار ساده و پیش پا افتاده می‌خواستند. هم در «ریگ‌ودا» و هم در «آبان‌یشت» پهلوانان و شاهان از ایزدان و ایزدبانوان پیروزی در جنگ، باروری، و ثروت می‌طلبند و در «گیلگمش» ایشتار وقتی قصد می‌کند پهلوان اوروک را وسوسه کند، هدیه دادن گردونه‌ای از زر و لاجورد را وعده می‌دهد. یعنی آنچه مردمان به هنگام لمس امر قدسی درک می‌کرده‌اند، قدرتی بوده که می‌توانسته خواسته‌های روزمره‌ی عادی‌شان را به شکلی نیکو و کامل برآورده کند.

این روند برای نخستین بار در زمان زرتشت دچار گسست می‌شود. سروده‌های گاهان اولین متنی در تاریخ‌اند که خواسته‌ی انسان از امر قدسی را به شکلی یکسره متفاوت صورتبندی می‌کنند. زرتشت در هم‌پرسگی با اهورامزدا یک درخواست را مدام تکرار می‌کند و آن هم

برخورداری از دو ویژگی نامیرایی (امرداد) و کمال (خرداد) است. این دو ویژگی‌های تفکیک‌کننده‌ی خدایان از آدمیان هم هست، و در گاهان می‌خوانیم که آن کمالی که یکی از دو مینوی آغازین را به مرتبه‌ی خدایی بر می‌کشد، خردمندی (مزدا) است. این دو خواست بنیادین یعنی جاودانگی و خرد در سراسر تاریخ ایران مرکزیت خود را حفظ می‌کند و بارها و بارها در متون متفاوت تکرار می‌شود. چنان‌که در متنی دیگر نشان داده‌ام، داستان دو درخت ممنوع باغ عدن در «سفر پیدایش» هم زیر تاثیر همین سرمشق گاهانی شکل گرفته است. چون آنجا هم تابوی اصلی (که بنا به قاعده باید یگانه باشد و نیست) در دو درخت جاودانگی و خردمندی تبلور یافته است.

پس زرتشت چشم‌داشت مرسوم از امر قدسی را یکسره تغییر داد و دستیابی به شأنی را قصد کرد، که انسان را هم‌پایه‌ی خداوند می‌ساخت. این در دو صفت جاودانگی یعنی تداوم جان در زمان، و کمال یعنی خرد ورزیدن تبلور می‌یافت. این‌ها در ضمن ویژگی‌های پایه‌ی خود امر قدسی هم محسوب می‌شد. چون قرار بود آدم پس از خوردن از میوه‌ی این دو درخت به خداوند تبدیل شود.

با این زمینه وقتی به سرلوح مثنوی‌های مهم پارسی می‌نگریم، توصیف‌شان از خداوند بسیار معنادار جلوه می‌کند. شاهنامه چنین آغاز می‌شود:

به نام خداوند جان و خرد      کزین برتر اندیشه بر نگذرد  
خداوند نام و خداوند جای      خداوند روزی ده رهنمای

در مصراع نخست با صراحت خداوند با جان و خرد شناسایی شده و در مصراع سوم زایش نام (زبان) و جای (مکان) مورد تاکید است. این‌ها در ضمن با روزی (خوراک تن و ضامن جان) و راهنمایی (منبع عقل و تشخیص راه درست) ملازم هستند. بنابراین تصویری که فردوسی از امر قدسی دارد کمابیش همان است که در گاهان می‌بینیم:

برخورداری از اوج دوقطبی جان/ تن/ روزی/ جای در برابر خرد/ روان/ نام/ راهنمایی، که هم‌تاست با امرداد و خرداد.

سه قرن پس از فردوسی، شاعری برجسته مثل سعدی منظومه‌ی بوستان را در وزن شاهنامه و به تقلید از او سرود و آغازگاه کتابش چنین بود:

به نام خداوند جان آفرین      حکیم سخن در زبان آفرین

که باز با صراحت همان جان و خرد را به عنوان صفات اصلی امر قدسی برمی‌شمارد، با تاکید بر این که در مصراع دوم خرد مورد نظر فلسفی است، حکمت برابرنهادی برای فلسفه است و خداوند همچون فیلسوفی/ حکیمی بازنموده شده که خرد را در زبان متجلی می‌کند.



داستان به همین دو منظومه محدود نمی‌شود و الگویی مشابه را در بیشتر کتاب‌های مهم می‌توان بازجست. گاه عارفانی (مانند مولانا در نی‌نامه) اصولاً به جای توصیف امر قدسی یا مخاطب قرار دادن‌اش، از غیاب او شکایت کرده‌اند و نظرگاهشان را بر انسانی که از این خاستگاه دور افتاده تنظیم کرده‌اند. برخی هم که مشرب فلسفی‌تر داشته‌اند (مثل نظامی در سرلوحه‌ی «هفت پیکر») بر سویه‌ی آفریننده و هستی‌شناسانه‌ی خداوند بیشتر تاکید کرده‌اند.

با این حال در آنجا که امر قدسی توصیف شده و مخاطب قرار گرفته، اغلب همین جفتِ جان و خرد یعنی صورت‌های نوساخته‌ی امرداد و خردداد را می‌بینیم که نزد کسانی با موضوع‌های گوناگون فکری تکرار می‌شود. آغازگاه «گلشن راز» نیز در این میان به شمار است و باید در کنار این سنت فکری دیرینه و گسترده و پرمعنا نگریسته شود.

تصویر مصراع دوم بیت اول که دل را به حامل نور شناسایی تشبیه می‌کند، در آثار صوفیان شهرتی کامل داشته و خود حسینی هروی هم در «کنزالرموز» به استعاره‌ی دیگری از آن اشاره می‌کند:

روی دل چون صیقلی شد، بی‌گمان عکس انوار ازل بینی در آن<sup>۱</sup>

یعنی دل با دو شکل می‌تواند در برگیرنده‌ی نور خرد دانسته شود: همچون چراغی که آتش جان را حمل می‌کند، یا مانند آینه‌ای که نور ازل را در خود بازمی‌تاباند.

از همین بیت نخست می‌بینیم که گفتار شبستری با استعاره در می‌آمیزد و این در بیت‌های بعدی نیز تداوم پیدا می‌کند. خداوندی که نامش برده نمی‌شود، نیرویی است برخوردار از فضل (خردمندی و برتری) و فیض (بخشندگی و بالندگی)، که نزد عرفا اغلب به صورت لطف عام و لطف خاص خداوندی حمل می‌شده است. یعنی «آن» نیرویی است که «ز فضلش هر دو عالم گشت روشن» / «ز فیضش خاک آدم گشت گلشن. بیت سوم هم اشاره‌ی روشنی است به بیتی از اسرارنامه‌ی عطار که از زبان خداوند می‌گوید:

اگر خواهیم در یک طرفه‌العین پدید آریم در هر ذره کونین<sup>۲</sup>

منظور از کونین در اینجا یعنی دو وجود (کون)، که همان گیتی و مینوست. دوقطبی سرنوشت‌ساز و بسیار مهمی که برای نخستین بار زرتشت در گاهان ابداعش کرد و پس از آن تمام نظام‌های دینی و بخش عمده‌ی دستگاه‌های فلسفی آن را به نوعی پذیرفتند. در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام<sup>۳</sup> که این دوقطبی در شکل آغازین و اولیه‌اش ابداعی هستی‌شناسانه بوده که همچون پیامدی و توضیحی برای یک دغدغه‌ی اخلاقی مطرح شده است.

۱ حسینی هروی، ۱۳۷۰: بیت ۴۳۷.

۲ عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۰.

۳ وکیلی، ۱۳۹۴.

زرتشت برای نخستین بار نظامی اخلاقی آفرید و از موازین جداسازی خیر از شر پرسش کرد و از آنجا که در گیتی همه چیز را آمیخته‌ای از خیر و شر می‌دید، ساحتی وجودی را فرض کرد که در آن نیک و بد به شکلی خالص نمایان باشند. او این قلمرو را مینو نامید که نامی دقیق و درست است. چون خلوص اخلاقی، امری ذهنی و انتزاعی است و مینو نیز دقیقا به عرصه‌ی ذهن و اندیشه ارجاع می‌دهد. به این ترتیب در گاهان که آغازگاه زایش این دوقطبی است، دو عرصه‌ی محسوس و معقول همچون حاشیه‌ای و توضیحی بر ضرورت تفکیک خیر و شر مطرح شدند، و برای نخستین بار این ایده مطرح شد که جهان هستی نه یکی، بلکه دوتاست.

این جهان‌های دوگانه در دوران شبستری با تعبیرهای متفاوت مورد اشاره قرار می‌گرفتند. «دو عالم» که در بیت پنجم بدان اشاره شده، «کونین» و همچنین جهان مُلک و ملکوت، یا عالم غیب و شهادت همگی به همین دوقطبی هستی‌شناسانه اشاره می‌کنند. شبستری تا حدودی زیر تاثیر ابن عربی و در بافتی نزدیک به حروفیه به این دو عالم اشاره می‌کند. خود ابن عربی هم به درستی بر این نکته تاکید داشت که قلمرو مینو با زبان شناخته می‌شود و به همین خاطر زبان را دارای شأنی هستی‌شناسانه می‌پنداشت.

ریشه‌های چنین اندیشه‌ای البته در ایران بسیار قدیمی هستند و در خود منابع کهن اوستایی هم اشاره به «مانتره» (یعنی ابزارِ منش، وسیله‌ی فکر کردن) در واقع چنین دلالتی دارد. چون فرض بر آن بوده که مانتره که ساختاری زبانی است، می‌تواند همچون سلاحی عمل کند و گیتی و مینو را دگرگون سازد. بر این مبنا در «هرمزديشت» می‌خوانیم که اسماء الاهی یعنی نام‌ها و صفات اهورامزدا نیرومندترین مانتره است. این اثربخشی زبان در حدی است که در نبرد آغازین میان هورمزد و اهریمن هم خداوند با خواندن مانتره‌ای هم‌اورد پلیدش را شکست می‌دهد و او را از پای می‌اندازد. این باور به کارکرد هستی‌شناسانه‌ی زبان ایده‌ی مرکزی «دعا خواندن»، «ورد خواندن و جادو کردن» و همچنین «ذکر گفتن» را بر ساخته است و در همه‌ی ادیان ایرانی مشترک است. در میانه‌ی دوران ساسانی مزدکیان در این چارچوب نگرشی انقلابی پدید آوردند که می‌توان آن را پیش‌تاز آرای حروفی در نظر گرفت. چون نه تنها گزاره‌ها و جمله‌ها، که کلمه‌ها و حروف را هم صاحب شأن هستی‌شناسانه دانستند و این همان مسیری از اندیشه است که در نهایت ابن عربی برگرفت و به دستگاهی عقلانی برای عرفان نظری تبدیلش کرد. شبستری در این بافت است که می‌گوید:

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد	هزاران نقش بر لوح عدم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم	وز آن دم شد هویدا جان آدم

یعنی قدرت خداوند به کلمه‌ای می‌ماند که با حرف «قاف» شروع می‌شود، و این اشاره‌ایست به «قلم» که در قرآن مقدس دانسته شده و خدا بدان سوگند خورده و در ضمن از دیرباز نماد کتابت و خرد نیز بوده است. چنان‌که در بابل باستان نیز ایزد نبو که کاتب و دستیار خدای بزرگ مردوک بود را به شکلی استعاری با قلمی نمایش می‌دادند. این قافی که آغازگاه قلم است، در ضمن نمادی از کوه مقدس قاف هم هست، که همچون مرزی میان آسمان و زمین یا حایلی میان دو دنیا عمل می‌کند. خداوند با قدرتی که در حروف نهفته خلقت را آغاز کرد و این به نگاشتن حروف بر لوحی شبیه بود. به همان شکلی که نویسنده با نگارش خط خویش بر صفحه‌ی سپیدی که عاری از معنا بوده، مفهومی خلق می‌کند، خداوند هم از قدرتش همچون قلمی بهره می‌گیرد تا هستی را بیافریند و عدم را به وجود تبدیل کند.

در مصراع اول شبستری عبارت «دم» را هم آورده که استعاره‌ی دیگرِ مربوط به همین روند زبان‌مدارانه‌ی آفرینش، یعنی گفتار است. در شکل سنتی این تصویر، خداوند با «صدا زدن» (قرأ) هستی را احضار می‌کند و با «گفتن» «کن» باعث می‌شود موجودات دو عالم (کونین) وجود پیدا کنند (فیکون). پس می‌بینیم که هر دو شکل از کاربرد زبان، همان در قالب گفتاری و هم نوشتاری در یک مصراع فشرده کنار هم آمده است. در شکل باستانی و کهنی که در سرآغاز سفر پیدایش تورات هم نمودش را می‌بینیم، خداوند چیزی را می‌گوید و بر زبان می‌آورد و این را با مضمون دمِ رحمانی می‌شناخته‌اند که عبارت بوده از دمیده شدن بادِ مقدس (روح‌القدس) در چیزها (نفخت فیهِ من روحی)، همچنان‌که مریم مقدس با این روح الاهی باردار شد و عیسی را زاد. در شکل تازه‌ترش استعاره‌هایی نوشتاری را داریم که به لوح محفوظ، نوشته شدن نامه‌ی اعمال، و ایده‌ی «سرنوشت» اشاره می‌کند.

شبستری می‌گوید آن دم الاهی و باد مقدس که در ضمن همچون قلمی نویسا هم بود، هم‌زمان با خلق دو عالم (گیتی و مینو) انسان و جان آدمی را هم پدید آورد، و این همان است که در بیت‌های پیشین دیدیم که حامل فکرت و همتای روشنایی شناخت در دل بود. به این شکل شبستری طی پنج بیت از خداوند شروع کرده و به انسان می‌رسد.

شیوه‌ی مرسوم آن است که در سرآغاز کتاب پس از ستایش خداوند، پیامبر اسلام ستوده می‌شود و پس از آن مدح و ثنایی از شاهان و وزیرانی که کتاب به نامشان است یا گاه استادان و مرشدان معنوی نویسنده می‌آید. اما شبستری باز در اینجا قاعده‌ی مرسوم را نقض کرده و پس از پنج بیتی که بی اشاره به نام الله، درباره‌ی امر قدسی نگاشته، یازده بیت می‌آورد که مضمون مرکزی آن انسان و شناخت انسانی است، و تنها پس از آن به پیامبر اشاره می‌کند.

در آدم شد پدید این عقل و تمییز      که تا دانست از آن اصل همه چیز  
چو خود را دید یک شخص معین      تفکر کرد تا خود چیستم من

شبستری پرسشی بسیار مهم را در اینجا مطرح می‌کند که شالوده‌ی بنیادین اندیشه‌ی فلسفی است و در سراسر تاریخ تمدن ایرانی بارها و بارها تکرار شده است. آدم به این خاطر از سایر آفریدگان متمایز است که عقل دارد و میان چیزها تمایز قایل می‌شود و با تدبیر در این تمایزها به اصل‌شان پی می‌برد. آدم در ضمن خودآگاه است (چون خود را دید یک شخص معین) و به همین خاطر پرسش از اصل را درباره‌ی خویشتن نیز مطرح می‌کند (تفکر کرد تا خود چیستم من). به ویژه تاکید بر مفهوم «شخص» جای توجه دارد که برابرنهادی است برای «من» و «نفس» و «خویش» که همگی سویه‌هایی متفاوت از همان مفهوم «سوژه» در اندیشه‌ی مدرن را نشان می‌دهند. بیت‌هایی از این دست نشان می‌دهد که پرسش‌هایی مهم و کلیدی مثل آنچه دکارت مطرح کرده، تنها در تمدن اروپایی نوپا و تازه هستند، و نه در ایران زمین. این گزاره البته درست است که در تمدن اروپایی پرسش از من و اندیشیدن عقلانی درباره‌ی چیستی و کیستی و اصل من امری دیرآیند بوده و از عصر روشنگری به بعد به شکلی جدی مطرح شده است. اما این الگو به تمدن‌های دیگر تعمیم‌پذیر نیست و در قیاس با تمدن ایرانی، اروپاییان بسیار دیر به این پرسش برخوردند و تنها طی سه چهار قرن گذشته است که به شکلی جدی صورتبندی‌اش کرده‌اند. در ایران اما چنین نبوده و متونی مانند «گلشن راز» و صدها متن مشابه که پیش و پس از آن نوشته شده‌اند نشان می‌دهند که چنین پرسشی در ایران زمین از ابتدای کار مطرح بوده است. همین پرسش را در گاهان، در یسنه‌ها، در رساله‌ی پهلوی «نهنش چیز گیتی»، در دینکرد و تقریباً در همه‌ی منظومه‌ها و متون مهم پارسی دری می‌بینیم که بارها و بارها تکرار شده است. نمونه‌ای نزدیک به زمان شبستری از گوشه‌ی شمال شرقی ایران زمین را نزد عثمان بن محمد اوزگندی می‌بینیم، آنجا که می‌گوید: «پس اول مکلف حاجتمند شود به دانستن آن که من کی‌ام، و مبدأ من چه بوده است و مبدأ آنچه مشاهد و محسوس من است چه بوده است، ... و این علم به معرفت صانع رساند و دعوت وی مر بندگان را».<sup>۱</sup>

کلیدواژه‌ی مهم در اینجا، «من» است که برابرنهادی دقیق - و وزین تر و پیچیده‌تر - برای مفهوم سوژه‌ی دکارتی است. شبستری طرح پرسش از «من» را نقطه‌ی عروج انسان به فراسوی موقعیت آغازین‌اش می‌داند و این همان است که عرفا «قوس صعودی» می‌نامیدند، و این یعنی نزدیک شدن انسان به خداوند. این حرکت اغلب با بازگشت به وضعیتی روزمره و عادی دنبال می‌شده و این یکی را «قوس نزولی» می‌گفته‌اند و در بیت‌های بعدی منظور این‌هاست:

وز آنجا باز بر عالم گذر کرد

ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

بیت آخری جمله‌ای از «مرتع السالکین» را به یاد می‌آورد که می‌گوید: «از بهر آن که فرزندان آدم مسافران‌اند و مبدا سفر ایشان تنها نه وقت ظهور آدم بوده است که پیش از آن در خاک هم مسافر بوده‌اند آدم و فرزندان آدم هم».<sup>۱</sup>

بنابراین خودآگاهی و خردورزی ویژگی مهمی است که باعث می‌شود انسان بتواند از وضعیت موجود جزئی‌اش به وضعیت مطلوبی کلی ارتقا پیدا کند و در ضمن بند ناف خود با گیتی را هم حفظ کند. در چنین شرایطی سالک در می‌یابد که چیزها و رخدادها بر سازنده‌ی گیتی اموری اعتباری و قراردادی هستند و همگی جلوه‌هایی از یک حقیقت یگانه و درهم پیوسته محسوب می‌شوند. درست مثل اعداد گوناگونی که همگی از تکرار «یک» به دفعات متفاوت پدید آمده‌اند.

جهان را دید امر اعتباری      چو واحد گشته در اعداد ساری  
این نگاه آشکارا شباهت‌هایی با رویکرد پدیدارشناسانه‌ی جدید دارد و در سنت‌های کهن مشابهش را در کیش ذن می‌بینیم. سالک با فراتر رفتن از تمایزهای میان چیزها و رخدادها، به الگویی کلان‌تر و انتزاعی‌تر پی می‌برد که پس‌پشت این همه جای دارد و آن هستی یکپارچه‌ایست که خود «من» هم بخشی از آن به حساب می‌آید.

جهان خلق و امر از یک نفس شد	که هم آن دم که آمد باز پس شد
ولی آن جایگه آمد شدن نیست	شدن چون بنگری جز آمدن نیست
به اصل خویش راجع گشت اشیا	همه یک چیز شد پنهان و پیدا
تعالی الله قدیمی کاو به یک دم	کند آغاز و انجام دو عالم
جهان خلق و امر اینجا یکی شد	یکی بسیار و بسیار اندکی شد

فرزانگی اما درک این نکته است که آن هستی کلان و یکپارچه‌ی پشت سر و این پدیدارهای رنگارنگ و متنوع پیش چشم با هم چفت و بست می‌شوند و همه همزمان وجودی واقعی دارند. به این ترتیب نوعی نوسان شناخت‌شناسانه رخ می‌دهد که در آن هستنده‌ها همچون جلوه‌ها و موج‌هایی بر پهنه‌ی هستی یگانه با نگاهی ژرف‌تر و دقیق‌تر نگریده می‌شوند، و همزمان در جایگاه خودشان همچون چیزها و رخدادهایی متمایز از هم جایگاه خویش را حفظ می‌کنند. شبستری در لفافه می‌گوید این ادراک زمانی رخ می‌دهد که چنین رفت و برگشتی میان جزء و کل در اکنون رخ دهد. این شکلی از «دم را دریافتن» است که در آن همه چیز در بستر پیرامونی‌اش حل می‌شود و پنهان می‌گردد، و همزمان پهلو به پهلو

سایر چیزها جلوه می‌کند و نمایان می‌شود. این در واقع همان مفهوم شکل و زمینه است که در اندیشه‌ی فلسفی پدیدارگرایانه‌ی معاصر اهمیتی چشمگیر پیدا کرده است. اما در نگرش عرفانی تقابل میان یکی و بسیاری (وحدت و کثرت) و تضاد میان گذشته و آینده (آمدن و شدن، آغاز و انجام) با تمرکز بر این اکنون از بین می‌رود.

همه از وهم توسست این صورت غیر  
 که نقطه دایره است از سرعت سیر  
 یکی خط است از اول تا به آخر  
 بر او خلق جهان گشته مسافر

یعنی آن محور زمانی که همچون خطی در نظر گرفته می‌شود و گویی من‌ها بر امتداد آن سفر می‌کنند، در اصل نقطه‌ای بیش نیست. اما نقطه‌ای که مانند آتش‌گردان پویا و چالاک و متحرک است و به همین خاطر مانند خطی ممتد دیده می‌شود. در حالی که این محور زمانِ خطی از وهم برخاسته و چیزی جز آن اکنون در کار نیست.

این نگرش تا همین جای کار میدانی فراخ برای طرح پرسش‌های گوناگون می‌گشاید. مثلاً می‌توان پرسید که اگر هستی یکی است و یکپارچه، چرا به دو عالم فایل هستیم و مرز میان گیتی و مینو در این تصویر چگونه ترسیم می‌شود؟ به ویژه که جهان خلق و امر یعنی دو سویه‌ی این ساحت‌های هستی‌شناسانه هم انگار با این رویکردِ نقطه‌بینانه درهم می‌شوند و با هم ادغام می‌گردند. پرسش دیگر به ماهیت زبان و پیوندش با زمان مربوط می‌شود. چون زبانی که تا این اندازه در بزرگداشت‌اش سخن رفت، ذاتی خطی و پی در پی دارد و با آن تصویر نقطه‌ای از زمان سازگار نیست. این‌ها و پرسش‌های دیگری از این دست نقاط تنش کلیدی در متن هستند و به تدریج با شرح بیشتری بدان‌ها خواهیم پرداخت.

تازه پس از این میان‌پرده‌ی یازده بیتی در بزرگداشت انسان و ستایش از خرد و عقل و شناسایی وی، نوبت به مدح پیامبر می‌رسد. مدح پیامبر هم مانند ستایش خداوند بسیار فشرده و کوتاه است و محور آن همان بحث شناسایی انسانی است. یعنی همچنان که خداوند همچون آفریدگار فکرت معرفی شد، انبیا هم در مقام یاریگران در فرایند شناسایی اعتبار یافته‌اند:

در این ره انبیا چون ساربان‌اند  
 دلیل و رهنمای کاروان‌اند  
 وز ایشان سید ما گشته سالار  
 هم او اول هم او آخر در این کار  
 و این مصراع اخیر اشاره است به حدیث «نحن الآخرین السابقون» که در صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل شده است.<sup>۱</sup> تفسیر رایج از این حدیث آن است که حضرت محمد نخستین

آفریده‌ی خداوند بود و بنابراین باید او را با عقل اول هم‌تا شمرد. این البته با وجود جسمانی و تشخص تاریخی کسی که پیامبر اسلام بوده متفاوت است، و محمد را همچون رکنی هستی‌شناسانه در فرایند خلقت در نظر می‌گیرد. چنین برداشتی خاستگاهی مسیحی دارد و از تفسیری از انجیل یوحنا برخاسته که بر مبنای آن مسیحیان معتقدند عیسی مسیح کلمه (لوگوس) است. به تعبیر صوفیانه، آن دم رحمانی و آن نخستین جنبشی که خداوند برای آفرینش انجام داد، و اولین هستی‌ای که از او صادر شد، عقل اول بوده است که با محمد هم‌تاست.

این نکته که اولین رکن آفرینش عقل است، زرتشتی است و به همین خاطر خداوند «سرور خرد» (هورا-مزدا) یا در سنت اسلامی «علیم قدیر»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. این نظر نیز تباری زرتشتی دارد که نخستین جزء آفرینش که از خدا تفکیک شده، عقل است. عقل در اینجا هم‌تای قانون حاکم بر طبیعت یعنی آشای اوستایی است که نمود عقل در گیتی محسوب می‌شده است. اما این که عقل اول جلوه‌ای انسانی داشته و در قالب شخصیتی در زمان و مکانی خاص بر زمین زیسته است، تبارنامه‌ی ایرانی ندارد. دورترین اشاره به چنین تصویری از حلول نیروی قدسی در پیکر شخصیتی مقتدر و تاریخی را در مصر می‌بینیم و این همان است که در مسیحیت وامگیری شده و لوگوس یا عقل اول را با عیسی مسیح یکی دانسته است. سنت برابر گرفتن محمد با عقل اول نیز از همین جا آمده و بر این مبنا حدیث یاد شده معنا می‌شود که بر مبنای آن زمانی که گل آدم هنوز مخمر نشده بود، محمد نزد خداوند حضور داشته است.

شبستری این سنتی مصری-مسیحی را پذیرفته و آن را با عناصری حروفی ترکیب کرده است. او به این نکته اشاره می‌کند که آن یک (احد) که هم نماد خداوند است و هم نشانه‌ی هستی کلی، تنها در یک حرف «م» با احمد تفاوت دارد، که نام دیگر پیامبر اسلام است. میم هم به خاطر شکل دایره‌وارش به همان آتش‌گردانی می‌ماند که سخنش در میان بود. پس یگانگی هستی (احد) در نخستین تفکیک و تمایزی که در خود پذیرفته، حلقه‌ای (میم) را پدید آورده که بنا به ماهیت چرخه‌ای‌اش اول (احد) و آخر (احمد) را به هم دوخته است. محمد-عقل اول به این ترتیب از آن هستی یکتای آغازین مشتق شده و راه را برای ظهور هستندگان دیگر فراهم آورده است.

در این دور، اول آمد عین آخر  
در او منزل شده «أدعوا الی الله»  
جهانی اندر آن یک میم غرق است

احد در میم احمد گشت ظاهر  
ز احمد تا احد یک میم فرق اس  
بر او ختم آمده پایان این راه

در اینجاست که برای نخستین بار شبستری کلمه‌ی الله را به کار می‌برد و باز هم اشاره به زبانزدی دارد و اسم خاص خداوند به طور مستقل مرادش نیست. می‌گوید که در این حلقه‌ای که همچون میم بازنموده شده، مردمان به سمت خداوند فرا خوانده می‌شوند و این همان قوس صعودی است. مسیری که غایتش انحلال در خداوند و یکی شدن با اوست و این مقامی است که عرفا جمع‌الجمع می‌نامند و آن را با استعاره‌هایی مثل سوختن پروانه در شمع یا ذوب شدن شمع در شعله‌اش توصیف کرده‌اند:

مقام دلگشایش جمع جمع است      جمال جانفزایش شمع جمع است  
 شده او پیش و دل‌ها جمله از پی      گرفته دستِ دل‌ها دامن وی

نعت رسول اسلام در مقدمه‌ی این منظومه مثل اشاره به الله بسیار به اختصار برگزار شده و تنها همین چهار بیت را در بر می‌گیرد. در اینجا هم بیشتر پیامبر همچون کاروانسالاری بازنموده شده که سالکان باید از او پیروی کنند، و اندام این پیروی دل است که دیدیم جایگاه نور شناسایی نیز محسوب می‌شد. یعنی به همان ترتیبی که در اول کار اشاره به امر قدسی بدون ارجاع به نام الله و در قالبی فلسفی و خردمدارانه انجام پذیرفت، ستایش از پیامبر اسلام هم با تعلیق کل تاریخ اسلام و سویه‌ی عینی و تاریخی حضرت محمد خورده و محمد/احمد همچون عنصری هستی‌شناسانه و فرایندی شناختی در روند سلوک بازنموده شده است. شبستری پس از پیامبر به اولیاء پرداخته که نمایندگان خداوند (صاحبان ولایت) هستند، و ایشان را هم باز در همین چارچوب تعریف می‌کند. اینان افرادی هستند که بعد از محمد در مرتبه‌ی فروپایه‌تری از شناخت و راهنمایی قرار دارند. به همین خاطر برداشتی که از مسیر سلوک دارند با هم متفاوت است:

در این ره اولیا باز از پس و پیش      نشانی داده‌اند از منزل خویش  
 به حد خویش چون گشتند واقف      سخن گفتند در معروف و عارف

چون هریک در میانه‌ی این راه در جایی توقف کرده‌اند و تنها نشانی خانه‌ی خویش را بلد هستند.

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق      یکی از قُرب و بُعد و سیر زورق  
 یکی را علم ظاهر بود حاصل      نشانی داد از خشکی ساحل  
 یکی گوهر برآورد و هدف شد      یکی بگذاشت آن نزد صدف شد



با این ابیات شبستری استعاره‌ی مشهور دیگری را پیش می‌کشد و آن تصویر دریایی است انباشته از مروارید که طالبان حق باید در درونش شناور شوند و غوطه‌خورند. در این زمینه، منصور حلاج که انا الحق می‌گفت این دریای وحدت را دریافته بود، و آنان که از دوری و نزدیکی نسبت به خداوند سخن می‌گویند، از غوطه‌وری در دل آب چشم پوشیده‌اند و تنها با زورق بر سطح آب روان هستند و این نشانه‌ی سطحی‌نگری‌شان است. گروهی هم که متشرعان‌اند و تنها علم ظاهر یعنی فقه و مناسک دینی و آداب عبادت را مهم می‌شمارند، اصولاً با آب دریای حقیقت تر نشده‌اند و مقیمان ساحل هستند و به همین خاطر تنها نشانی این برهوت خشک را می‌دانند. در میان آنان که در ژرفنای دریا فرو رفته‌اند و به شکار مروارید نایل آمده‌اند، برخی مانند حلاج آن را با خود بیرون برده و به مردم بازنمایانده‌اند و به همین خاطر هدف کین و حسد و دشمنی‌شان قرار گرفته‌اند، و برخی دیگر مرواریدها را همراه با صدف‌شان، یعنی پوشیده در لفاف رمز و پنهان در حامل دریایی‌شان نگهداری می‌کنند تا از بلای تعصب عوام در امان باشند. روشن است که در این بیت‌ها بیش از آن که شبستری در پی بزرگداشت اولیا و برشمردن مواهب مقام بلندشان باشد، دارد با نگاهی انتقادی واگرایی‌ها و کاستی‌های دعوت‌شان را ارزیابی می‌کند. این نکته هم اینجا گفتنی‌ست که استعاره‌ی دریا و مروارید از کهنترین تصویرپردازی‌های اساطیری و دینی در ایران است و قدمتش به ادیان آریایی کهن باز می‌گردد. چنین می‌نماید که خاستگاه آغازین این بافت استعاره‌ی مهرپرستانه و پیشازرتشتی بوده باشد. چون کهن‌ترین اشاره‌ها بدان را در مهریشت و آبان‌یشت می‌بینیم که از بخش‌های قدیمی یشت‌ها هستند. در این متون مهر که با عشق نزد عرفا همتاست، مقیم ژرفای دریاست و هر بامداد از دل ظلمت آب‌ها به آسمان عروج می‌کند، و این همان تصویر طلوع خورشید از افق رودخانه‌ها یا دریاهاست. به همین خاطر ایزدبانوی آبها یعنی ناهید مادر و زاینده‌ی مهر دانسته می‌شود و این هردو حامل نور و نماینده‌ی روشنایی در ظلمت هستند. آناهیتای بی‌آلایش و پاکیزه علامت درخشش حیات در آب تیره یا برف و باران روشن در آسمان شبانه است، و مهر هم که با خورشید برابر است و همان نیرویی است که در میانه‌ی گنبد شبانه شناور می‌شود و ظلمت را از بین می‌برد.

از درهم پیوستگی مهر و آب فره‌مندی پدید می‌آید و این همان است که پیروزی جنگاوران و مشروعیت فرمانروایی شاهنشاهان را رقم می‌زند. به همین خاطر در آبان‌یشت شاهان از ناهید پیروزی و برتری می‌طلبند و در مهریشت پهلوانان وی را رهبر و پیروزی دهنده می‌دانند. نماد این فره‌مندی که در ضمن علامتی برای مهر هم هست، مرواریدی است که در دل صدفی در قعر دریا پنهان شده است. این نشانه‌ی نوری است گرانبها که در تیره‌ترین نقطه پنهان شده است، مانند خود مهر که در جلوه‌ی خورشید در تیره‌ترین شب سال (یلدا) زاینده می‌شود.

این تصویرپردازی‌ها از مروارید دست کم از دوران اشکانی به بعد در ایران زمین رواج داشته است. چون در «سرود پارتی مروارید» همه‌ی این عناصر را کنار هم می‌بینیم و کمی بعدتر در روایت‌های مانوی بیان‌هایی متفاوت از آن را باز می‌یابیم. ارزش نمادین مروارید هم از عصر هخامنشی شناخته شده بوده و ایرانیان که نخستین شکارچیان مروارید بوده‌اند، آن را نشانه‌ی فرهنگمندی می‌دانسته‌اند و به همین خاطر گردنبند مروارید یا حلقه‌ی مروارید بر تاج و صورت نمادین‌اش بر سکه‌ها چنین رواج داشته است. پس شبستری در زمانی که به این استعاره‌ها ارجاع می‌دهد، به سنتی بسیار کهن اشاره دارد که در زمان خودش دست کم هزار و پانصد سال قدمت داشته و خاستگاه‌های دیرینه‌ترش تا دو هزار و پانصد سال پیش عقب می‌رفته است.

یکی در جزو و کل گفت این سخن باز	یکی کرد از قدیم و محدث آغاز
یکی از زلف و خال و خط بیان کرد	شراب و شمع و شاهد را عیان کرد
یکی از هستی خود گفت و پندار	یکی مستغرق بت گشت و زنار
سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد	در افهام خلائق مشکل افتاد
کسی را کاندرا این معنی است حیران	ضرورت می‌شود دانستن آن

شبستری پس از گذر از استعاره‌ی دریا، به روایت‌های دیگر اولیاء می‌پردازد و این‌ها همگی به کسانی تعلق دارد که در میانه‌ی راه جایی نشسته‌اند و اقامتگاه خود را مقصد می‌پندارند. شبستری در اینجا به سادگی و با صراحتی بیشتر تنها به کلیدواژه‌های اصلی گفتمان هریک اشاره کرده است. حکیمان و فیلسوفان طبیعی که جفت متضاد معنایی (جم) اصلی‌شان جزء و کل بوده را در کنار متکلمان گذاشته که جم قدیم و حادث را مهمتر می‌دانسته‌اند، و صوفیان رمزپردازی که پیکر انسان (زلف و خال و خط) را مبنای تصویرپردازی گرفته‌اند را در کنار آن شاخه‌ای گرفته که بزم بغ (شراب و شمع و شاهد) را معنادارتر یافته‌اند.

در بیت بعدی آن‌هایی که انسان و «من» را موضوع پرسش قرار داده‌اند را درگیر پندار دانسته و در برابرشان کسانی را قرار داده که خداوند را محور اصلی می‌دانند و به این ترتیب شکلی از بت‌پرستی و مناسک‌گرایی (زنار) را تداوم بخشیده‌اند. آنگاه سخنش را جمع بسته و گفته که این‌ها همه بسته به راهی که پیموده‌اند چیزی می‌گویند و تفاوت نظرهایشان باعث سرگردانی و حیرانی سالکان و رهروان دیگر می‌شود. پس از آن است که دلیل نظم کردن این کتاب را شرح می‌دهد و به نوعی ادعا می‌کند که فراتر از این اختلاف نظرها، نقشه‌ای فراگیر از کل راه و منزل‌های مستقر در آن را به دست داده است.

## گفتار دوم: طرح پرسش از حکمت مغانه و عرفان صوفیانه

در این نکته تردیدی نیست که عرفان شالوده‌ی فرهنگ ایرانی را بر می‌سازد. دین و ادبیات و اساطیر و اخلاق سنتی مردم ایران چندان با عرفان در آمیخته که تفکیک کردن‌اش از هم ممکن نیست. شاید به همین خاطر بوده که منتقدانی که در دوران مدرن از منظری تجددخواه به نقد فرهنگ سنتی ایران روی آورده‌اند، پیش و بیش از همه چیز به عرفان تاخته و گناه عقب‌ماندگی و عقل‌گریزی ایرانیان را به گردن عرفان انداخته‌اند.

من با این نقدها موافق نیستم. چون از سویی مردم ایران را به هیچ عنوان عقل‌گریز نیافته‌ام و از سوی دیگر چارچوب پرمناقشه‌ی مدرنیزاسیون را نیز معیار مناسبی برای تعریف عقب‌ماندگی و پیشرفتگی نمی‌دانم. در عین حال معتقدم باید تمام گوشه و کنار فرهنگ و تمدن ایرانی را در زمانه‌ی اکنون نقد کرد و شاخ و برگ ناراست و ناکارآمد آن را شناخت و هرس کرد. پس از سویی در ضرورت نقد عرفان -مانند ضرورت نقد هر چیز دیگر- با منتقدان همراهم و از سوی دیگر در محتوای نقدهایی که تا به حال صورت گرفته با ایشان هم‌نوا نیستم. نقدهای رایج بر عرفان ایرانی که این روزها بیشتر هوادار دارد، سه رویکرد متفاوت را شامل می‌شود:<sup>۱</sup>

**نخست:** شریعت خواهان، از دید دینی و با ارجاع تفسیری معمولاً ظاهرگرایانه از متون مقدس عرفان را بدعتی نادرست، تحریفی در دین، و خروجی از اخلاق زاهدانه و مناسک واجب دینی می‌شمارند. مهمترین نمایندگان این دیدگاه در تاریخ معاصر ما آقا نجفی اصفهانی و شیخ علی صوفی‌کُش بوده‌اند.

---

۱ در گفتارهایی که بینابین شرح ابیات گنجانده‌ام، نظر خویش را درباره‌ی برخی از پرسش‌ها و مسائل مطرح شده در متن «گلشن راز» قدری بسط یافته‌تر شرح داده‌ام. بخشی از این آرا در جریان بحث و گفتگو با دوست و برادر عزیزم دکتر امیرحسین ماحوزی و همچنین یاران و دوستان دیگرم (به ویژه دکتر عبدالحمید ضیائی، دکتر محمود عبائی، دکتر مسعود انصاری، دکتر عبدالصالح جعفری و دکتر حیدری) در حلقه‌ی اندیشه‌ی انجمن زروان پدید آمده است. به ویژه بحث‌هایی که در سال ۱۳۹۵ داشتیم و دو نشست بحث و گفتگوی عمومی برایش برگزار کردیم، که محورش نقد عرفان ایرانی از زاویه‌ای خردگرایانه بود.

**دوم:** تجددگرایان، از موضع یک مصلح اجتماعی و با مبنا گرفتن مدرنیته‌ی اروپایی به مثابه نقطه‌ی اوج تمدن بشری، عرفان را مایه‌ی تنبلی، خرافه‌گرایی، مریدپروری و رکود فرهنگی ایران قلمداد می‌کنند و آن را مردود و زیانبار می‌دانند. نامدارترین سخنگوی این جبهه احمد کسروی است و مهمترین مدافع جدید آن را شاید بتوان دکتر آرامش دوستدار به حساب آورد. هرچند در آثار او آمیختگی و ابهامی چشمگیر درباره‌ی دو مفهوم شریعت- طریقت و دین- عرفان به چشم می‌خورد.

**سوم:** خردگرایان، که از چشم‌اندازی فلسفی و با سنجه‌هایی عقل‌گرایانه به ادبیات عرفانی می‌نگرند و محتوای آن را به خاطر تخیل‌آمیز بودن افراطی بی‌ارزش می‌دانند و روش و دستاوردهای آن را نیز عقل‌ستیزانه و ضدخرد ارزیابی می‌کنند.

بخت بزرگ من آن بوده که در میان هواداران و سخنگویان پرشمار این سه شاخه از نقادان عرفان، امکان همنشینی و بحث با گروه سوم را یافته‌ام که کم‌شمارترین و کم‌سر و صداترین و در عین حال به نظرم جدی‌ترین منتقدان عرفان محسوب می‌شوند. از آنجا که نص خاصی از متن مقدس تا به حال قطعیت تاریخی نیافته، پیش‌داشت منتقدان شریعت‌خواه درباره‌ی وجود چنین تفسیری به نظرم مردود است و همین کل حمله‌ی ایشان به عرفان را بی‌اثر می‌سازد. به همین ترتیب آرمانشهر انگاشتن غرب مدرن و برسنجیدن خویشتن با تصویری (اغلب تخیلی) از اروپای مدرن به نظرم از موضعی تاریخی یا جامعه‌شناسانه قابل دفاع نیست و به از این رو آرای منتقدان تجددخواه را نیز در این نوشتار مورد بحث قرار نخواهم داد. هرچند گاه به ضرورت سخن به آرای برخی از ایشان اشاره‌هایی گذرا خواهم کرد. اما بر این باورم که پیش‌داشت‌های مورد نظر دو گروه نخست (خواه تقدیس تفسیری خاص از دین و شریعت باشد و خواه تقدیس وضعیت جامعه‌ای خاص در برشی خاص از تاریخش) به خاطر بافت پیشاعقلانی و زیربنای افسانه‌آمیزش مشکوک و پرسش‌برانگیز می‌نماید و می‌توان با روشی علمی و عقلانی نادرستی این پیش‌داشت‌ها را نشان داد که در این حالت خود به خود نقدهای وارد آمده از این موضع بر عرفان نیز نامعتبر می‌گردند.

اما من در خردگرایی و عقل‌مداری با گروه سوم از منتقدان هم‌نظر هستم و خرد انسانی را معیار غایی داوری درباره‌ی حقیقت می‌دانم. از این رو نقد ایشان بر عرفان به نظرم جدی است و دور نیست که بگویم با بخش‌هایی از این نقد نیز همدلی دارم. با این همه کوشش خردگرایان برای طرد کل عرفان و نادیده انگاشتن بدنه‌ای چنین پیچیده و درتینده با تمدن ایرانی را شتابزده و نسنجیده می‌دانم و در این موقعیت چه بسا به مدافع عرفان تبدیل شوم. اما مدافعی که از پایگاهی مشترک با منتقدان برخوردار است و از همان موضع ساختاری و کارکردی متفاوت را برای عرفان باز می‌شناسد و ارج می‌نهد. بنابراین موضع من درباره‌ی عرفان از سویی

نقد خردمداران‌هی آن است و از سوی دیگر دفاع از سوبیه‌های ارجمند و سودمندش، که آن نیز بدون از دست نهادن این سوگیری خردگرایانه صورتبندی و فهم می‌شود.

اگر از این زاویه‌ی خردگرایانه به عرفان بنگریم، با چند پرسش کلیدی و مهم برخورد می‌کنیم که اندیشیدن درباره‌شان زیربنای نوشته شدن این متن بوده است:

**نخست:** عرفان دقیقاً یعنی چه؟ چه خوشه‌ای از منش‌ها، چه شاخه‌ای از فرهنگ، و کدام دستگاه نظری و چارچوب معنایی است که آن را عرفان می‌نامیم و مرزبندی‌اش با مفاهیمی نزدیک بدان مثل دین و اسطوره و فلسفه و اخلاق و ادبیات چیست؟

**دوم:** نسبت عرفان با عقلانیت چیست؟ آیا این دو با هم تقابل و ناسازگاری دارند، یا دو قطب پیوستاری یگانه محسوب می‌شوند؟

**سوم:** نسبت عرفان با اخلاق چیست؟ آیا می‌توان تنها بر مبنای نگاه عرفانی یک نظام اخلاقی تاسیس کرد؟ تاثیر عرفان بر اخلاق‌هایی که در نظام‌های نظری دیگر (مثلاً شریعت یا مدرنیته) تدوین شده‌اند چیست؟

**چهارم:** کارکرد عرفان در جامعه‌ی ایرانی چه بوده و چرا تا این اندازه در تار و پود فرهنگ ایرانی تنیده شده است؟

**پنجم:** دستاوردهای عرفان در حوزه‌ی تمدن ایرانی چه بوده است؟ آیا می‌توان سنجه‌هایی یافت تا به کمک‌شان درباره‌ی سود و زیان عرفان داوری عینی و روشن کرد؟  
براساس این سنجه‌ها عرفان چه امتیازی به دست می‌آورد و چه آفرین و نفرینی را بر خود می‌پذیرد؟

این چهار پرسش با صورتبندی متفاوتی در گلشن راز هم دیده می‌شود زیرشاخه‌ها و مشتق‌هایی مهم را از دل آن استخراج می‌کند.

چنان‌که دیدیم، سی و سه بیت دیباچه‌ی «گلشن راز» به جای آن که به رسم مرسوم ستایش خداوند و پیامبر و شاهان باشد، چیدن مقدمه‌ای برای طرح پرسش‌های جدی بوده و دامنه‌ای از ابهام‌ها را تعریف می‌کند که طرح پرسش‌های اصلی متن قرار است با تکیه به آن انجام پذیرد. یعنی پشتوانه‌ای از همین چهار پرسش از ابتدای کار پس‌پشت متن دیده می‌شود.

پس از این آغازگاه، مقدمه‌ی کتاب آغاز می‌شود که در آن شبستری دلیل نوشتن این متن را شرح داده است. متن از نظر دقت و نظم و ترتیب چشمگیر است و در کمترین حجم از کلمات گزارشی دقیق و روشن از موضوع به دست می‌دهد:

گذشته هفت و ده از هفتصد سال	ز هجرت ناگهان در ماه شوال
رسولی با هزاران لطف و احسان	رسید از خدمت اهل خراسان
بزرگی کاندر آنجا هست مشهور	به انواع هنر چون چشمه‌ی هور
جهان را سور و جان را نور اعنی	امام سالکان سید حسینی
همه اهل خراسان از که و مه	در این عصر از همه گفتند او به
نیشته نامهای در باب معنی	فرستاده بر ارباب معنی
در آنجا مشکلی چند از عبارت	ز مشکل‌های اصحاب اشارت

پس در شوال سال ۷۱۷ قمری یعنی در دی‌ماه سال ۶۹۶ هجری خورشیدی و ۴۶۹۶ سال و ده ماه گذشته از آغاز تاریخ،<sup>۱</sup> پیکی از خراسان به آذربایجان می‌رود و نامه‌ای از سوی سید حسینی هروی برای شبستری می‌برد. تا جایی که از زندگینامه‌ی شبستری می‌دانیم، او در این دوران در تبریز اقامت داشته و بنابراین پیک در این شهر به او می‌رسد و نامه‌ی حاوی پرسش‌ها را بر مجلس او عرضه می‌کند. از اشارت متن روشن می‌شود که گویی هروی این نامه را برای چندین کس (ارباب معانی) فرستاده باشد. چنان‌که گفتیم، هروی در این هنگام نزدیک هشتاد سال و شبستری نزدیک به سی سال داشته است.

از بیت بعدی بر می‌آید که اصل نامه منظوم بوده و هروی پرسش‌هایش را در قالب شعری کوتاه تنظیم کرده و پرسش‌هایی پرمغز و معنا را به فشرده‌گی در آن گنجانده است:

به نظم آورده و پرسیده یک یک      جهانی معنی اندر لفظ اندک

حسینی هروی پیش از آن که پرسش‌هایش را در پایان عمر از شبستری بپرسد، مثنوی «کنزالرموز» را نوشته بود که بخش عمده‌ی آرای خودش درباره‌ی این مسائل در آن آمده است. یعنی خود مردی صاحب‌نظر بوده که درباره‌ی چالش‌های ذهنی‌ای که مطرح کرده، پاسخی مستدل داشته است.

از این رو برخی از نویسندگان درباره‌ی دلیل فرستادن این پرسش‌ها برای شبستری گمانه‌زنی کرده‌اند و گفته‌اند استادی نامدار و صاحب‌نظر مثل حسینی هروی نمی‌توانسته با قصد دانش‌اندوزی و طلب پاسخ این پرسش‌ها را برای شبستری طرح کرده باشد، و بنابراین انگیزه‌ی اصلی‌اش چیزی مثل آزمودن دعوی وی یا ابراز دوستی و برقراری ارتباط و یا تعلیم و برانگیختن تأمل بوده است.

۱ مبدأ تاریخ قاعدتا زمانی است که تاریخ/ نویسی/ متن در آن آغاز می‌شود. تاریخ پیدایش خط به حدود ۳۴۰۰ پ.م باز می‌گردد و بنابراین این زمان را باید مبدأ تاریخ جهان دانست. در پیشنهادی که هنگام نوروز ۱۴۰۰ خورشیدی مطرح کردم، بر این اساس سالشماری اصلاح شده پیشنهاد کردم و آن سال را بر این مبنا با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفتم.

در همین بافت است که دکتر زرین کوب می‌گوید طرح این پرسش‌ها نه از جهت اشتیاق دانش‌اندوزی و میل به دریافت پاسخ، که تنها نوعی ابراز دوستی و گشودن باب آشنایی بوده است.<sup>۱</sup> سعید رحیمیان که در مقاله‌ای کنزالرموز و گلشن راز را با هم مقایسه کرده، معتقد است که طرح این پرسش‌ها از جنس صورتبندی مجدد مسائل مهم نزد صوفیه بوده و نوعی تمرین ذهنی برای همگان، که بیشتر جهت ارشاد و آموزش انجام شده و نه میل به دریافت پاسخی روشنگر.<sup>۲</sup>

با این حال از اشاره‌ی متن بر می‌آید که چنین نبوده و انگیزه‌ی اصلی همان طلب پاسخ بوده است. شبستری می‌گوید او پرسش‌ها را برای «ارباب معانی» یعنی چندین کس ارسال کرده بود و گویی در پایان عمر می‌خواسته نظرسنجی‌ای کند و درباره‌ی مسائلی که برایش مهم بوده آرای اندیشمندان برجسته‌ی دیگر را هم بداند. پرسش‌هایی هم که طرح کرده جسته و گریخته و سرسری نیستند (چنان که هنگام ابراز دوستی و آشنایی برمی‌آید) و نکاتی دشوار در لبه‌های دانش آن روزگار را آماج نمی‌کنند (که در طرح آزمون انتظار می‌رود). بلکه شبکه‌ای در هم تنیده و درهم پیوسته از مضمون‌ها را در بر می‌گیرند که با لحنی دقیق و پرسشگر نوشته شده و با فروتنی پیش نهاده شده‌اند.

از آن سو شبستری هم دقیقاً به عنوان پرسش‌هایی که باید پاسخ‌شان را داد با آن‌ها برخورد کرده و اشاره‌هایی هست که آن‌ها را آزمونی برای خود نمی‌دانسته و در ضمن بر عظمت و ارج پرسشگر تاکید کرده و معلوم است پیشاپیش او را (دست کم دوردور) می‌شناخته است. بنابراین به احتمال زیاد آنچه به واقع رخ داده همان است که پیش چشم‌مان است، یعنی استادی سالخورده در پایان عمر از خردمندان دورانش - و در میان‌شان استادی جوان در تبریز - پرسش‌هایی پر مغز می‌پرسد، بدان امید که پاسخی پر مغز دریافت کند، و این در حالی است که خود پیشاپیش پاسخ‌هایی برایشان اندوخته است. یعنی تبادل معنا و رایزنی علمی هدف اصلی بوده و متن هم به همین گواهی می‌دهد. شبیه این تبادل نظری و پرسش و پاسخ‌ها را هم در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی بسیار فراوان داریم که ارتباط ابوریحان بیرونی و ابن سینا یا نامه‌نگاری خواجه نصیرالدین توسی و صدرالدین قونوی از زمره‌ی آن‌هاست.

پس از این مقدمه‌چینی شبستری نامه‌ی هروی را نقل می‌کند. سرآغاز نامه‌اش در دو بیت تفسیرمان درباره‌ی انگیزه‌اش از طرح پرسش‌ها را تایید می‌کند:

---

۱ زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۲۷.

۲ رحیمیان، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲.

«ز اهل دانش و ارباب معنی  
ز اسرار حقیقت مشکلی چند  
و پس از آن زنجیره‌ای از پرسش‌ها می‌آید:

نخست از فکر خویشم در تحیر  
چه بود آغاز فکرت را نشانی  
کدامین فکر ما را شرط راه است  
که باشم من مرا از من خبر کن  
مسافر چون بود رهرو کدام است  
که شد بر سر وحدت واقف آخر  
اگر معروف و عارف ذات پاک است  
کدامین نقطه را جوش است انا الحق  
چرا مخلوق را گویند واصل  
وصال ممکن و واجب به هم چیست  
چه بحر است آنکه علمش ساحل آمد  
صدف چون دارد آن معنی بیان کن  
چه جزو است آن که او از کل فزون است  
قدیم و محدث از هم چون جدا شد  
دو عالم ما سوی الله است بی‌شک  
دویی ثابت شد آنکه این محال است  
اگر عالم ندارد خود وجودی  
تو ثابت کن که این و آن چگونه است  
چه خواهد مرد معنی زان عبارت  
چه جوید از سر زلف و خط و خال  
شراب و شمع و شاهد را چه معنی است  
بت و زنار و ترسایی در این کوی  
چه می‌گویی گزاف این جمله گفتند  
محقق را مجازی کی بود کار  
کسی کاو حل کند این مشکلم را

سؤال‌ی دارم اندر باب معنی  
بگویم در حضور هر خردمند

چه چیز است آنکه گویندش تفکر  
سرانجام تفکر را چه خوانی  
چرا گه طاعت و گاهی گناه است  
چه معنی دارد اندر خود سفر کن  
که را گویم که او مرد تمام است  
شناسای چه آمد عارف آخر  
چه سودا بر سر این مشت خاک است  
چه گویی، هرزه بود آن یا محقق  
سلوک و سیر او چون گشت حاصل  
حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست  
ز قعر او چه گوهر حاصل آمد  
کجا زو موج آن دریا نشان کن  
طریق جستن آن جزو چون است  
که این عالم شد آن دیگر خدا شد  
معین شد حقیقت بهر هر یک  
چه جای اتصال و انفصال است  
خیالی گشت هر گفت و شنودی  
وگرنه کار عالم باژگونه است  
که دارد سوی چشم و لب اشارت  
کسی کاندرا مقامات است و احوال  
خراباتی شدن آخر چه دعوی است  
همه کفر است ورنه چیست بر گوی  
که در وی بیخ تحقیقی نهفتند  
مدان گفتارشان جز مغز اسرار  
نثار او کنم جان و دلم را



پرسش‌های حسینی هروی این بیست و هشت بیت را در بر می‌گیرد و ۳۷۷ کلمه را شامل می‌شود. این بیت‌ها ۳۸ گزاره‌ی پرسشی دارند که دوازده‌تای آن طلب معنی از استعاره‌های عرفانی است. این پرسش‌ها چند گرانیگاه اصلی دارند و می‌شود به این ترتیب صورتبندی‌شان کرد:

### ۱) پرسش از اندیشه:

- الف) تفکر چیست؟
- ب) خاستگاه تفکر چیست؟
- پ) سرانجام و غایت تفکر کجاست؟
- ت) چه نوع اندیشه‌ای برای سلوک معنوی سودمند است؟
- ث) چرا برخی از اشکال تفکر را عبادت و برخی را گناه دانسته‌اند؟

### ۲) پرسش از ارتباط «من» با امر قدسی:

- الف) «من» چیست؟
- ب) سلوک یعنی سفر کردن من در من یعنی چه؟
- پ) ماهیت این سفر چیست و چه کسی واقعا در حال پیمودن چنین راهی است؟
- ت) انسان کامل کیست؟
- ث) چگونه می‌توان بر وحدت - یعنی یگانگی با هستی - آگاهی یافت؟
- ج) آن رازی که عارف جویای دانستن‌اش است چیست؟
- چ) اگر سالک با خداوند هم‌سرشت است، پس چرا مردمان با سوداهای دیگر عمر می‌گذرانند؟
- ح) این دعوی که «من خدا هستم» چقدر اعتبار دارد؟
- خ) مفهوم وصل شدن مخلوق به خالق یعنی چه و از چه راهی حاصل می‌آید؟
- د) چطور ممکن است امر ممکن و واجب با هم یگانه شوند؟
- ذ) نزدیکی و دوری نسبت به خداوند چه معنایی دارد؟
- ر) کدام ساحت است که شناسایی در زمینه‌اش ممکن می‌شود؟
- ز) مهمترین دریافت برآمده از آن چیست؟
- ژ) این شناسایی در چه پوشش و لفافی صورتبندی می‌شود؟
- س) پویایی آن ساحت و زمینه‌ی ادراکی چگونه است؟

### ۳) پرسش از ماهیت هستی:

- الف) چگونه ممکن است جزء (من) از کل (گیتی) برتر و کلان‌تر باشد؟
- ب) با چه روشی می‌توان این نکته را دریافت؟

(پ) تمایز میان قدیم و حادث و خداوند و جهان کدام است؟  
 (ت) گیتی و مینو چطور از خداوند تفکیک می‌شوند و مرزبندی میان این‌ها چگونه است؟  
 (ث) اگر گیتی و مینو دو قلمرو واقعا متمایز باشند، چطور ممکن است هستی یکپارچه‌ای را تشکیل دهند و ادغام انسان و خداوند را ممکن سازند؟  
 (ج) اگر عالم وجود قائم به ذات نداشته باشد، کل گفتمان‌ها مهمل و بی‌اعتبار است. چطور می‌توان از این بن‌بست خروج کرد؟

#### ۴) پرسش از زَند کردن حقیقت:

(الف) این استعاره‌های اندام‌واری که صوفیان به کار می‌گیرند چه معنایی دارد: چشم، لب، زلف، خط، خال؟  
 (ب) این استعاره‌های مربوط به بزم نزد صوفیان به کدام معناست: شراب، شمع، شاهد، خرابات، بت، زنار؟  
 (پ) گفتار رازآلود چه ماهیتی دارد و آیا می‌تواند حقیقت را در خود منعکس کند؟

با دسته‌بندی پرسش‌های هروری روشن می‌شود که او به شکلی منظم در چهار حوزه‌ی درهم پیوسته طرح مسئله کرده است. این حوزه‌ها عبارتند از شناخت‌شناسی، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و زندآگاهی که این‌آخری را در سنت فلسفی معاصر با نام هرمنوتیک می‌شناسند، اما در ایران قدمتش دو هزار سال پیشتر از تمدن اروپایی است و با زند کردن اوستا آغاز شده و در تفسیر قرآن و تورات و انجیل تداوم یافته است. این پرسش‌ها نشان می‌دهند که هروری ذهنی منظم و روشن داشته و تقریبا همه‌ی پرسش‌های مهم مطرح در روزگار خود را به خوبی و فشرده‌گی صورت‌بندی کرده است.

این پرسش‌ها اگر بخواهیم در ریزبینه‌ترین حالت بنگریم، حدود چهل پرسش را شامل می‌شود و اگر به شکلی که پیشنهاد کردم دسته‌بندی‌شان کنیم، بیست و هشت پرسش را در چهار حوزه در بر می‌گیرد: پنج پرسش شناخت‌شناسانه، چهارده پرسش انسان‌شناسانه، شش پرسش هستی‌شناسانه و سه پرسش زندآگاهانه.

این پرسش‌ها در ضمن دو گرانیگاه مفهومی متفاوت هم دارند. برخی‌شان بر «من» یعنی عناصر انسانی مثل اختیار و عقلانیت و عشق تاکید دارند، و برخی دیگر بر «خداوند» تمرکز یافته‌اند و درباره‌ی ماهیت امر قدسی و شیوه‌ی رویارویی با آن بحث می‌کنند. این‌ها را به ترتیب حکمت مغانه و عرفان صوفیانه می‌نامم، که اولی بیشتر بر گیتی و دومی بیشتر بر مینو پافشاری دارد و به همین خاطر سوگیری‌هایی گاه متفاوت را نسبت به این پرسش‌ها نشان می‌دهد.

هردوی این شاخه‌ها از ریشه‌ای مشترک روییده‌اند که دستگاه فلسفی زرتشتی است و در نوآوری معنایی مهمی ریشه دارند که با پیشنهاد دوقطبی گیتی در برابر مینو گره خورده است. پیش از پرداختن به پاسخ‌های شبستری و شیوه‌ی برخوردش با این پرسش‌ها، نیکوست اگر جمع‌بندی خود از پرسش‌های کلیدی در این زمینه را نیز پیشنهاد کنم. در سال ۱۳۹۹ هجری خورشیدی که نگارش این کتاب تازه پایان یافته بود، دوره‌ای آموزشی تدریس می‌کردم که عنوانش «حکمت مغانه و عرفان صوفیانه» بود و موضوعش بررسی نقاط همگرایی و واگرایی دو سنت فلسفی مغانی و عرفانی صوفیانه. برای انجام این کار سی جفت متضاد معنایی (جم) بنیادین را فهرست کردم که در هردو سنت مورد توجه و تاکید بود و به طرح پرسش‌هایی بنیادین منتهی می‌شد، که پاسخ‌های همسان یا متفاوت بدان سنت خردورزی فلسفی یا سلوک عرفانی را از هم تفکیک می‌کرد. این سی جم و پرسش کلیدی برآمده از آن را می‌توان چنین صورتبندی کرد:

### نخست: جم‌ها و پرسش‌های هستی‌شناسانه:

- (۱) وجود/عدم: چرا هستی چنین پویا و گذرا و شکننده است؟ آیا نیستی هم در تقارن و رقابت با آن، هست؟
- (۲) گیتی/مینو: آیا ساحت اندیشه و روح از قلمرو جسم و تن جداست؟ ارتباط میان عالم محسوس با معقول، ملک با ملکوت و ماده با معنا چگونه است؟
- (۳) وحدت/کثرت: هستی امری یکپارچه است یا چندپاره و واگرا و نامنسجم؟
- (۴) جزء/کل: اجزای چندگانه‌ی خُرد چگونه با هم ترکیب می‌شوند و کلیت‌های یکپارچه‌ی کلان را ایجاد می‌کنند؟
- (۵) زمان کرانمند/زمان بیکرانه: زمان حال نقطه‌ایست یا پیوستار خطی گذشته-آینده؟ اکنون چه ارتباطی با ازل-ابد برقرار می‌کند؟
- (۶) فراز/پست: آیا وجود سلسله مراتبی کیفی دارد؟ مراتب والا یا فروپایه‌ی این لایه‌بندی چه ماهیتی دارد و چرا چنین است؟
- (۷) مقدس/نامقدس: چیستی و ماهیت و جوهر امر قدسی و دلیل مرزبندی‌اش با امور نامقدس؟
- (۸) روشنایی/ تاریکی: آیا نور و ظلمت را می‌توان استعاره‌ای یا جوهری برای هستی و نیستی دانست؟
- (۹) زیبا/زشت: چه ارتباطی میان امر قدسی و امر زیبا وجود دارد؟ پیوند میان مهر و زیبایی چیست؟

**دوم: جم‌ها و پرسش‌های انسان‌شناسانه:**

- (۱۰) انسان/جهان: چیستی و کیستی انسان و جایگاهش در نظام هستی؟ عالم اکبر و اصغر چه تناسبی با هم دارند؟
- (۱۱) جبر/اختیار: کردارهای انسانی بر اساس اراده‌ی آزاد انتخاب می‌شود، یا توسط نیرویی برتر تعیین می‌گردد؟
- (۱۲) بقا/فنا: مرگ و زندگی چه جوهری دارند؟ انسان و امر قدسی چطور با جاودانگی یا زوال پیوند برقرار می‌کنند؟
- (۱۳) لذت/رنج: استیلاهی امر قدسی، نظام اخلاقی، سیر و سلوک و اندرکنش با خداوند بیشتر با لذت پیوند خورده یا رنج؟ حال قبض و بسط چطور از آن برمی‌آید؟
- (۱۴) من/نهاد: شخص و ساختهای اجتماعی چطور به هم چفت و بست می‌شوند؟ دوقطبی‌هایی مثل من/ما و شخص/خلق و خلوت/جلوت چگونه از این بستر زاییده می‌شوند؟
- (۱۵) زنانه/مردانه: جوهر جنسیت چیست؟ در چه دامنه‌ای دوقطبی زنانه و مردانه اعتبار دارد؟
- (۱۶) جنگیدن/زادن: راهبردهای حرکت از وضعیت موجود به مطلوب چطور با دو مسیر ستیزه‌جویی و پرورندگی پیوند می‌خورد؟ آیا جنگیدن مردانه و زاییدن زنانه است؟
- (۱۷) مغ/صوفی: سلوک به سمت امر قدسی/حقیقت/وضعیت مطلوب چگونه در قالب انگاره‌های فردی تبلور پیدا می‌کند؟ آیا می‌توان برای مسیرهای عقلانی و شهودی دستیابی به کمال صورتهایی آرمانی در بافت مغ و صوفی تعریف کرد؟
- (۱۸) وصل/فصل: ارتباط انسان و خداوند به چه شکلی است؟ به کدام یک بیشتر شبه است: پیوند دو دوست، دو جنگاور، یا ارباب و بنده؟ نزدیکی به امر قدسی و تقرب به خداوند چگونه ممکن است و چه معنایی دارد؟
- سوم: جم‌ها و پرسش‌های اخلاقی:
- (۱۹) خیر/شر: مرزبندی میان نیک و بد چگونه ممکن می‌شود و اخلاق چطور بر مبنای آن استوار می‌گردد؟
- (۲۰) موجود/مطلوب: وضعیت تحقق یافته و آنچه آماج قصد قرار می‌گیرد چطور از هم جدا می‌شوند؟ فرایند انتقال از اولی به دومی چطور در پرتو مفاهیمی مثل خواست و همت و طلب ممکن می‌شود؟
- (۲۱) خدا/شیطان: قلمرو مینویی یکپارچه است یا دوپاره؟ آیا خیر و شر گرانیگاه‌هایی غایی در قلمرو معنا و ذهن دارند یا نه؟

۲۲) قدرت/ سستی: اعمال زور برای دگرگون کردن هستی با قدرت چه پیوندی برقرار می‌کند؟ در انسان و خداوند این عامل چگونه نمود می‌یابد؟ صفات جمالیه و جلالیه چطور از آن برمی‌خیزد؟

۲۳) مهر/ کین: خاستگاه و ماهیت مهر چیست و چرا نیرویی مقابله‌کننده در کار است؟ آیا نیرویی فراگیر در هستی است، یا تنها عاطفه‌ای و هیجانی زودگذر؟ ماهیت عشق الاهی چیست؟

۲۴) کمال/ پستی: نقص و کاستی در نظام کائنات و انسان چطور توجیه می‌شود؟ روند دگرذیسی آن به سوی کمال چگونه ممکن می‌گردد و چه مسیرهایی دارد؟  
چهارم: جم‌ها و پرسش‌های شناخت‌شناسانه:

۲۵) حضور/ غیاب: دوقطبی هستی/ نیستی در پیوند با «من» چطور به حضور و غیاب می‌انجامد؟ وصال و فراق چگونه در این زمینه تعریف می‌شود؟

۲۶) عقلانیت/ شهود: راه دریافت حقیقت یگانه است یا دوپاره؟ مسیر عقلانی یا شهودی فهم چه شباهتها و تفاوت‌هایی با هم دارند؟ مسیر اشراق و تعقل سازگارند یا با هم تضاد دارند؟  
۲۷) زبان/ رمز: معنا چگونه در زبان صورت‌بندی می‌شود؟ ماهیت هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه‌ی زبان چیست؟

۲۸) فاش/ راز: آیا معنا لایه‌بندی و پیش و پشت دارد؟ چطور می‌شود از سطح معنا به ژرفای آن نفوذ کرد؟ زند کردن و تفسیر چه قواعدی دارد و در چه دامنه‌ای مجاز است؟  
۲۹) راست/ دروغ: در نقطه‌ی تماس هستی و شناخت، وجود/ عدم و زبان/ رمز چطور با هم ترکیب می‌شوند؟ گفتار راست و دروغ در این میانه چگونه زاده می‌شود؟ پیوند آن با حق/ باطل چیست؟

۳۰) شک/ یقین: آیا می‌توان به حقیقتی قطعی دست یافت؟ چطور می‌توان در برابر حقایق مشکوک قاطعانه رفتار کرد؟ دوقطبی تعصب/ رواداری چگونه در این میان تعریف می‌شوند؟



## گفتار سوم: پاسخی همچون گلشن

شبستری بعد شرحی می‌دهد که چطور دریافت این پرسش‌ها به نوشته شدن «گلشن راز» منتهی شد:

رسول آن نامه را برخواند ناگاه در آن مجلس عزیزان جمله حاضر یکی کاو بود مرد کار دیده مرا گفتا جوابی گوی در دم بدو گفتم چه حاجت کاین مسائل بلی -گفتا- ولی بر وفق مسؤل پس از الحاح ایشان کردم آغاز به یک لحظه میان جمع بسیار کنون از لطف و احسانی که دارن	فتاد احوال او حالی در افواه بدین درویش هر یک گشته ناظر ز ما صد بار این معنی شنیده کز آنجا نفع گیرند اهل عالم نیشتم بارها اندر رسائل ز تو منظوم می‌داریم مأمول جواب نامه در الفاظ ایجاز بگفتم جمله را بی فکر و تکرار ز من این خردگی‌ها در گذارند
---	---

شبستری منظره‌ی مجلسی که آغاز شدن متن را رقم زده را به سادگی و شفافیت توصیف کرده است. پیکری که از سوی هروی آمده بود در مجلسی دوستانه این پرسش‌ها را مطرح کرد و حاضران که شبستری را در میان خود دانایتر می‌شمردند، از او انتظار داشتند جواب بدهد. یکی از ایشان حتا از او خواست تا سازگار با پرسش که به شعر بود، پاسخی منظوم تدوین کند. شبستری عذر آورد که این‌ها را پیشتر در رساله‌هایی نوشته و این که تا به حال شعر نگفته است:

همه دانند کاین کس در همه عمر بر آن طبعم اگر چه بود قادر به نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت عروض و قافیه معنی نسنجد معانی هرگز اندر حرف ناید چو ما از حرف خود در تنگناییم	نکرده هیچ قصد گفتن شعر ولی گفتن نبود الا به نادر به نظم مثنوی هرگز نپرداخت به هر طرفی درون معنی ننگجد که بحر قلمز اندر ظرف ناید چرا چیزی دگر بر وی فزاییم
--	--

شبستری می‌گوید جز پراکنده و بر حسب ذوق پیشتر شعری نگفته بود و قواعد حاکم بر سرودن مثنوی را دشوار می‌دیده و گمان می‌برده معنایی که نوشته شدن‌اش در نثر هم دشوار و سنگین است، طبعاً اگر با قید و بندهایی زیبایی‌شناسانه هم گره بخورد، بیان معنا را سخت‌تر و دیریاب‌تر خواهد کرد. با این حال روشن است که در آن زمان تدوین معنا در قالب منظومه و شعر والاترین شکل بیان بوده و شبستری هم می‌گوید که از این وضعیت ناشاعری خویش خوشنود و سرفراز نبوده است.

به نزد اهل دل، تمهید عذر است	نه فخر است این سخن کز باب شکر است
که در صد قرن چون عطار نآید	مرا از شاعری خود عار نآید
بود یک شمه از دکان عطار	اگرچه زین نمط صد عالم «اسرار»
نه چون دیو از فرشته استراق است	ولی این بر سبیل اتفاق است

از این بیت‌ها روشن می‌شود که شبستری تا چه پایه وامدار عطار بوده است. می‌گوید که سرودن منظومه برایش افتخار بزرگی بوده، چون اندیشمند بزرگی مانند عطار در این مسیر قدم زده و شاهکاری مثل «اسرارنامه» را آفریده است. او در ضمن اشاره کرده که هرچند محتوای سخنش همسان است با عطار، ولی معنا را از او ندزیده و شباهت‌ها نتیجه‌ی همگرایی و توافق نظر است و نه رونوشت‌گیری و سرقت ادبی. مصراع آخر هم که اشاره‌یست به آیه‌ی هشتم از سوره‌ی حجر - «إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ»- که در آن استراق سمع و دزدیدن دانسته‌ها و سخن‌ها به دیوهایی منسوب شده که دزدکی برای گوش دادن سخن فرشتگان به آسمان فراز می‌رفتند و با گرزهایی از شهاب فرو کوبیده می‌شدند. طی سال‌های گذشته ارتباط میان «گلشن راز» و آثار عطار، به ویژه «اسرارنامه» مورد تحلیل قرار گرفته و روشن است که در اینجا پیوندی میان این متن‌ها برقرار است. دکتر زرین کوب یکی از نخستین کسانی بود که در بافت پژوهش‌های مدرن به این ارتباط اشاره کرد، و عمق دریافت عطار را همچنان از شبستری بیشتر دانست و دعوی واپسین بیت را پذیرفت که شباهت‌ها بیشتر از جنس همگرایی است تا نقل مستقیم.<sup>۱</sup> هرچند برخی از نویسندگان معاصر این پیوند را محکم‌تر دانسته‌اند و «گلشن‌راز» را نوعی بازخوانی و بازنویسی در ادامه‌ی «اسرارنامه»ی عطار دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

شبستری اما خواست یارانش را تنها تا حدی برآورده کرد و آنجا پاسخی بداهه به پرسش‌های هروی نوشت و به پیک سپرد و او را با احترام روانه کرد.

۱ زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۶۲-۲۶۳.

۲ اسمعیلی، ۱۳۹۴: ۵-۳۴.



علی الجمله جواب نامه در دم      نبشتم یک به یک، نه بیش نه کم  
رسول آن نامه را بستد به اعزاز      وز آن راهی که آمد، باز شد باز

اما دوستان شبستری همچنان از او متنی مفصل تر و منظوم را طلب می کردند، که سرودنش در حضور دیگران و فی البداهه دشوار بود. با این حال شبستری این درخواست را اجابت کرد و «طی چند ساعت» مثنوی نامدارش را سرود:

دگر باره عزیزی کار فرمای      مرا گفتا بر آن چیزی بیفزای  
همان معنی که گفتی در بیان آر      ز عین علم با عین عیان آر  
نمی دیدم در اوقات آن مجالی      که پردازم بدو از ذوق حالی  
که وصف آن به گو محال است      که صاحب حال داند کان چه حال است  
ولی بر وفق قول قائل دین      نکردم رد سؤال سائل دین  
پی آن تا شود روشن تر اسرار      در آمد طوطی طبعم به گفتار  
به عون و فضل و توفیق خداوند      بگفتم جمله را در ساعتی چند  
دل از حضرت چو نام نامه درخواست      جواب آمد به دل: کاین گلشن ماست  
چو حضرت کرد نام نامه گلشن      شود زان چشم دل ها جمله روشن

شبستری در اینجا به چند نکته درباره‌ی تصنیف کتابش اشاره کرد که شایان توجه‌اند. نخست آن که گفته شعر را در خلوت و بسیار سریع طی چند ساعت سروده. سرعت و کیفیت این کار چنان بوده که خودش می گوید آن را بنا به الهامی از سوی خداوند دریافت کرده و از این نظر سخنش به ابن عربی می ماند که «فتوحات مکیه» را وحی می دانست. همچنین تاکیدی هست بر این که نام این اثر یعنی «گلشن راز» را بر اساس الهامی از سوی خداوند دریافت کرده است، و در واقع خداوند بوده که نام کتاب را انتخاب کرده است. نام اصلی هم ظاهراً «گلشن» بوده و چون به «اسرار» یعنی «اسرارنامه»ی عطار اشاره داشته و دنباله‌ی آن محسوب می شده، به صورت «گلشن راز» درآمده است.

اما این نام گلشن چرا اینقدر مهم بوده؟ در حدی که شبستری انتخاب چنین عنوانی را نتیجه‌ی الهام خداوند می داند؟

کلمه‌ی گلشن امروز در پارسی تقریباً به معنای گلزار و گلستان و سبزه‌زار است، و این با معنای کهن آن متفاوت است. گلشن در پارسی کلمه‌ایست مرکب از دو بخش «گل» و «شن». نیمه‌ی دوم آن از ریشه‌ی کهنی به معنای «اقامت گزیدن، خانه ساخته» گرفته شده، و با «آشیان» هم ریشه است. بنابراین گلشن به معنای «جای ساخته شده‌ی دارای گل» بوده، و نه

فقط گلزار. یعنی به باغی ساخته شده به دست انسان اشاره می‌کرده و نه گلستانی طبیعی و خارج از دایره‌ی شهر.

این معنای گلشن را همه‌ی مفسران این کتاب نادیده انگاشته‌اند. نخست باید معنای دقیق آن را با چند گواه استوار کنم و بعد بگویم که چرا فهم آن در تفسیر کتاب اهمیت دارد. کلمه‌ی گلشن را پیش از شبستری تقریباً همیشه در معنای باغ ایرانی و باغ پرگل کاشته شده به دست مردمان به کار می‌برده‌اند و دلالتی معمارانه داشته است، نه بوم‌شناسانه. فردوسی با کنایه‌هایی سیاسی در داستان فریدون می‌گوید:

زمین گلشن از پایه‌ی تخت توست      زمان روشن از مایه‌ی بخت توست  
در مصراع نخست روشن است که اقتدار شاهانه و نظم برخاسته از دولت عاملی دانسته شده که مملکت را به باغی تبدیل کرده است. زمین و زمان هم در کنار هم به جای و گاه اشاره دارند و بر این مبنا تخت و بخت یعنی قدرت شاهانه که از شخص برمی‌خیزد و تقدیر آسمانی که ماهیتی طبیعی دارد بر مکان و زمان استیلا دارند و بهروزی مردمان را در آن زمینه رقم زده‌اند. این تصویرپردازی زرتشتی است و آن را در پیوند با گشتاسپ که اولین شاه زرتشتی بوده هم می‌بینیم:

فلک روشن از تاج گشتاسپ باد      زمین گلشن شاه لهراسپ باد  
عبارت گلشن در همین معنا اغلب در شاهنامه با صفت «زرنگار» به کار گرفته شده و این اصطلاحی معمارانه است که نشان می‌دهد گلشن جایی مثل کاخ و قصر بوده و آرایه‌های شاهوار داشته است. کیکاووس بزمی در چنین باغی برگزار کرده بود وقتی عزم رفتن به مازندران کرد:

چنان بُد که در گلشن زرنگار      همی‌خورد روزی می خوشگوار  
همچنین سیاوش وقتی شهرهای نامدارش را در قلمرو توران ساخت، باغ‌هایی هم در پیوند با آن‌ها احداث کرده بود:

چو زین بگذری شهر بینی فراخ      همه گلشن و باغ و ایوان و کاخ  
یا در شرح پادشاهی انوشیروان می‌خوانیم:  
به کردار انتاکیه چون چراغ      پر از گلشن و کاخ و میدان و باغ

و

شود دستگاهش چو خواهد فراخ      کند گلشن و باغ و میدان و کاخ  
بنابراین در شاهنامه گلشن به صراحت و بی‌تردید معنای «باغ ایرانی» را می‌رسانده است. این کلمه تا دوران شبستری نیز همچنان در همین معنی به کار می‌رفته است. مثلاً حافظ دوقطبی زیبایی بین گلشن و گلخن برقرار کرده و اصولاً در اشعارش گلشن استعاره‌ایست از باغ

بهشت. این کلمه البته گاه تعمیمی هم پیدا می‌کرده و مثلاً مولانا آن را گاه تقریباً هم‌معنا با گلزار و گلستانی طبیعی و خودرو به کار می‌گرفته است:

بلبل نالنده به گلشن به دشت طوطی گوینده شکرخا خوش است<sup>۱</sup>  
با این حال او نیز اغلب گلشن را همراه با باغ و مترادف با آن به کار می‌گیرد. در مرجع اصلی بحث شبستری یعنی عطار اما گلشن تقریباً همیشه باغی ساخته شده با ساختار معمارانه را می‌رساند و کنایه‌ایست از باغ عدن که خداوند خود آن را غرس کرده بود. همچنین عطار هفت فلک آسمان را نیز باغی ساخته‌ی دست خداوند می‌داند و آن را نیز گلشن نامیده:  
هر شب به دست قادری بر گلشن نیلوفری از غایت صنعتگری گوهرفشان سبخانه<sup>۲</sup>

و

هزار نرگس تو چون شکوفه‌های لطیف به هفت گلشن نیلوفری کنند نثار<sup>۳</sup>

اهمیت این دلالت گلشن آن است که منظور شبستری از الهام‌آمیز بودن نام کتابش را نشان می‌دهد. دیدیم که او در چند بیت اشاره می‌کند که وامدار عطار است و به کتاب «اسرارنامه»<sup>۴</sup> او نیز اشارتی دارد. در «اسرارنامه» به آشفتگی و ابهام راز فراوان تاکید شده و در چندین جا استعاره‌هایی از محیط‌هایی طبیعی – به ویژه صحرا – را برای مکتوم بودن راز یا گمراهی در مسیر یافتن‌اش به کار گرفته است. مثلاً در مثنوی «الهی‌نامه» در داستان کیخسرو و جام جم می‌گوید:

چو صحرای خودی را سد خود دید قبا‌ی بی‌خودی بر قد خود دید  
و در «بلبل‌نامه» در گفتگوی سلیمان و مرغان می‌خوانیم که:  
به چاه افتد مه و گردد چو ماهی به صحرای وجود ای از تو شاهی  
به ویژه در اسرارنامه این تضاد به خوبی نمایان است:  
همه صحرای عالم جای تا جای سراسر خفته می‌بینم سرآپای

و

اگر ملک تو شد صحرای دنیا سرانجامت دو گز خاک است مأوا  
موجودات ساکن صحرا یعنی جانوران طبیعی هم در برابر ساکنان گلشن قرار می‌گیرند که ماهیتی قدسی دارند. عطار در «بلبل‌نامه» می‌گوید:  
مکن با زاغ و با سگ همنشینی چو خواهی گلشن سیم‌رغ بینی

۱ دیوان شمس، غزل ۵۱۰.

۲ دیوان عطار، قصیده‌ی ۲۸.

۳ دیوان عطار، قصیده‌ی ۱۹.

بنابراین در آثار عطار گلشن تقریباً متضاد صحراست. صحرا زمینه‌ای طبیعی و خودرو و سرکش است، و در مقابل آن گلشن را داریم که ساختاری نزدیک به کاخ و ایوان دارد و درون حریم شهر قرار می‌گیرد و حاصل خردِ معمارانه است. گیتی و دنیای مادی به صحرا، و مینو و دنیای فرازین به گلشن شباهت دارد. صحرای وجود به گلخن و افلاک والا به گلشن شباهت دارند. و این دوقطبی گلخن و گلشن را پیش از حافظ و پیش از حافظ، عطار در «اسرارنامه» به کار گرفته است:

چو زاین گلخن بدان گلشن رسیدی      همان انگار کاین گلخن ندیدی

و

خلیفه‌زاده‌ای گلخن رها کن      به گلشن شو گداطبعی قضا کن  
پس شبستری وقتی کتاب خود را «گلشن» می‌نامد و این اسم را هم نتیجه‌ی دریافت الهام می‌شمارد، در اصل دارد به کلیدواژه‌های آشنا و شناخته شده اشاره می‌کند که در زمانه‌اش رایج بوده و استعاره‌ای مشهور برای اشاره به دنیای مینویی محسوب می‌شده است. گلشن به ویژه در گفتمان عطار که مرجع شبستری است، معنای دنیای مینویی، بهشت و عرصه‌ی زیبای آرایش یافته و طراحی شده توسط خرد خداوند را می‌رساند.

راز، که شکل پنهان و مکتوم دسترسی به این اقلیم است، در لفافی از صحرای وجود پوشانده شده و از گیاهان خودرو و آشفتگی قلمرو طبیعت انباشته است. شبستری با انتخاب این نام دارد می‌گوید این قلمرو راز را به گلشنی تبدیل کرده است، و به نوعی آنچه «اسرارنامه»ی عطار وعده می‌کرد را در قالبی عقلانی و سنجیده برآورده ساخته است.

## گفتار چهارم: پرسش از اندیشه

متن اصلی «گلشن راز» از نقطه‌ای آغاز می‌شود که شبستری آغاز می‌کند به جواب دادن به پرسش‌های هروی. چنان که گفتیم، این پرسش‌ها شناخت‌شناسانه هستند و به ماهیت اندیشه و کارکرد تفکر باز می‌گردند. شبستری نخست پرسش هروی را نقل می‌کند:

نخست از فکر خویشم در تحیر      چه چیز است آن که خوانندش تفکر  
چه بود آغاز فکرت را نشانی      سرانجام تفکر را چه خوانی

بیت بعدی هم در واقع در همین حوزه‌ی معرفت‌شناسی جای می‌گیرد. اما چون دلالتی اخلاقی داشته شبستری آن را جدا کرده و در فصلی مستقل بدان پرداخته است. من اینجا برای حفظ انسجام مطلب همه را با هم می‌آورم. این دو بیت با بیتی دیگر همراه می‌شوند که شبستری بعدتر در دو بخش پیاپی پاسخ‌اش را آورده:

کدامین فکر ما را شرط راه است      چرا گه طاعت و گاهی گناه است  
چنان که گفتیم، هروی در این حوزه‌ی نخستین پنج پرسش را در قالب سه بیت شعر صورتبندی می‌کند، که قالب و وزن آن شالوده‌ای می‌شود برای مثنوی «گلشن راز». پرسش‌های آغازین هروی چنین‌اند:

الف) تفکر چیست؟

ب) خاستگاه تفکر چیست؟

پ) سرانجام و غایت تفکر کجاست؟

ت) چه نوع اندیشه‌ای برای سلوک معنوی سودمند است؟

ث) چرا برخی از اشکال تفکر را عبادت و برخی را گناه دانسته‌اند؟

شبستری پس از گوشزد کردن مجدد پرسش، پاسخ می‌دهد:

مرا گفتمی بگو چبُود تفکر	کز این معنی بماندم در تحیر
تفکر رفتن از باطل سوی حق	به جزو اندر بدیدن کل مطلق
حکیمان کاندرا این کردند تصنیف	چنین گفتند در هنگام تعریف
وز او چون بگذری هنگام فکرت	نخستین نام وی باشد تذکر
که چون حاصل شود در دل تصور	بود نام وی اندر عرف عبرت
تصور کآن بود بهر تدبیر	به نزد اهل عقل آمد تفکر

شبستری نخست در شش بیت با دقت تمام کلیدواژه‌های رایج درباره‌ی شناسایی را تعریف می‌کند و با مرور این بیت‌ها می‌توان دریافت که چارچوب فلسفه‌ی شناخت در این دوران - که عصر آشوب و نابسامانی ایران‌زمین هم هست - تا چه اندازه دقیق و عقلانی و استوار بوده است. شبستری این تعریف‌ها را به دست می‌دهد و این‌ها همه پاسخ به پرسش «۱-الف» درباره‌ی معنای تفکر هستند، از چشم‌اندازی فلسفی:

تفکر، حرکت از گزاره‌های نادرست (باطل) به سوی گزاره‌های درست (حق) و استنتاج کل از جزء است. تذکر، نخستین صورت از ظهور تصور در دل است، که در لغت به معنای یادآوری و به خاطر آوردن است.

عبرت، یا همان تعبیر کردن، عبارت است از تأمل و اندیشیدن در موضوع تذکر تدبیر، غایت شکلی از تصور است که به تفکر منتهی می‌شود.

برخی از مفسران کلمه‌ی تفکر - به طور خاص در این بیت و به طور عام در گفتمان شبستری و هروی - را مترادف با کشف و شهود عرفانی گرفته‌اند. ایزوتسو در رساله‌ی «آفرینش، وجود، زمان» که بدنه‌اش شرح «گلشن راز» است، می‌گوید که «شبستری در اینجا واژه‌ی تفکر را به شیوه‌ی حکمای الهی به کار می‌برد که ماهیتاً با تعریف معمولی آن کاملاً تفاوت دارد. در اینجا منظور از تفکر کشف به معنای ادراک شهودی و بی‌واسطه‌ی حقیقت است و در نقطه‌ی مقابل استدلال قرار دارد که فرایند دلیل‌آوری است و از طریق آن سعی می‌شود که بر اساس یک چیز معلوم به یک چیز نامعلوم دست یافته شود»<sup>۱</sup>.

محسن کدیور هم در درسگفتارهایش در شرح گلشن راز همین موضع را اتخاذ کرده و تفکر را شامل و جامع دانسته و هر نوع ادراک از جمله شهود و اشراق را نیز در آن گنجانده است. هردوی ایشان در برداشت خود وامدار لاهیجی هستند که می‌گوید مصراع اول به فنا و مصراع

دوم به بقا اشاره دارد که در چارچوبی اشراقی و غیراستدلالی جای می‌گیرد. برداشت رایج و کلاسیکی که این مفسران پیشنهاد کرده‌اند به نظر من نادرست است.

برای فهم منظور شبستری، باید به سخن خودش رجوع کرد و این سخن کاملاً شفاف و صریح است. او در اینجا تفسیری فلسفی و روانشناختی از اندیشیدن به دست می‌دهد و همچنان که خود اشاره کرده (حکیمان کاندرا این کردند تصنیف)، به آرای حکیمان طبیعی تکیه می‌کند. بر اساس این چارچوب، دستیابی به حقیقت از راه فرایندی ممکن می‌شود که تفکر نام دارد.

این تفکر از دو مسیر اصلی عمل می‌کند: نقد کردن و واریسی و ارزیابی چیزها و تفکیک کردن گزاره‌های درست از نادرست و استنتاج امور کلی از جزئی و تشخیص الگوها و انتزاع مفاهیم معقول از نمودهای ملموس. یعنی از راه

الف) ارزیابی عینی و تجربی و آزمودن، یا

ب) روش‌های منطقی و زنجیره‌های استدلالی می‌توان به به صحت در گزاره‌ها و حقیقت در بازنمایی‌ها دست یافت. ناگفته پیداست که این تصویری دقیق و درست از فرایند اندیشیدن است و به شهود و اشراق محدود نیست. در واقع تاریخ علم عبارت است از سیر تحول همین دو روند تکاملی؛ یعنی انباشت داده‌های تجربی و افزون شدن دقت آزمایشگاهی، در کنار پیچیده‌تر شدن نظام‌های استدلالی که منطقی - ریاضیات را ایجاد می‌کند. شبستری مفهومی از تفکر را اینجا صورتبندی کرده که با مفهوم امروزی ما همسان است و تأکیدی بر شهود یا محدودیتی در دامنه‌ی اشراق ندارد.

شبستری پس از این تعریف، سلسله مراتب تفکر و مراحل عملیاتی آن را شرح می‌دهد که سه حلقه را در بر می‌گیرد. نخست بازنمایی چیزها در خاطر و ثبت شدن‌شان در حافظه است، که تذکر خوانده شده است. دوم واریسی این بازنمایی و منسوب ساختن معناهایی بدان است (عبرت)، و سوم تعمیم دادن معناها و حدس زدن، پیامدها و نتایج آن است (تدبر). تدبر یا تدبیر کردن، از ریشه‌ی عربی «دبر» به معنای پشت آمده و عبارت است از اندیشیدن به پیامدهای یک موضوع. بنابراین تفکری که دو مسیر تجربی و منطقی داشت، در سه گام در پیوند با تذکر، تعبیر و تدبیر عمل می‌کند. با تدبر این چرخه به طور کامل پیموده می‌شود و یک خط از تفکر به نتیجه می‌رسد. این مدلی روانشناسانه و طبیعت‌گرایانه از اندیشیدن است و کمابیش همان است که قرن‌ها بعد جان لاک در «رساله در فهم بشری» مشابهش را پیشنهاد می‌کند.

پس از این شش بیت که تعریف مفاهیم بود، شبستری بیتی بحث برانگیز آورده که شائبه‌ی مسلط نبودن‌اش بر علم منطقی را در ذهن ایجاد می‌کند. او می‌گوید:

ز ترتیب صورهای معلوم شود تصدیق نامفهوم، مفهوم

اما در منطق قاعده‌ای عام و مورد توافق همگان هست که می‌گوید تصور از تصور و تصدیق از تصدیق بر می‌خیزد. یعنی زنجیره‌های تداعی تصور و سلسله‌های استنتاج صدق از هم جدا هستند و موازی با هم پیش می‌روند و یکی‌شان از دیگری مشتق نمی‌شود. این گزاره‌ی شبستری با منطق روزگارش سازگار نبوده و لاهیجی و دیگران هم به این نکته اشاره کرده‌اند و کلمه‌ی تصدیق در مصراع دوم را در معنای عام تایید گرفته‌اند و نه راست‌شماری منطقی. هرچند واقعیت آن است که چنین تعبیری از بافت متن بر نمی‌آید و بیشتر به نظر می‌رسد اینجا لغزشی در منطق رخ نموده باشد.

چهار بیت بعدی باز در شرح فرایند تفکر آمده و خوانش ما از بیت‌های پیشین را تایید می‌کند:

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 گر نیست تایید	هر آینه که باشد محض تقلید
ره دور و دراز است آن رها کن	چو موسی یک زمان ترک عصا کن

تصور به این ترتیب به معنای دقیق کلمه با بازنمایی یا representation در زبان فلسفی امروزین مترادف است. آنچه شناسایی را ممکن می‌کند، ترتیب و توالی تصوره‌های پیاپی است که امر نامفهوم را به امر مفهوم تبدیل می‌کند و به این ترتیب فرایند فهم – یعنی زایش معنا درباره‌ی چیزها – را نتیجه می‌دهد. این ترتیب و توالی تصورها به معنای پس و پیش بودن تصورها نسبت به هم است و این را منطق دانان با تعبیر مقدم و تالی بیان می‌کنند. شبستری می‌گوید مقدمه – که پرسش‌برانگیز است و به نطفه و بذر اندیشه شباهت دارد – به نیرویی نرینه می‌ماند و همتای پدر است. همچنان‌که تالی – که به پاسخ دامن می‌زند و زایش مفهوم تازه را ممکن می‌سازد – به جنس مادینه شباهت دارد و با مادر همسان است. نتیجه‌ی همنشینی این مقدمه و تالی، یعنی تصورهایی که با ترتیبی خاص در پی هم می‌آیند، معنایی است که با مفهوم شدن امر نامفهوم پیوند خورده و آن، به فرزند برای این پدر و مادر می‌ماند.

شبستری می‌گوید این ترتیب و توالی نیازمند قاعده و چارچوبی عقلانی است و این همان منطقی است که همچون دستگاهی انتزاعی و ریاضی‌گونه برای پیوند زدن داده‌های پایه‌ی آگاهی‌ای عینی بازنمایی‌های تجربی یا تصوره‌های ذهنی – عمل می‌کند. این ترتیب با دو پرسش مهم چیستی و چگونگی گره می‌خورد (چه و چون). باید معلوم شود کدام تصورها، یعنی بازنمایی کدام چیزها یا رخداده‌ها، با چه شیوه‌ای و چگونه به تصوره‌های دیگر چفت و بست می‌شوند. این پیکربندی است که «بُود محتاج استعمال قانون».



اما گاهی وقتها این دستگاه قانون‌مند استنتاجی و آن ماده‌ی خام از تصویرها به نتیجه‌ای نمی‌انجامد و راست و ناراست را از هم تفکیک نمی‌کنند و امر نامفهوم را مفهوم نمی‌سازند. در این شرایط، که «دگرباره در آن گر نیست تایید»، روش مرسوم آن است که شناسنده مسیر تقلید را در پیش بگیرد و گزاره‌هایی که همگان بدان پایبندند را درست بپندارد، یا به قول شبستری «هر آینه که باشد محض تقلید». اما شبستری می‌گوید تقلید یا همان روش عمل‌گرایانه‌ی غیرمعرفت‌شناختی برای تایید و تکذیب گزاره‌ها شیوه‌ی درستی نیست و «ره دور و دراز»ی است که باید رهاش کنیم.

جالب آن که شبستری به زیبایی این مسیر یعنی روش تقلیدی را به عصای موسی تشبیه می‌کند. عصایی که نماد معجزه‌گری و اقتدار او بود، اما تنها زمانی کاربرد داشت که موسی آن را رها می‌کرد و بر زمین می‌انداخت. به بیان دیگر تا وقتی موسی عصایش را در دست داشت، از انجام معجزه عاجز بود. شبستری می‌گوید تقلید به همان عصای جادوگرانه شباهت دارد که تنها وقتی طرد می‌شود کارکردش نمایان می‌گردد، و آن هم راهی دور و دراز دارد و چندان کارساز نیست.

شبستری تا اینجا کار مسیر مرسوم و رایجی که به تولید علم و شناسایی منتهی می‌شود را واریسی کرده و دامنه‌ی شمول و سازوکارهای عملیاتی آن را برشمرده است. اگر در چارچوب دستگاه نظری پیشنهادی ام - رویکرد سیستمی زُروان - به موضوع بنگریم، می‌بینیم که هرآنچه تا اینجا کار گفته شده، به مسیر پردازشی عقلانی - استدلالی مربوط می‌شده که جزءانگار، خطی، گام به گام، زبان‌محور، خودآگاه، نقدپذیر و روشن و بیان‌پذیر است، و به لحاظ عصب‌شناختی بیشتر به کارکرد دستگاه زیرین<sup>۱</sup> نیمکره‌ی چپ مخ و نواحی قشر گیجگاهی مربوط می‌شود. این همان سیستمی است که داده‌های حسی را به صورت نمادهای زبانی برچسب‌گذاری می‌کند و به این ترتیب فرایند «شکستن پدیده‌ها» را به انجام می‌رساند و زیست‌جهان را به چیزهای ساختارمند و پایدار در مکان و رخ داده‌های کارکردمحور و پویا در زمان تجزیه می‌کند. همین سیستم است که از راه تبادل نظر با دیگری، نظامی شبکه‌ای و اجتماعی از هم‌اندیشی و رایزنی درباره‌ی حقیقت را پدید می‌آورد. دستاورد بیرونی این مسیر شناسایی «بازنمایی» خوانده می‌شود و دانش رسمی و آموزش‌پذیر جمعی را شکل می‌دهد. اما واحدهای پردازنده‌ی عصبی مغز تنها به همین مسیر منحصر نیستند. مسیری موازی با آن در کار است که از نظر کالبدشناختی بیشتر با دستگاه زیرین<sup>۲</sup> قشر آهیانه‌ای نیمکره‌ی راست پیوند

۱ Inferior apparatus

۲ posterior apparatus

دارد. شیوهی پردازش در این سیستم متفاوت است و ادراکی به دست می‌دهد که کل‌گرا، موازی، تصویرمدار، پرگسست، غیرزبانی، نیمه‌خودآگاه، مبهم و بیان‌ناپذیر است. این در واقع مدارهای پردازشی عاطفی-هیجانی مغز است که به جای بازنمایی چیزها و رخدادها، ترکیب کلی‌شان را در قالب نوعی حال عمومی و وضعیت کلان شناسایی می‌کند. خروجی این سیستم را در مدل زروان «آشکارگی» می‌نامیم که با شهود و اشراق و دریافت‌های ناگهانی و کل‌گرا و شرح‌نادانی پیوند خورده است. شبستری مانند سایر عارفان این مسیر دوم را هم به رسمیت می‌شناسد و اصولاً عرفان شاخه‌ای از تأمل درباره‌ی «من» است که هردو سویه‌ی این پردازش‌های شناختی را معتبر می‌شمارد. با این حال روشن است که او نیز مانند هر وی مسیر عقل‌مدارانه‌ی تفکر که زبانی هم هست را آغازگاه و مبنا می‌داند و بحث را با آن آغاز می‌کند. اما در آن توقف نمی‌کند و گفتار خود را با اشاره به مسیر دوم یعنی شناخت شهودی مبتنی بر آشکارگی پی می‌گیرد:

در آ در وادی ایمــــن زمــــانی	شنو «انی انا الله» بی‌گمانی
محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	ز هر چیزی که دید اول خدا دید

با این سه بیت روشن می‌شود که شبستری در چارچوب استعاره‌ی نور و ظلمت به شهود و آشکارگی می‌نگرد و این کهنترین نظام رمزگذاری و توصیف این نوع از شناسایی است. استعاره‌ای که کهنترین خاستگاه‌هایش را در گاهان زرتشت می‌توان یافت. اما در آن شکل پخته و پیچیده‌ای که نزد عارفان می‌بینیم، برای نخستین بار در پایان عصر اشکانی و نزد مانی پیامبر صورت‌بندی شد. شبستری در همسایگی وادی تردید و شک که با شناسایی عقلانی پیوند دارد، یک وادی ایمن تشخیص می‌دهد که در آن هستی به شکلی یکپارچه (وحدت) ادراک می‌شود و شناسنده و موضوع شناسایی در هم ادغام می‌شوند و گزاره‌های شطح‌آمیزی مثل «انی انا الله» در آن تردیدناپذیر و راست شمرده می‌شوند. آن جوینده‌ی حقیقت (محقق) که درهم‌تافتگی و یگانگی هستی (وحدت) را با شهود خود درک می‌کند، گویی که نگاهی به نور حقیقی هستنده‌ها انداخته است و این «نخستین نظره بر نور وجود است». واژه‌ی آخری نشان می‌دهد که موضع‌گیری شبستری بر اصالت وجود مبتنی است و از این نظر به ابن‌عربی نزدیک است. اما پرسش در اینجاست که این دو مسیر متمایز عقلانی و شهودی چطور با هم چفت و بست می‌شوند؟ پاسخ شبستری کمابیش با آنچه صوفیان دیگر می‌گویند همسو است:

بود فکر نکو را شرط تجرید	پس آنکه لمعه‌ای از برق تایید
هر آنکس را که ایزد راه نمود	ز استعمال منطق هیچ نگشود

یعنی بالاترین سطح انتزاع و مجرد دیدن چیزها، به یکپارچه انگاشتن هستی می‌انجامد و این تجرید والاترین مرتبه‌ی تفکر است که مصادف است با شهودی برق‌آسا درباره‌ی کلیت هستی. این کلیت هستی را هم حکیمان فیلسوف و هم صوفیان عارف با خداوند برابر می‌انگاشته‌اند و به همین خاطر شبستری می‌گوید جهش از والاترین نقطه‌ی عقلانیت انتزاعی به مرحله‌ی شهود و آشکارگی از راه لطف خداوند ممکن می‌شود. یعنی خود هستی است که شناسنده را هل می‌دهد تا این کلیت کلان را بنگرد. اما اگر چنین تلنگری زده نشود، استعمال منطق محض گره‌ای از پرسش هستی باز نمی‌کند.

این حمله به منطق در تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در ایران پیشینه‌ای دیرپا و شاخه شاخه دارد. از یک سو عارفان خشکی و انعطاف ناپذیری منطق را نشانه‌ی محدود بودن دستاوردهایش و نابسند بودن اش برای نیل به حقیقت می‌دانستند. از سوی دیگر حکمای طبیعی می‌گفتند منطق به خاطر ساختار قیاسی‌اش فاقد محتواست و تنها نوعی بازی زبانی است که گزاره‌هایی همان‌گو را تکثیر می‌کند. سخن شبستری ترکیبی از هر دوی این‌هاست و می‌گوید فهم حقیقت به آشکارگی‌ای نیاز دارد که در دایره‌ی شهود جای می‌گیرد و از میدان عقلانیت - که منطق زیرشاخه‌ای از آن است - خارج است.

ناگفته نماند که یک جبهه‌ی حمله‌ی زبان‌شناسانه نیز به منطق داشته‌ایم که در قرون اولیه‌ی هجری اهمیت زیادی داشته است. اوج درخشش این جبهه را در نشست مباحثه‌ای می‌بینیم که بین ابوسعید سیرافی فقیه با ابوبشر متی فیلسوف برگزار شد. این مجلس هم‌اندیشی جنبه‌ی جدلی داشت و در آن ابوبشر متی از منطق در مقام ساختار اندیشیدن و دستیابی به صحت دفاع می‌کرد، در حالی که ابوسعید سیرافی به آن حمله می‌کرد و در نهایت هم برنده از میدان به در آمد. چندان که فارابی که شاگرد ابوبشر بود، پس از ثبت محتوای بحث‌شان، اعتراف کرده که استادش در این بحث شکست خورده است.

موضع ابوسعید در این بحث جای توجه دارد، چون ریزه‌کاری‌های محک خوردن منطق در ایران را نشان می‌دهد. او که فقیهی نامدار و متخصص نحو عربی بود، در سال ۲۷۸ یا ۲۸۲ (۲۸۴ یا ۲۹۰ قمری) در نزدیکی بوشهر زاده شد و در ۳۵۷ (۳۶۸ قمری) درگذشت. او از اندیشمندان پیشگامی بود که در تدوین دستور زبان عربی نقشی ایفا کرد. در شبکه‌ی ارتباطی فرهیختگان دوران‌ش هم موقعیتی مرکزی داشت. چنان‌که ابن ندیم دوستش بود و سید رضی در کودکی شاگردش.

دعوی مهم او آن بود که منطق، همان نحو زبان یونانی است. یعنی علم منطق را به زبان آفرینندگان یونانی‌اش محدود می‌ساخت و معتقد بود زبان‌های دیگر هر یک برای خود نحوی دارند که موازی با منطق یونانی است و دست کم به قدر آن ارجمند است و برای دستیابی به حقیقت اعتبار دارد.

ابوسعید سیرافی خود ایرانی تبار بود و پدرش بهزاد پسر مرزبان ابتدا زرتشتی بود و بعدتر مسلمان شده بود. به همین خاطر زبان مادری اش احتمالاً پهلوی یا شکلی کهن از پارسی دری بوده است. با این حال او نماینده‌ی مکتب نحوی‌های بصره بود و در این میدان به نفع زبان عربی سخن می‌گفت. چندان که نحو عربی را رقیبی و جایگزینی نیرومندتر برای منطق می‌دانست. به ویژه که زبان قرآن هم عربی بود و بنابر این متشرعان نحو عربی را با منطق گفتار خداوند یکی می‌دانستند. بحث ابوسعید درباره‌ی وابستگی منطق به زبان شباهتی چشمگیر با آرای فیلسوفان معاصر دارد که پس از چرخش زبانی در نیمه‌ی قرن بیستم، ساختار زبان را بر پیکربندی‌های شناختی و منطقی مقدم می‌دانند. دکتر ابراهیمی دینانی در نوشتارهای خود از زاویه‌ای دیگر به آرای او پرداخته و وی را مبلغان زبان و هویت عربی معاصر - نویسندگان مثیل زکی ارسوزی و آنتوان سعاده - برابر نهاده که هوادار بازگشت به زبان عربی اصیل هستند.<sup>۱</sup> اما آرای این کسان اخیر آمیخته‌ایست از اوهام قوم‌گرایانه‌ی پان عربی مدرن و برداشت‌های ایدئولوژیک درباره‌ی تقدس زبان عربی و قومیت عرب، که سطحی و به لحاظ نظری پرت و مهمل است و به نظرم ارتباطی با مغز سخن سیرافی ندارد. اصل گفتار او محصور بودن منطق در بافت زبان است و فرو کاستن آن به نحو زبانی خاص، که شیرازه‌ی آرای بسیاری از اندیشمندان معاصر - از جمله ویتگنشتاین دوم و هایدگر - نیز هست.

گفتار سیرافی در مقابل قرار دادن وحی تازی و منطق یونانی نشانگر شکافی معنایی در بافت گفتمانی اندیشمندان مسلمان متقدم بود. شکافی که پس از قرن‌ی امام محمد غزالی به شکلی نوآورانه ترمیم‌اش کرد. غزالی به این نکته توجه کرد که منطق محتوای تجربی خاصی به دست نمی‌دهد و بنابراین با همه‌ی نظام‌های معنایی عقلانی سازگار است. بر همین مبنا او فلسفه را از منطق جدا کرد و به همان شدتی که به اولی می‌تاخت و پرسشگری آزادانه و بی‌قید آن را نکوهش می‌کرد، منطق را ستود و در مرکز دستگاه نظری خود حفظش کرد. او در ضمن از سرمشق سیرافی هم پیروی کرد، یعنی در صدد بازتعریف منطق در بافت زبان عربی برآمد و چون خاستگاه حقیقت را وحی - و نه عقل سلیم - می‌دانست، زبان وحی و نه زبان استدلالی مردمان را مبنای تدوین منطق گرفت. به این ترتیب در رساله‌ی «قستاس المستقیم» و کتاب‌های «محک النظر» و «معیار العلم» تا حدودی به رویای سیرافی جامه‌ی تحقق پوشاند و بر مبنای آیات قرآن نوعی منطق صوری استخراج کرد، که از نظر ساختار و پیکربندی با منطق فیلسوفان - که به یونانیان منسوب می‌شد - همسان بود.

---

۱ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۰۱.

سیرافی اما حقیقت نهفته در زبان وحی را فارغ از منطق و جدای از آن می‌دانست. جالب اینجاست که ابوسعید سیرافی با آن که عربی زبان دوم‌اش بوده، چندان بر این زبان تسلط داشته که بر ابوبشر بن متی که سامی‌نژاد و سریانی زبان بوده، به همین خاطر غلبه می‌کند. یعنی فارابی در توجیه شکست خوردن استادش گفته که حریف (سیرافی) به خاطر تسلطش بر زبان عربی بود که در بحث با او دست بالا را پیدا کرد و او را مغلوب ساخت. یعنی حتا در میدان تجربی بحث بین دو نفر هم آنجا که گفتمانی بر دیگری غلبه کرده، تسلط بر نحو و قواعد زبانی شاخص تعیین کننده بوده و نه معیارهای شناختی انتزاعی و ساخت منطقی استدلال دو طرف، و این را فارابی می‌گوید که شاگرد طرفِ هوادار منطق است و پایبند به اعتبار بالاتر منطق و فربه بودن‌اش نسبت به نحو.

با این مقدمه می‌توان به منظومه‌ی شبستری پرداخت، که البته در این سطح به بحث منطق نمی‌پردازد. چون چهارصد سال پس از سیرافی به این بحث وارد شده و نتیجه‌های تثبیت شده در نسل‌های پیشین را بدهی می‌انگارد. به همین خاطر حمله‌اش به منطق، حاشیه‌ای و فرعی است و نقطه‌ی تمرکز سخن‌اش متوجه فلسفه است که منطق، مشتقی و دستور زبانی درون آن قلمداد می‌شده است. او در ادامه‌ی سخنش چالش‌های اصلی موجود بر سر فهم فلسفی محض از هستی را یک به یک بر می‌شمارد:

حکیم فلسفی چون هست حیران      نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان  
از امکان می‌کند اثبات واجب      از این حیران شد اندر ذات واجب

پس نخستین مشکل به دوقطبی ممکن و واجب باز می‌گردد. از آنجا که همه چیز ممکن است و در مسیر شناخت تجربی چیز واجبی به ادراک در نمی‌آید، فیلسوفان ناگزیرند از مفهوم ممکن به واجب جهش کنند و این را با ترندهایی منطقی به انجام می‌رسانند. اما واقعیت آن است که واجب نه به لحاظ عقلانی و منطقی از ممکن استنتاج پذیر است و نه برگه و شاهدهی عینی و تجربی درباره‌اش در میان است. از این رو شبستری تیزبینانه و جسورانه اشاره می‌کند که اثبات واجب بر اساس ممکن (که نظر فیلسوفان دیندار است) و منسوب کردن ذاتی به این واجب فرضی (که دغدغه‌ی متکلمان است) هردو سست و پرایراد است. این سخن او درست است و واجب چیزی جز یک انتزاع نظری و برداشتی ذهنی نیست که مثل عدم و ظلمت و مفاهیمی مشابه عینیتی بیرونی ندارد.

گهی از دور دارد سیر معکوس      گهی اندر تسلسل گشته محبوس  
چو عقلش کرد در هستی تَوَعَّل      فرو پیچید پایش در تسلسل

دومین ایران آن است که پیوند تجربه و منطق در شکل پایه و ساده‌انگارانه‌اش به مفهوم علیت منتهی می‌شود. امروز می‌دانیم که علیت نیز مانند واجب و عدم و مشابه این‌ها تنها برداشتی ذهنی است که عینیتی بیرونی برایش نمی‌توان قایل شد. با این حال تا پیش از قرن بیستم میلادی چارچوب عمومی فهم علمی جهان بر علیت مبتنی بود و کسانی که مانند صوفیان یا استادان ذن آن را انکار کنند، اندک بوده‌اند. به نظر نمی‌رسد که شبستری با اصل مفهوم علیت مشکلی داشته باشد و انگار او نیز مانند دیگران آن را بدیهی می‌انگارد. اما می‌گوید با تحلیل علی نمی‌شود از مخلوق به خالق و از تکثر چیزهای موجود به وحدت آفریننده‌ی وجود پی برد. او به دو ایراد اصلی منطقی نهفته در مفهوم علیت اشاره می‌کند که در آن زمان به خوبی شناخته شده بود.

اگر علیت خطی را بر رخدادهای طبیعی حاکم بدانیم، زنجیره‌ی شکل‌گیری رخدادها به تسلسل و ارتباط ظهور چیزها به دور منتهی می‌شود و این بدان معناست که علیت خطی در مقیاسی کلان توانایی توضیح دادن کارکردها و ساختارهای پدیدار شده در افق تجربه‌مان را ندارد. این دریافت اگر ادامه یابد می‌تواند به طرد علیت خطی و پذیرش نگاهی پویا به پیچیدگی منتهی شود. اما اغلب فیلسوفان و متکلمان برای حفظ تعبیر خداوندِ تشخص یافته و مفهوم خلق که به علیت خطی بند است، از برداشتن این گام سر باز زده‌اند و این ایراد را به شکلی رفع و رجوع کرده‌اند. صوفیان اما این ایراد را لاپوشانی نکرده و در مقابل کوشیده‌اند شکاف‌های آن را با مضمون‌هایی برخاسته از آشکارگی و شهود پر کنند.

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

سومین ایرادی که شبستری مطرح می‌کند، به دوقطبی بودن معنا مربوط می‌شود. این همان است که در دستگاه نظری پیشنهادی‌مان (زُرّوان) با نام «جفت‌های متضاد معنایی» صورت‌بندی شده و با سرواژه‌ی «جم» شناخته می‌شود. چنین می‌نماید که ساختار بازنمایی و شالوده‌ی شناسایی زبان‌مدار و عقلانی- استدلالی هستی، بر جم‌هایی استوار شده باشد که معنا را در بافتی زبانی و نمادین رمزگذاری و پیکربندی می‌کنند. به همین خاطر در افق بازنمایی هر چیزی با ضد خود شناخته می‌شود، چون شناسایی با نام بردن هستنده‌ها گره خورده است و اسم چیزها جفت جفت زاده می‌شوند و می‌میرند.

مضمون جفت‌های متضاد معنایی که در قرن بیستم و در آثار ساختارگرایان اروپایی از نو کشف شد، در ایران زمین از دیرباز مهم بوده و کهن‌ترین صورت‌بندی‌های فلسفی بر اساس آن را در گاهان زرتشت می‌توان یافت. در آنجا آشکارا زرتشت مفاهیمی جفت و ضد خلق کرده که برخی‌شان مثل انگره‌مینو/ سپندمینو (اهریمن/ اسفند) یا اکومن/ وُهومن (بدخواهی/ بهمن) تا به امروز باقی مانده‌اند. زرتشت این کلمات را نزد خود ابداع کرده بود و ساختار دستوری‌شان نشان می‌دهد که با منطق روشن و صریحی به دوقطبی‌ها ارجاع می‌داده و در زبان صورت‌بندی‌شان می‌کرده است.

در قرون میانی هم استفاده‌ی آگاهانه از جفت‌های متضاد معنایی رایج بوده است. نمونه‌ای برجسته از این کاربرد را در «مرتع الصالحین و زادالسالکین» می‌بینیم که کتابی است از قرن ششم هجری، نوشته‌ی برهان‌الدین ابومنصور عثمان بن محمد بن محمد اوزگندی (اوزجندی) عجمی، که در دوران خود به نام قَلج هم شهرت داشته است. این کتاب را نجیب مایل هروی در سال ۱۳۸۳ با وسواس و دقتی شایان تحسین ویرایش و چاپ کرده است، و مقدمه‌ای مشروح و کافی بر آن افزوده که جایگاه متن را در زمینه‌ی ادبیات تصوف ایرانی به خوبی نشان می‌دهد. نویسنده یک صوفی خوارزمی است که در شهر اوزگندِ باستانی، پایتخت کهن خوارزم زندگی می‌کرده، و با آن که برچسبِ عجمی - یعنی ایرانی - را بر خود داشته، و اوزگند نیز تا زمان حمله‌ی تیمور در سه قرن بعد شهری کاملاً ایرانی‌نشین بوده، معلوم نیست چرا از دید مایل هروی ترک پنداشته شده است. مصحح البته به دلیل خود برای این فرض اشاره کرده و لقبِ قَلج را (که به ترکی به معنای شمشیر است) نشانگر ترک بودن وی دانسته است، که با توجه به محدود بودن جمعیت مهاجران ترک در اوزگندِ قرن ششم، و منحصر بودنشان به طبقه‌ی سپاهی و جنگاور، و تصریح لقب عجمی در نام مولف، و فارسی بودن متن کتاب و تاکید مولف بر این که کتاب را فارسی نوشته تا همه آن را بخوانند و بفهمند، به گمانم آشکارا نادرست است.

«مرتع السالکین» به ویژه به دلیل جفت کردنِ به ظاهر آگاهانه‌ی جم‌ها در ساختار بحث جلب توجه می‌کند. پس از خطبه‌ی آغازین کتاب، و در ابتدای کار که ابومنصور اوزگندی به بحث علم می‌پردازد، با این پاره متن روبرو می‌شویم:

«و اما بعد، عقل و نقل گوهند که فرزندان آدم اگرچه لم یزلی نهاند، اما لایزالی‌اند. تغییرات مختلف و حالات متنوع و اطوار متواتر بسی گذشته است بر برایشان پیش از آدم در مقام خاکی، و بعد از آدم در اصلاب و ارحام. و نیز خواهد گذشتن در دنیا از وقت ولادت تا وقت پیری هم بر ظاهر و هم بر باطن. و بعد از مرگ نیز اطوار و تغییرات است بسی. و بعد از این همه تغییرات، ایشان اهل خلوداند. موافقان را خلود در بهشت و مخالفان را خلود در دوزخ... و

به حکم آن که موافقان و مخالفان موافقت و مخالفت به دو چیز کرده‌اند: به قلب و قالب، جزاء ایشان نیز دو آمده است...»<sup>۱</sup>

در همین پاره متن، که نظیرش در این کتاب فراوان است، به روشنی می‌بینیم که نویسنده برای سازماندهی معنا در متن خویش، با چه مهارت و دست و دلبازی چشمگیری از جفت‌های متضاد معنایی استفاده کرده است. در ابتدای کار، جم‌های ظاهر/باطن، لم‌پزلی/لا‌پزلی، ولادت/پیری، خلود/مرگ، بهشت/دوزخ، به عنوان چارچوبی برای طرح عمومیت بحث و فراگیری دعوی مورد استفاده قرار گرفته است، و بعد می‌بینیم که همین جم‌ها به همراه نمونه‌های تازه‌تری به زیبایی قلب/قالب، تمایزهایی ظریفتر و روشنتر را برای تدقیق منظور نویسنده پدید آورده‌اند. شبستری هم در قالبی مشابه از جفت‌های متضاد معنایی بهره می‌برد و به درستی می‌گوید که مفهومی کلان مانند خداوند که همه چیز را شامل شود، در افق بازنمایی جایگاهی ندارد و بی‌معناست. چون باید با ضد خود تعریف شود و ضدی برایش در کار نیست. او همین جا به ایراد نخست باز می‌گردد و می‌گوید ارتباط واجب و ممکن هم مشابه همین است و واجب چون هیچ نشانی از ممکن ندارد، شناختنی نیست. در نهایت هم باز به استعاره‌ی نورشناسانه‌اش باز می‌گردد و شناسایی اصیل را به آشکارگی‌ای تشبیه می‌کند که با تابش نور خورشید حقیقت ممکن می‌شود، و اهل عقل و فلسفه را به کسانی مانند می‌کند که به نوری بسیار خفیف‌تر بسنده کرده‌اند و در دنیایی انباشته از آن نور حقیقت (بیابانی عاری از سایه) در پرتو نور شمع به دنبال خورشید می‌گردند. ایرادهای شبستری بر عقل فلسفی و دانش عقلانی چنان که می‌بینیم بر یک محور اصلی تمرکز یافته و آن ناتوانی این دانش در شناسایی خداوند است. روش‌شناسی عقلانی-استدلالی مفهوم واجب را به دست نمی‌دهد و امکان منسوب کردن ذاتی تشخیص یافته به آن را فراهم نمی‌آورد، به دور و تسلسل می‌انجامد، و در صورتبندی کردن مفهوم خالق ناکارآمد است، چون جفت متضاد معنایی‌ای برایش در بساط ندارد. روشن است که در چنین میدانی از اندیشه‌ورزی، قدم بعدی نقد آن است که شبستری از خود بپرسد اصولاً مفاهیمی مثل واجب و خالق از کجا آمده‌اند و به چه اعتباری دریافت شهودی ناشی از آشکارگی، در زبان به صورت کلماتی با این بار معنایی خاص منعکس شده است. شبستری اما مثل اغلب صوفیان دیگر این قدم نهایی در نقد را بر نمی‌دارد و تصویر اولیه‌ی خود از امر قدسی و بازنمایی‌اش در زبان با کلماتی مثل خدا و خالق و واجب و شبیه این‌ها را بدیهی فرض می‌کند و به دنبال راهی برای توجیه این تصویر اولیه است، هرچند چنان که دیدیم به دشواری این کار نیز آگاه است.



## گفتار پنجم: چهار میدان شناسایی<sup>۱</sup>

انسان یک سیستم پیچیده‌ی خودسازمانده است که در چهار سطح سلسله مراتبی فراز (زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی) زیرسیستمهایی خودمختار با خطراره‌های تکاملی مستقل را پدید می‌آورد. در سطح روانشناختی که «من» در آنجا مستقر است، سه زیرسیستم کارکردی اصلی داریم که عبارتند از شناسنده و انتخابگر و کنشگر. پرسش‌های هروی و پاسخ‌های شبستری تا اینجای کار یکسره به دستگاه شناسنده مربوط می‌شد و دو مسیر پردازشی اصلی آن یعنی عاطفی-هیجانی و عقلانی-منطقی را موضوع بحث قرار می‌داد و بر دو شکل پایه‌ی شناسایی یعنی آشکارگی و بازنمایی تمرکز داشت.

فضای حالت کلی اندیشه‌ی و شناسایی را می‌توان به چهار عرصه‌ی متفاوت تقسیم کرد. یعنی چنین می‌نماید که آدمیان به چهار شیوه‌ی متفاوتی چیزی را می‌شناسند و با چهار روش واگرا اموری را در می‌یابند. این چهار عرصه عبارتند از دانش، فلسفه، دین و عرفان. این چهار بر اساس شیوه‌ی بازنمایی حقیقت و معیار راستی، تجربه‌ی ذهنی شخصی، خروجی‌های رفتاری و قواعد کرداری‌ای که وضع می‌کنند، نهادهای اجتماعی‌ای که بر می‌سازند، و شیوه‌ی رمزگذاری معنا و بهره‌جویی از زبان از هم متمایز می‌شوند.

چهار قلمروی شناسایی که یاد کردیم، ترفندهایی ذهنی هستند که اتصال با زیست‌جهان را ممکن می‌سازند. زیست‌جهان که کل پدیدارهای تجربه‌شدنی برای هر من را در بر می‌گیرد، سه عرصه‌ی وجودی متمایز دارد که عبارتند از من و دیگری و جهان. پیوند من شناسنده با این سه عرصه همان سه قلمروی شناسایی کانتی را به دست می‌دهد. با این تفاوت که در دیدگاه ما ماهیت این اتصال بیشتر هستی‌شناختی است تا شناخت‌شناسانه، و به شیوه‌ی انجام کارها و مدیریت شکل‌هستی داشتن من مربوط می‌شود، تا صرف رمزگذاری حقیقت یا بیان راستی، که مبنای فلسفه‌ورزی اروپاییان از دکارت تا کانت بوده است. یعنی اتصال من با من عرصه‌ای پدیدارشناختی ایجاد می‌کند که می‌توان آن را هنر نامید و فهم زیبایی‌شناختی را به همراه میل

به آفرینش زیبایی و شیوهی رویارویی با زیبایی در بر می‌گیرد. به همین ترتیب ارتباط من با دیگری است که اخلاق را ایجاد می‌کند و این تنها شناسایی قواعد تفکیک امر نیک از بد نیست، که اجرا کردن آن و به جریان انداختن کردار اخلاقی و داوری کردنش را نیز در بر می‌گیرد. ارتباط میان من و جهان که از همه سامان یافته‌تر و ساده‌تر است، دانش را پدید می‌آورد که معیارهای صحت را تعیین می‌کند. پیکربندی فهم در جریان اتصال با زیست‌جهان به ظهور چهار شیوهی متمایز برای فهم می‌انجامد و صورت‌های چهارگانه‌ی شناسایی (فلسفه، علم، عرفان و دین) را پدید می‌آورد. به همان ترتیب که سه عرصه‌ی زیست‌جهان در هم تداخل می‌کنند و سه رده‌ی پدیدارهای هنری و اخلاقی و علمی می‌کوشند تا عرصه‌های دیگر را رمزگذاری و فهم کنند، چهار قلمروی شناسایی که شرحشان گذشت نیز چنین می‌کنند. این چهار قلمرو در فضایی زاده می‌شوند که پیشاپیش توسط این سه رکن زیست‌جهان قالب‌بندی شده و بر اساس تجربه‌ی زیسته شکل و شمایلی پیدا کرده است.

زیست‌جهان امری پویا و سیال است و از زیرسیستم‌هایی تکاملی تشکیل یافته است. به همین ترتیب علم و عرفان و دین و فلسفه نیز سیستم‌های معنایی تکاملی‌ای محسوب می‌شوند که در سطح فرهنگی می‌بالند و رشد می‌کنند و بر لایه‌های دیگر فراز تاثیر می‌گذارند. یعنی این چهار شاخه از شبکه‌هایی درهم تنیده از منش‌ها تشکیل یافته‌اند، و «منش» در دستگاه نظری‌مان عبارت است از واحدهای ساختاری-کارکردی پایه‌ی تشکیل دهنده‌ی لایه‌ی فرهنگ.<sup>۱</sup> هر منش یک سیستم تکاملی تکثیر شونده و حامل معناست که شکلی از بازنمایی یا آشکارگی را در بافتی نمادین تثبیت می‌کند و در رسانه‌های سطح اجتماعی (مثل زبان) انتقالش از مغزی به مغزی را ممکن می‌سازد. تفاوت در اینجاست که زیست‌جهان کل تجربه‌ی زیسته‌ی من را در بر می‌گیرد و بنابراین هنر و اخلاق و دانش در هر چهار لایه‌ی فراز جریان می‌یابند، در حالی که این چهار قلمروی شناسایی تنها در سطح فرهنگی اقامت می‌گزینند. درست به همان شکلی که سه عرصه‌ی زیست‌جهان با هم تداخل می‌کند و دست‌اندازی‌هایی از جنس ترجمه و رمزگذاری و تسلط را بر هم نشان می‌دهند، چهار قلمروی شناسایی نیز چنین می‌نمایند و می‌کوشند اندوخته‌های معنای قلمروهای دیگر را به اندرون خود منتقل سازند و مفهوم‌های بیگانه را به شکلی آشنا رمزگذاری کنند. این دست‌اندازی یک قلمروی شناسایی برای تصاحب معناهای قلمروهای دیگر را «تسخیر» می‌نامم.

---

۱ برای دانستن مدل نظری نگارنده درباره‌ی ساختار و پویایی لایه‌ی فرهنگ بنگرید به کتاب «نظریه‌ی منش‌ها» از مجموعه کتابهای «دیدگاه ژروان».

اگر بخواهیم مسیر تراوش معنا از سطح فرهنگی به سایر لایه‌ها را دنبال کنیم، به هسته‌ای سخت از نگرش‌ها و سرمشق‌های نظری می‌رسیم که اگر منسجم و فراگیر باشد، دست کم چهار رکن هستی‌شناسی، اخلاق، زیبایی‌شناسی و شناخت‌شناسی را شامل می‌شود و این‌ها عرصه‌هایی از شناسایی هستند که به ترتیب بر زیست‌جهان، دیگری، من، و جهان تمرکز یافته‌اند. این سرمشق مرکزی از راه تنظیم کردارها و ساماندهی تعویق «قلبم»<sup>۱</sup> و مدیریت راهبردهای دستیابی به قلبم، نظام‌هایی انضباطی را پدید می‌آورد که در نهایت نظم‌های اجتماعی را پدید آورده و نهادها را شکل می‌دهند. پرسشی که هنگام داوری درباره‌ی قلمرو عرفان باید مطرح کرد آن است که این هسته‌ی مرکزی چه عناصر و ارکانی دارد و به کدام نظام‌های انضباطی و چه ساختی از نهادها می‌انجامد؟

چهار قلمرو شناسایی، یعنی چهار شیوه‌ی صورتبندی ارتباط من با جهان را می‌توان با این شاخص‌ها از هم تفکیک کرد:

**الف:** مبنای بازنمایی حقیقت و شکل صورتبندی راستی گزاره‌ها: علم تجربی بر مبنای ارجاع به تجربه‌ی نظم طبیعت، شهود بر مبنای درونکاوی، دین بر اساس تفسیر متن مقدس و فلسفه با تکیه بر قوانین منطقی و استدلال حقیقت‌ویژه‌ی خود را تولید می‌کنند. به عبارت دیگر مراجع اعتباربخشی به صحت گزاره‌ها عبارت است از عینیت طبیعت برای علم، یقین شهودی برای عرفان، متن مقدس برای دین و منطقی استدلال برای فلسفه.

**ب:** شکل ارتباط با معیارهای شخصی و درونی و قواعد جمعی و اجتماعی: علم و دین شکلی از شناسایی را تولید می‌کنند که جمعی و گروهی است و اعتبار خود را از توافق میان نخبگان اجتماعی به دست می‌آورد. فلسفه و عرفان از این نظر به هم شباهت دارند که در مقابل بر دریافت شخصی و فهم درونی «من» تاکید می‌کنند و آن را بر هنجارهای اجتماعی یا چارچوب‌های مرسوم و مقبول برتر می‌شمارند. تمایز داخلی میان این دوتایی‌ها در آن است که شناسایی هنجارین و گروهی برخاسته از علم با ارجاع به قوانینی گیتیانه، واگرا و غیرشخصی اعتبار می‌یابند، در حالی که در دین قوانین خلقت شالوده‌ی توافق نخبگان را بر می‌سازند که امری والا، مینوی، همگرا و وضع شده توسط خداوندی انسان‌ریخت قلمداد می‌شوند. از سوی دیگر درون‌نگری و فردمداری شناخت‌شناسانه‌ی عرفان و فلسفه هم با هم این تفاوت را دارند

---

۱ در دستگاه نظری ژروان سیستم‌های پیچیده‌ی انسانی چهار سطح سلسله‌مراتبی زیستی/ روانی/ اجتماعی/ فرهنگی (فراز) دارند که در هر یک سیستم خودسازمانده تکاملی‌ای مستقر شده است: بدن/ نظام شخصیتی/ نهاد/ منش (شبنم). هر یک از اینها در مقام سیستمی تکاملی غایت درونی طبیعی‌ای دارند که عبارتند از بقا/ لذت/ قدرت/ معنا (قلبم). بنابراین قلبم سرواژه‌ایست برای غایت‌های طبیعی سیستم‌های پیچیده‌ی انسانی.

که در فلسفه بر یک روند منسجم و مستدل و روشن به نام منطق سوار می‌شود و از نظم زبانی بر می‌خیزد و آن را شرح می‌دهد و بازتولید می‌کند. در حالی که در عرفان این تجربه‌ی شخصی ماهیتی سیال و خیال‌پرورانه و بنابراین رمزی دارد و روند استنتاج مفاهیم در آن معلوم نیست و به همین خاطر زبان طبیعی‌گفتاری-نوشتاری را مبنای نمی‌گیرد و در جریان بیان شدن در قالب‌های زبانی هنجارهای آن را نقض می‌کند و به زبانی شاعرانه یا شطحیاتی ناسازگوار منتهی می‌شود.

پ: جایگیری بر محور عقلانیت-عواطف: علم و فلسفه به خاطر پایبندی به قانون عام و جهانی عقل و برتر شمردن آن بر دریافت‌های درونی و کشش‌های عاطفی و هیجانی به هم شباهت دارند. در حالی که دین و عرفان به خاطر به رسمیت شمردن این کشش‌ها و بهره‌جویی از آن با هم نزدیک هستند و در مقابل ایشان قرار می‌گیرند. کارکرد عقلانیت البته در فلسفه و علم تفاوت دارد چرا که ماده‌ی خام اولی مفاهیم کلی و دومی تجربه‌های عینی هستند، و به یاد داریم که عقلانیت خود به تنهایی محتوا و معنایی ندارد و تنها وابسته به این ورودی‌های خوراک دهنده‌اش معنا پیدا می‌کند.

دین و عرفان هم از این نظر تفاوت دارند که در عرفان این برانگیختگی هیجانی بر مهر و محبت استوار شده و مبنای دگرذیسی شکل هستی من است و همین را آماجی بسنده می‌داند. در حالی که دین بیشتر بر ترس و خشم و آز تاکید می‌کند. یعنی از راه هراساندن مردمان از دوزخ و وعده‌ی بهشت و پلید و ناپاک شمردن نامؤمنان به بسیج پیروان دست می‌یازد و همین ساماندهی جمعی را مهمترین کارکرد عواطف و هیجان‌ها می‌داند. به بیان دیگر عرفان از عواطف و هیجان‌هایی مثبت شروع می‌کند و آن را در «من» مستقر می‌سازد، در حالی که دین بر عواطف و هیجان‌هایی منفی تاکید دارد و آن را همچون حلقه‌ای پایانی برای روند بسیج اجتماعی گروندگان به کار می‌گیرد.

ت: نوع رفتاری که این چهار نوع شناسایی پدید می‌آورند متفاوت است و نظام‌های انضباطی متفاوتی را ایجاد می‌کند. علم به فن‌آوری منتهی می‌شود، در حالی که رفتارهای ناشی از دین به انضباط‌های برونزاد اجتماعی و کردارهای ناشی از عرفان به انضباط‌های درون‌زاد شخصی منتهی می‌شود و فلسفه بیشتر انضباطی در اندیشه و زبان را می‌جوید و حوزه‌های گفتمانی را سامان می‌دهد.

ث: نهادهای اجتماعی برآمده از این چهار شیوه‌ی شناسایی با هم تفاوت دارند. علم نهادهای اقتصادی و صنعتی و آموزشی ایجاد می‌کند، دین پرستگاه‌ها و نهادهای مذهبی‌ای را بر می‌سازد که همواره با سیاست درآمیختگی دارند، فلسفه حلقه‌های به نسبت کوچکی از همفکران را می‌زاید که اغلب در قالب یک مکتب سازمان می‌یابند، از سوی دیگر عرفان در دو

محور در زمانی و همزمانی با تاسیس سلسله‌ها و خانقاه‌ها می‌کوشد ساخت‌هایی نزدیک به خانواده را در ساحتی معنوی بازتولید کند.

**ج:** آماج و غایت این چهار نیز متفاوت است. عرفان با تکیه بر کشف و شهود اخلاقی مبتنی بر مهر را می‌جوید و دستیابی به من‌ای فرارونده و والا را آماج می‌کند. دین با تکیه بر متن مقدس رستگاری‌ای را می‌جوید که قاعده‌مند است و بر اساس چارچوبی سیاسی-حقوقی تنظیم شده است. یعنی ساختاری کیفی-سوداگرانه دارد. علم جویای کارآیی است و با تکیه بر داده‌های حسی و تجربه‌ی رده‌بندی شده و سازمان یافته آن را تاسیس می‌کند. فلسفه از سوی دیگر حقیقت را می‌جوید و با تکیه بر عقلانیت و منطق زبانی بنیادهايش را تراوش می‌کند.

**چ:** زبانی که این چهار به کار می‌گیرند سبک و سیاق و قالب‌هایی متفاوت دارد. زبان علم دقیق و روشن و ریاضی‌وار است و ادعاهایی شفاف و رسیدگی‌پذیر را صورتبندی می‌کند. زبان فلسفه پرسش‌مدار، نکته‌سنج، مستدل، و انتزاعی است. زبان دین قطعی، اجبارآمیز، تا حدودی مبهم، مناسب‌گرا و از نظر عاطفی برانگیزاننده است و با نهادهای مقدس گره خورده است. در مقابل این‌ها زبان عرفانی شاعرانه، رمزگرا، ناسازگون و خیال‌انگیز است و به همین خاطر از سویی هیجان‌انگیز و شورآمیز است و از سوی دیگر همچون کانون مقاومتی در برابر انضباطهای زبانی جلوه می‌کند. آنچه گذشت را می‌توان چنین خلاصه کرد:

شاخص / حوزه	علم	دین	فلسفه	عرفان
راه تولید شناخت	تجربه‌ی تکرارپذیر	فهم متن مقدس	استدلال عقلانی	سلوک و اشراق
مرجع اعتبار	قانون طبیعت	وحی	منطق	شهود
روش‌شناسی	آزمودن تجربی	تفسیر متن	استنتاج	درونکاوی
کردارهای جمعی	فن‌آوری	مناسک	جهان‌بینی عقلانی	اخلاق مهر
نهاد	دانشگاه، کارخانه	معبد، زیارتگاه	مکتب	خانقاه
مبنای تولید حقیقت	توافق جمعی گیتیان	توافق جمعی مینویی	استدلال شخصی	یقین شخصی
عناصر روانی مشروع	عقلانیت جمعی	عواطف جمعی	عقلانیت فردی	عواطف فردی
انضباط	فنی و جمعی	آیینی و جمعی	فکری فردی	اخلاقی فردی
غایت	رفاه و بهبود کارآیی‌ها	رستگاری استعلایی	خردمندی	مهر
زبان	دقیق، فنی، جزءنگر	مبهم، کلی، عاطفی	دقیق، انتزاعی، مستدل	شاعرانه، شورانگیز

چنین می‌نماید که این چهار شیوه از شناسایی مانند آن سه بخش از زیست‌جهان و مشتق‌های پدیدارشناسانه‌شان اموری عام باشند و در تمام دوران‌های تاریخی و در همه‌ی جوامع وجود داشته باشند. هرچند صورت‌بندی و پیکربندی اجتماعی‌شان روند تکامل ویژه‌ی خود را طی کرده و خاستگاه‌های جغرافیایی متفاوت داشته است. یعنی در عین حال که همه‌ی آدمیان به حکم برخورداری‌شان از دستگاه عصبی و شناختی مشابهی به این چهار شیوه‌ی شناسایی دسترسی دارند، هر چهار شیوه‌ی شناسایی را نیز در طول زندگی خویش تجربه می‌کنند و همه‌ی جوامع هم اشکالی از آن‌ها را در شکل نهادین ابراز و صورت‌بندی می‌نمایند. با این همه تبدیل شدن این صورت‌های شناسایی به نهادهای مستقر و پایدار اجتماعی امری دشوار است که تنها در برخی از جوامع و در برش‌های تاریخی خاصی تحقق یافته است.

قدیمی‌ترین شکل نهادینه شدن این چهار حوزه را در ایران‌زمین می‌بینیم که کهنترین تمدن پیوسته‌ی کره‌ی زمین محسوب می‌شود. فلسفه در اواخر هزاره‌ی دوم پیش از میلاد با آثار زرتشت به نهادی پایدار تبدیل شد و این همزمان با دگردیسی مفهوم دین نیز بود و گذار از مناسک واگرایی جمعی قدیمی به دین یکتاپرست منسجم و زبان‌مدار را رقم زد. دین تجربی چند قرن دیرتر در سپیده‌دم شکل‌گیری نخستین دولت فراگیر ایرانی در قرن ششم پ.م به نهادی مستقل تبدیل شد و عرفان که ریشه‌هایش در خرد زرتشتی وجود داشت، احتمالاً دیرتر و در اواخر عصر اشکانی و ابتدای دوران ساسانی به نهادی پایدار تبدیل شده باشد و این با تکامل حلقه‌های مهرپرستانه در ایران و روم همزمان بود. باید به این نکته توجه داشت که تجربه‌ی عرفانی مانند سه عرصه‌ی دیگر شناسایی بخشی از اندوخته‌ی روانی همه‌ی مردمان است و امری در دسترس همه‌ی مغزهای سالم محسوب می‌شود. اما این بدان معنا نیست که عرفان در همه‌ی جوامع به صورت نهادی مستقل بالیده و از بقیه‌ی نهادها تفکیک شده باشد. در واقع چنین می‌نماید که میان این چهار عرصه عرفان و فلسفه که سوبه‌ای شخصی و فردی دارند و صورت‌بندی‌های جمعی و قواعد اجتماعی را نفی یا نقد می‌کنند، دیرتر و دشوارتر تکامل یافته و حالتی نهادی به خود گرفته باشد. چنان‌که در نوشتارهای دیگری نشان داده‌ام،<sup>۱</sup> هردوی این سوبه‌های شناسایی برای نخستین بار در ایران‌زمین ساخت نهادی پیدا کردند و صورت‌بندی‌های نهادین غالب‌شان در جوامع دیگر یکسره از ایران‌زمین وام‌گیری شده است. نکته‌ی دیگری که گوشزد کردن‌اش ضرورت دارد، آن است که در ایران‌زمین برخلاف تصور مرسوم

۱ در این مورد بنگرید به کتابهای مجموعه‌ی «تاریخ خرد»: (۱) زند گاهان، (۲) تاریخ خرد ابونی، (۳) افلاطون:

واسازی افسانه‌ای فلسفی، (۴) خرد بودایی، (۵) زند و برگردان دائو ده جینگ، (۶) بازخوانی ارسطو

شرق‌شناسانه- عقلانیت و علم تجربی همیشه رکنی مهم و معیاری مرکزی قلمداد می‌شده و چارچوب‌های نظری گوناگون -حتا برداشت‌های متافیزیکی و دینی- خود را با آن سازگار ساخته و از استخوان‌بندی مفهومی‌اش برای رمزگذاری خویش استفاده می‌کرده‌اند. یک نمونه‌ی جالب توجه از سیطره‌ی روش علمی در فضاهای گوناگون و دقت روش‌شناسانه‌اش را می‌توان با مقایسه‌ی دو رساله در علم پزشکی دریافت که در قرن سوم هجری نگاشته شده‌اند. یکی از این دو «رساله‌ی هارونیه» است که مسیح عیسی بن حکم دمشقی نویسنده‌ی کتاب‌های «کنش کبیر» و «منافع الحیوان» است. مسیح دمشقی در سال‌های آغازین قرن دوم هجری خورشیدی به درخواست هارون الرشید رساله‌ای در پزشکی نوشت به اسم «کافیه» که به خاطر انتساب به سفارش‌دهنده‌اش بیشتر با اسم «هارونیه» شهرت دارد. او در پایان این رساله روش‌شناسی کارش را چنین شرح می‌دهد: «هذا ما بلغت تجربته، و اخترته، و وقتت علی اکثره و ما لم أخطر به، أخذته عن الثقات من أهل الدین و الورع»<sup>۱</sup>. یعنی روشن است که او دانش پزشکی‌اش را بر این اساس فرا گرفته است:

(۱) تجربه‌ی شخصی؛

(۲) آزمون و محک زدن درستی و نادرستی‌اش؛

(۳) تأمل و مکث و تردید درباره‌ی بیشترشان؛

(۴) و آموختن از افراد قابل اعتماد پارسا.

هادی نصیری در رساله‌ای که درباره‌ی صحت انتساب «رساله‌ی ذهبیه» به امام رضا نوشته<sup>۲</sup>، این عبارت را با متن مشابهی در ذهبیه برابر نهاده است. «رساله‌ی ذهبیه» به این خاطر چنین نام گرفته که می‌گویند به دستور مأمون آن را با آب زر کتابت کرده بودند. علامه مجلسی در جلد ۵۹ بحارالانوار گزارشی را از محمد بن جمهور نقل کرده که بر مبنای آن در مجلسی علمی که در نیشابور در حضور مأمون برگزار شد، دانشمندان و پزشکانی مانند یوحنا بن ماسویه، جبرئیل بن بختیشوع، و صالح بن بهله هندی حضور داشتند و امام رضا نیز در آن جلسه حاضر بود. بحثی شدید در آن مجلس در گرفت و مأمون نظر امام رضا را جویا شد که سکوت کرده بود. امام رضا در پاسخ اشاره‌ای کرد به این که آنچه در پزشکی می‌داند را چگونه فرا گرفته است. بر اساس این روایت بعدتر مأمون زمانی که در بلخ بود نامه‌ای به امام رضا نوشت و از او خواست برداشت خود درباره‌ی پزشکی و پیشگیری از بیماری‌ها را بنویسد و او نیز چنین کرد و به این

---

۱ دمشقی، ۱۳۸۸: ۴۶۲.

۲ این رساله در تارنمای «مزاج» انتشار یافته است.

ترتیب «رساله‌ی ذهبیه» نگاشته شد. روایت مورد نظرمان البته مشکوک است و این رساله که شالوده‌اش طب قدیم یونانی است، به احتمال زیاد حاصل قلم یکی از دانشمندان منطقه‌ی آسورستان است که بعدتر به امام رضا منسوب شده است. با این حال نکته‌ی مهم آنجاست که امام رضا که شخصیتی دینی و مرجع مذهبی شیعیان است، در ابتدای آن روش‌شناسی خود را شرح می‌دهد و این تقریبا همتاست با آنچه در «هارونیه» خواندیم: «عندی من ذلک ما جرّبته، و عرفتُ صحته بالخبر، و مرور الیّام، مع ما وقفنی علیه من مزی من السلف، ممّا ال یسع الإنسان جهله و ال یعذر فی ترکه، فأنا أجمع ذلک مع ما یقاربه ممّا یحتاج إلی معرفته».<sup>۱</sup> این عبارت هم بیان دیگری - و مفصل‌تری - از همان است که مسیح دمشقی یک نسل پیشتر نوشته بود.

امام رضا می‌گوید دانش خود را در این زمینه از راه

(۱) آزمایش تجربی،

(۲) آزمودن عملی درستی یا نادرستی،

(۳) محک زدن در گذر روزگار،

(۴) و آموختن از دانشمندان پیشین به دست آورده است.

یعنی روشن است که یک روش‌شناسی یکپارچه و روشن در قرن سوم هجری در سراسر ایران‌زمین (از دمشق تا بلخ و نیشابور) وجود داشته که از نظر معیارهای صدق و ارزیابی با دانش تجربی امروزمین همسان بوده و در ضمن بین کسانی که مرجعیت علمی یا دینی داشته‌اند و در زمینه‌ای مشترک سخن می‌گفته‌اند هم یکسان بوده است.



## گفتار ششم: پیدا، پنهان و آشکاره

حال که چارچوب دستگاه نظری زروان درباره‌ی خوشه‌بندی فهم را دریافتیم و مرزبندی میان این چهار حریم روشن شد، می‌توانیم به متن «گلشن راز» بازگردیم و شیوه‌ی استدلال آن را بازبینی کنیم. اگر سه نقد شبستری بر عقل و منطق را بپذیریم، و قبول کنیم که راهبرد بازنمایی برای شناسایی خداوند و امر قدسی بسنده نیست، این پرسش پیش می‌آید که روش جایگزین پیشنهادی کدام است؟ آشکار است که تنها راهی که با طرد منطق استدلالی و عینیت تجربی باقی می‌ماند، آشکارگی است و رویارویی عاطفی-هیجانی با زیست‌جهان. اما پرسش اینجاست که چگونه با این شیوه می‌توان به حقیقتی والاتر از حقایق علمی دست یافت؟ شبستری پیش از ورود به این بحث، بر نکته‌ای روش‌شناسانه درباره‌ی ادراک چیزها تاکید می‌کند:

اگر خورشید بر یک حال بودی      شعاع او به یک منوال بودی  
ندانستی کسی کاین پرتو اوست      نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

یعنی شناسایی تنها به امور پویا و دگرگون شونده دسترسی دارد و اگر چیزی یکسره ایستا و به شکلی مطلق پایدار باشد، قلاب دستگاه ادراک به آن گیر نمی‌کند. باز نویسنده اینجا از استعاره‌ای بهره جسته و حقیقت را به نوری تشبیه کرده و گفته که حقیقت خورشید با فراز و فرود رفتن و طلوع و غروبش شناختنی می‌شود و اگر همیشه خورشید در میانه‌ی آسمان بود و نورش هیچ تغییری نمی‌کرد، ذهن به ارتباط میان نور و خورشید پی نمی‌برد، یعنی مغز (منبع نور) و پوست (نور) را از هم تفکیک نمی‌کرد. غروب خورشید و همزمان خاموش شدن چراغ آفتاب است که پیوند میان این دو را نمایان می‌سازد. شبستری در اینجا بی آن که خود بخواهد (یا احتمالاً حتا بداند) بار دیگر به سرمشق کلامی قدیمی‌ای که بدان تاخته بود بازگشته و از همان بهره می‌گیرد. تمایز میان مغز و پوست که در بیت دوم آمده، به ارتباط علت و معلول

اشاره می‌کند. خورشید به مغز و نورش به پوست شبیه است و اگر افول همزمان این دو نبود، به ارتباط علی میان‌شان پی نمی‌بردیم.

جهان جمله فروغ نور حق دان      حق اندر وی ز پیدایی است پنهان  
 شبستری همین استعاره را - که علیت خطی را به شکل خطرناکی در خود پنهان کرده- تعمیم می‌دهد و می‌گوید «جهان جمله فروغ نور حق دان»، یعنی که گویی حقیقت جهان که به نور می‌ماند، نتیجه و پیامد و مخلوقِ علتی غایی است که خداوند-خورشید باشد. البته می‌توان اینجا به او ایراد گرفت و گفت که این تصورِ صدور چیزی از چیزی (مثلا نوری از خورشیدی) در اصل صورت‌بندی مجددی از همان علیت است که تنها به لحاظ هستی‌شناسانه به اصلاحاتی آراسته شده، اما همچنان مشکل اصلی علیت یعنی توالی زمانی بر محوری خطی را حفظ کرده و به همین خاطر با همان عوارض یعنی تسلسل و دور همچنان دست به گریبان است. اما جدای از این رخنه‌ی منطقی علم کلام در نگرش صوفیانه‌ی شبستری، مصراع بعدی‌ای که می‌گوید اهمیت دارد: «حق اندر وی ز پیدایی است پنهان». او در اینجا مضمونی عمیق و مهم را به کوتاهی با ایجازی شگفت‌انگیز بیان می‌کند و این تا حدودی نقص منطقی مصراع پیشین را جبران می‌کند. جهان یکسره تجلی حق است و حق چندان مطلق و بی‌دگرگونی در سراسر آن حضور دارد، که به چشم نمی‌آید. این نکته هم جای توجه دارد که شبستری مانند بیشتر فیلسوفان و عارفان دیگر هنگام اشاره به کلیت هستی اغلب از واژگانی فنی و دقیق بهره می‌برد و عبارتهایی که خداوندی تشخیص یافته و انسان ریخت را توصیف کنند را طرد می‌کند. مثلا در اینجا نمی‌گوید خدا در همه‌ی جهان پیدایی یافته، و به «حق» اشاره می‌کند. یعنی گویی وقتی از افق بازنمایی زبانی به ساحت آشکارگی شهودی گذر می‌کنیم، آن تصور پیشین از خداوندی انسان ریخت که مثل شاهی بر اورنگی نشسته و مردمان بندگان و رعیت‌اش قلمداد می‌شوند از صحنه رخت بر می‌بندد و به جایش مضمونی هستی‌شناسانه و کلان داریم که همچنان نمودی از امر قدسی هست، اما دیگر از تصویرهای ساده‌انگارانه‌ی انسان‌مدارانه عاری شده و با مفاهیمی خنثا مثل نور و حق و مشابه این‌ها برچسب می‌خورد.

چو نور حق ندارد نقل و تحویل      نیاید اندر او تغییر و تبدیل  
 تو پنداری جهان خود هست قائم      به ذات خویشتن پیوسته دائم

هستی وقتی در یکپارچگی و وحدت خود به این شکل دریافت شود، به نوری فراگیر و زوال ناپذیر شباهت پیدا می‌کند که همتاست با حقیقت مطلق یا حق. این تصویر از هستی و هستندگان یکسره با برداشت شریعت‌مدار اهل ظاهر تفاوت دارد و تقریبا می‌شود گفت که آن

حق ای که اینجا مورد نظر است، اصلی هستی‌شناسانه است و نه خالقی هدفمند و عبادت‌خواه بدان شکلی که در مذاهب معرفی شده است.

این حق سرچشمه‌ی نوری است که نه جابه‌جا می‌شود و نه دگرگونی (تحول/تحویل) پیدا می‌کند، از این رو نسبت به کردارهای مردمان بی‌اعتناست و تغییر و تبدیلی در آن راه نمی‌یابد. چنین اصل بنیادین هستی‌شناسانه‌ای از دید شبستری زیربنای وجودی جهان را بر می‌سازد. جهان به خاطر دوام و ایستایی همیشگی این اصل، پایدار و ثابت به نظر می‌رسد و گویی که خودبنیاد است، اما در اصل با تکیه به چنین وحدت هستی‌شناسانه‌ایست که بر پای ایستاده است.

کسی کو عقل دوراندیش دارد      بسی سرگشتگی در پیش دارد  
ز دوراندیشی عقل فضولی      یکی شد فلسفی دیگر حلولی

شبستری پس از این اشاره‌ی هستی‌شناسانه، باز به نقد عقل جزءنگر باز می‌گردد. عبارتی که به کار می‌گیرد خیلی جالب توجه است و برخی از آرای میشل فوکو را به یاد می‌آورد. می‌گوید که عقل، «دوراندیش» است، یعنی زنجیره‌ی ارتباطها و پیوندها (به ویژه توالی‌های علی) را تا دوردستها ادامه می‌دهد و دنبال می‌کند. همین هم مایه‌ی سرگشتگی‌اش می‌شود. میشل فوکو هم در مصاحبه‌ای می‌گوید که با تقابل میان ژرف‌ساخت و روساخت و این اندیشه که چیزها یک سطح نمایان فریبده و یک عمق مهم و اصیل دارند، مخالف است. آنچه فوکو نقد می‌کند کمابیش همان است که مورد نظر شبستری است. عقلانیت زبان‌مدار به سادگی لمس وجود را به بازی با کلماتی فرو می‌کاهد، که صورت‌های متفاوت وجودی را توصیف می‌کنند.

این زنجیره‌ی طولانی از بازی‌های مفهومی همان است که به «دوراندیشی» تعبیر شده است. بر خلاف طنین روزمره‌ی این مفهوم، که مثبت است و نماد خردمندی و حزم، شبستری این دوراندیشی را در هنگام رویارویی با طبیعت ناکارآمد می‌داند و اشتباه‌آمیز. چارچوب‌های فلسفی یا برداشت‌های دینی‌ای که به حلول امر قدسی انسان‌ریخت در پیکر انسانی باور دارند، از دید او نمودهایی از این خطاها هستند.

خرد را نیست تاب نور آن روی      برو از بهر او چشم دگر جوی  
حمله‌ی شبستری به عقل دوراندیش چندان تند است که حتا کلمه‌ی ستوده‌ی خرد را هم به کار می‌گیرد و می‌گوید این نیروی ارجمند نیز تاب دیدن نور هستی را ندارد.  
بعد از آن فهرستی از خطاها را می‌آورد که این بار از عقل ناشی نمی‌شوند، بلکه از دوراندیشی عقل و احتیاط در برخورد با هستی بر می‌خیزند. با مرور این سیاهه روشن می‌شود که شبستری در اصل مشغول حمله به جلوه‌های متفاوت ایمان است، و نه عقل یا خرد:

دو چشم فلسفی چون بود احول  
 ز وحدت دیدن حق شد معطل  
 فیلسوفان توانایی دیدن یگانگی هستی را ندارند، چون در چارچوب جفت‌های متضاد  
 معنایی و دوتایی‌ها به همه چیز می‌نگرند و از این رو به فردی لوچ با چشمانی احوال شبیه‌اند که  
 همه چیزهای یکتا را دوتا می‌بیند.

ز نابینایی آمد راه تشبیه  
 ز یک چشمی است ادراکات تنزیه  
 از سوی دیگر آنان که خداوند را به چیزهایی انسانی تشبیه می‌کنند و او را به پادشاهی یا  
 قاضی‌ای یا سازنده و معماری همانند می‌شمارند، اصل قضیه را در نیافته‌اند و از سر نابینایی  
 سخن می‌گویند. ایشان متعصبان مذهبی اهل ظاهر هستند که تصویری ساده‌انگارانه از حق  
 دارند و بینایی‌شان هم از فیلسوفان لوچ فروپایه‌تر است، و هم از کسانی که فقط صفات سلبی  
 برای خداوند در نظر می‌گیرند، و از تشبیه او خودداری می‌کنند. شبستری در این بیت به این  
 پرسش مهم یزدان‌شناسانه اشاره می‌کند که می‌شود خداوند را با صفات شناخت یا نه؟ نگرش  
 مرسوم دینی به این پرسش پاسخی مثبت می‌دهد و به این ترتیب مفهوم اسماء الهی شکل  
 می‌گیرد. از رام‌پشت که کهنترین متن در این زمینه است و فهرست صفات ایزد باد یعنی وای را  
 بر می‌شمارد، تا هرمزدیشت که رونوشتی زرتشتی و فلسفی شده از آن است، تا لوح هفتم  
 اسطوره‌ی آفرینش میانرودانی یعنی انومالیش که صفات مردوک را بر می‌شمارد، همگی فرض  
 را بر این می‌گذارند که «خداوند/ خالق» به چیزی شبیه است و با تشبیه می‌توان شناسایی‌ای از  
 او پیدا کرد. این پیش‌فرض پیکره‌ی اصلی همه‌ی ادیان را بر می‌سازد. مهم نیست که مردمان  
 خداوندشان را همچون بودایی نشسته بر نیلوفر تصور کنند، یا شهیدی مصلوب و شکنجه شده،  
 یا پادشاهی شبیه به شاهنشاهان ساسانی که بر عرش بر اورنگی برنشته و دفتر و دیوانی دارد.  
 در هر حال حقیقت مطلق به چیزی انسانی تشبیه شده است، که دیگر حقیقت مطلق نیست.  
 شبستری در این حوزه تا حدودی دنباله‌روی عارفان و متکلمان معاصر است که هفت صفت  
 اصلی را برای خداوند قایل بودند: حی، عالم، مرید (اراده‌مند)، قادر، متکلم، کریم و عادل.<sup>۱</sup> جالب  
 آن که هر هفت‌تای این‌ها صفات‌های انسانی هم هستند. یعنی از هشت ویژگی نفسانی گاهانی تا  
 هفت صفت الهی قرآنی آنچه طی بیش از دو هزار سال ثابت مانده، هم‌سرشت بودن انسان و  
 خداوند و اشتراک صفات بنیادین‌شان است.

یکی از نقاط تنش در متن «گلشن راز» اینجاست که شبستری هر چند تشبیه را در شکل  
 مرسوم و مذهبی‌اش مردود می‌داند، اما خود ناگزیر است برای بیان نظر خویش به تشبیه تکیه

کند. متن «گلشن راز» ۲۷۲ تشبیه دارد و این بدان معناست که بیش از یک چهارم بیت‌ها به صنعت تشبیه آراسته شده‌اند،<sup>۱</sup> و اغلب این‌ها خداوند/ حق را توصیف می‌کنند. به همین خاطر ترکیب‌بندی زیبایی‌شناسانه‌ی اثر و لایه‌بندی شاعرانه‌ی متن جای توجه دارد. هرچند بلاغت ادبی هدف و موضوع شبستری نبوده و منظومه‌اش هم بیشتر متنی تعلیمی و معنامدار است، نه شاعرانه که بخواید در قید رعایت قواعد زیبایی‌شناسانه باشد. در «گلشن راز» تقریباً همه‌ی تشبیه‌ها از نوع محسوس به محسوس یا معقول به محسوس است<sup>۲</sup> و این شاخصی است که آموزشی بودن متن و تاکید بر مفهوم‌سازی‌های شفاف و روشن را نشان می‌دهد.

بنابراین شبستری تشبیه در مقام ابزاری تعلیمی و فنی بلاغی را می‌پذیرد و به کار می‌گیرد. اما جدی گرفتن‌اش هنگام توصیف هستی را ناشی از ساده‌لوحی می‌بیند. او بر همین مبنا اهل تشبیه - یعنی توده‌ی مومنان مذهبی - را نابینا می‌داند. در مقابل ایشان اهل تنزیه قرار داشتند که به خطای روش‌شناسانه‌ی تشبیه آگاه بودند، اما به هر صورت راهی برای توصیف حق می‌جستند و در نتیجه با خلع کردن حق از صفات یعنی نسبت دادن ویژگی‌های سلبی و عدمی کوشیدند تا تصویری از آن به دست دهند. شبستری ایشان را هم نکوهش می‌کند، اما ملایمتر، و می‌گوید بینا هستند، ولی تنها با یک چشم می‌بینند. فیلسوفان در این میان می‌کوشند حق را به جای «توصیف»، تعریف کنند و این کاری است که به ضرورت با استفاده از جفت‌های متضاد معنایی ممکن می‌شود. به همین خاطر شبستری ایشان را لوچ و دوبین دانسته است.

تناسخ زان سبب کفر است و باطل	که آن از تنگ چشمی گشت حاصل
چو اکمه بی‌نصیب از هر کمال است	کسی کاو را طریق اعتزال است
رمد دارد دو چشم اهل ظاهر	که از ظاهر نبیند جز مظاهر
کلامی کو ندارد ذوق توحید	به تاریکی در است از غیم تقلید

شبستری همین زنجیره از تصاویر را ادامه می‌دهد و نگرش‌های رایج دیگر را هم به اختلال‌های بینایی گوناگون تشبیه می‌کند. آن کسی که اهل تناسخ است، دامنه‌ی بینایی گسترده‌ای ندارد و تنها چیزهایی خاص را به صورت لوله تفنگی می‌بیند. به همین خاطر توالی جان‌ها را به جایگزینی ارواح حمل می‌کند. آن کسی که به اراده‌ی آزاد انسانی باور دارد و با نگرش معتزلی نزدیکی دارد، کور مادرزاد (اکمه) است و هیچ راهی به حقیقت ندارد. آن که اهل ظاهر است و برداشتی ساده‌لوحانه و عامیانه از دین دارد، همچون کسی است که چشمش

۱ مرادی و سیف، ۱۳۹۴: ۳۳۷-۳۵۷.

۲ مرادی و سیف، ۱۳۹۴: ۳۴۳.

کورک زده باشد. متکلمان که توحید را با تعریف‌های فلسفی و کلمات در می‌یابند و نه با ادراک حسی و چشیدن (ذوق)، همچون کسانی هستند که در تاریکی گرفتار آمده‌اند و جنس این تاریکی تقلید است. حسینی هروی در «کنزالرموز» می‌گوید:

هر چه گفتم گرچه در تقلید ماست      وحدت او برتر از توحید ماست<sup>۱</sup>

شبستری هم تقلید را در همین معنا به کار می‌برد و این مفهوم را تا حدودی به معنای افلاطونی (میمیسس) به معنای رونوشت‌گیری از حقیقت مطلق و فرسوده کردن‌اش در باسمه‌های ساختگی تعبیر می‌کند. باید توجه داشت که توحید با وحدت تفاوت دارد و این تمایز مهمی است که اغلب در تفسیرهای جدید و شرق‌شناسانه از عرفان ایرانی نادیده انگاشته شده است. وحدت مفهومی هستی‌شناسانه است و به همگرایی روندها و هم‌سرشتی چیزها و یکپارچگی و مرکزدار بودن جهان اشاره می‌کند، در حالی که توحید مضمونی یزدان‌شناسانه است و به یگانگی خداوند و تمرکز آیین‌های پرستش بر او تاکید دارد. در نتیجه سخن شبستری آن است که همه‌ی توصیف‌هایی که از حق در دست داریم، در اصل بازتاب‌هایی از اختلال‌های بینایی در گویندگان است، و ارتباطی با خود حق ندارد. جالب آن که در میان همه‌ی این گروه‌ها، تندترین نظر را درباره‌ی معتزله دارد که اتفاقاً جریان اصلی اندیشه‌ی ایرانی درباره‌ی امر قدسی هستند. یعنی همان مسیری که ادامه‌ی مستقیم الاهیات زرتشتی است و نیای مستقیم برداشت‌های اسماعیلی و شیعی هم محسوب می‌شود. در این نگرش اراده‌ی خداوند و اراده‌ی انسان موازی و همسنگ هستند و انسان به خاطر برخوردار بودن از حق انتخاب سرشتی همسان با خداوند دارد. معتزله در عین حال اهل تنزیه بودند و نه تشبیه، و با متکلمان اشعری و اهل ظاهر ستیزه‌ی سختی داشتند. شبستری آشکارا با معتزله بیش از دیگران درگیر است و چنان که خواهیم دید یک دلیلش آن است که گویی در پس لحن تند و پرخاشگرش، خود را ناگزیر می‌بیند که نقدهایشان را بپذیرد و برخی از موضع‌گیری‌هایشان را مراعات کند.

در او هرچ آن بگفتند از کم و بیش      نشانی داده‌اند از دیده‌ی خویش  
منزه ذاتش از چند و چه و چو      «تعالی شانہ عما یقولون»

در نهایت شبستری می‌گوید ذات امر قدسی از پرسش‌های پایه‌ی چند و چه و چون یعنی کمیت و ماهیت و کیفیت فارغ است و با این پرسش‌ها نمی‌توان آن را شناسایی کرد. جالب است که این دقیقاً نگرش اهل تنزیه، یعنی معتزله است که تا دمی پیش مشغول نکوهش‌شان بود.

## گفتار هفتم: پرسش از موضوع اندیشه

شبستری بخش ششم «گلشن راز» را به یک بیت هروی اختصاص داده، با دو پرسش:

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

این بیت در واقع واپسین بند از رده‌ی پرسش‌های شناخت‌شناسانه را به دست می‌دهد و نقطه‌ایست که آن را با پرسش‌های بعدی که عملیاتی و اخلاقی هستند، چفت و بست می‌کند. این یادآوری سودمند است که آن پرسش را چنین صورتبندی کردیم:

### ۱-ث) چرا برخی از اشکال تفکر را عبادت و برخی را گناه دانسته‌اند؟

در پاسخ به این پرسش است که مرزبندی معرفتی میان عرفان و فلسفه روشن می‌شود. در فلسفه و دامنه‌ای از عرفان که با اندیشه‌ی فلسفی پیوند دارد، هیچ پرسشی تابو نیست و خط قرمزی برای طرح پرسش وجود ندارد. هروی در مصراع نخست از کاربست اندیشه پرسش می‌کند و تفکر سودمند و کارگشا برای یافتن راه را سراغ می‌گیرد. اما در مصراع دوم به مرزبندی دینی‌ای اشاره می‌کند که بر اساس آن برخی از شکل‌های تفکر عبادت و برخی دیگر گناه قلمداد می‌شوند.

شاید اگر به جای شبستری اندیشمندی جسور مثل حلاج و ابن سینا و سهروردی را می‌داشتیم، پاسخ این بیت را در همان چارچوب زرتشتی باستانی می‌داد و تاکید می‌کرد که اندیشیدن در هر شکلی نیک است و هر شکلی از مهار و منع تفکر، شر. چرا که تمایز اصلی اهریمن و اهورامزدا همین است که هورمزد اندیشنده و داناست و اهریمن نادان و تهی از اندیشه. بنابراین اندیشه در تمام صورت‌های مقدس و نیک است و مهار اندیشه و جلوگیری از مسیر تفکر در هر شکلی اهریمنی است و پلید. چنین موضعی را بسیاری از اندیشمندان بزرگ معاصر شبستری و پیشینیان و پسینیان او گرفته‌اند. اما خودش بیشتر با جریانی هم‌آواست که در بافتی مذهبی و پایبند به اصول موضوعه‌ای ایمانی به اندیشه می‌نگرد. به همین خاطر است که می‌گوید:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است این بیت در واقع بازگویی این حدیث است که «تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذات الله»<sup>۱</sup> یعنی پرسش از کردارهای خداوند و ابزارهای عمل او مجاز است، اما نباید درباره‌ی سرشت وی اندیشید. این منع اندیشیدن، دومین نقطه‌ایست که شبستری در چارچوب نظری‌اش، مبانی خود را نفی می‌کند. هستی‌شناسی مبتنی بر نور و ظلمت در شالوده‌اش شکلی از نقشه‌برداری جهان است که نور را با شناسایی و این دو را با وجود یکی می‌گیرد. به این ترتیب شناخت و اندیشه را به مرتبه‌ی رکنی متافیزیکی و عاملی بنیادین در فرایند آفرینش قلمداد می‌کند. این نگرش در ضمن به کنش فعال و خودبنیاد من‌ها برای سلوک و دستیابی به این نور باور دارد. یعنی هستی‌شناسی متکی بر نورمداری که از زرتشت تا مانی و از آنجا تا سهروردی تداوم داشته، دو قضیه‌ی تقدس اندیشه و اراده‌ی آزاد انسانی را در بنیاد خویش حمل می‌کند. پیشتر دیدیم که شبستری به معتزله سخت تاخته بود و به زودی خواهیم دید که دلیل این مخالفت‌اش تاکید ایشان بر اراده‌ی آزاد است. در اینجا او به دومین رکن نیز حمله می‌کند، که همانا آزادی اندیشه و تقدس تفکر است. یعنی در دو گام پیاپی هردو بنیان نظری هستی‌شناسی خویش را ویران می‌کند، انگار بی آن که در این مورد آگاهی و توجهی داشته باشد.

کسانی که اصالت اندیشه را نفی می‌کنند و همچون ابزاری بدان می‌نگرند و برای آن حد و مرزی قابل می‌شوند، اغلب از یکی از دو مسیر شریعت‌مدار یا معرفت‌شناسانه به اندیشه حمله می‌کنند. رویکرد شریعت‌مدارانه به گزاره‌هایی دینی تاکید دارد که نااندیشیدن در زمینه‌هایی را سفارش کرده، یا اندیشیدن را منع کرده است. صورت کلامی همین موضع آن است که پرسش از برخی از چیزها ممکن است به پاسخ‌هایی نامطلوب بینجامد و در نتیجه گمراهی و گناه به بار آورد. این ایده که گمراهی می‌تواند از اندیشیدن برخیزد، خود پیش‌داستی متافیزیکی و غیربدیهی است. چون بنا به تعریف جهل و گمراهی با اندیشیدن درمان می‌شوند، و در غیاب تفکر ریشه دارند. بنابراین این تصور که شکلی از تفکر می‌تواند زاینده‌ی گمراهی و غفلت باشد، هرچند فراوان تکرار شده و نزد برخی بدیهی جلوه می‌کند، اما خودناسازگار است و ناپذیرفتنی. به همین خاطر قید نهادن بر اندیشه را هرگز فیلسوفان و عارفان آزاداندیش نپذیرفتند و قبول این محدودیت‌های شرعی بر مسیرهای فکر کردن در دایره‌ی متشرعان و زاهدان محصور ماند.

جبهه‌ی دومی هم البته برای حمله به آزادی اندیشه وجود داشته و آن به رویکردی معرفت‌شناسانه باز می‌گردد که بیشتر هم مورد توجه و علاقه‌ی صوفیان بوده است. بر مبنای



این موضع، روش عقلی و بنابراین کلیت اندیشه برای دستیابی به ادراکی روشن درباره‌ی خداوند نارس و ناقص است و از این رو بسنده کردن به آن کاری نادرست است. در این نگرش هم گمراهی است که تهدید اصلی قلمداد می‌شود، اما پافشاری بر نص و نگرانی از گناه کمتر از رویکرد شریعت‌مدارانه نمایان است. در مقابل این جبهه‌ی نااندیشیدن، جبهه‌ی اندیشیدن را داریم که خاستگاهی مغانه دارد و تنه‌ی اصلی آرای بزرگان و نامداران تاریخ تمدن ایرانی را در بر می‌گیرد. هم فیلسوفان و حکیمانی که دستگاه فکری منظم و موضعی فنی و تخصصی درباره‌ی اندیشه داشتند، و هم عارفان آزاداندیش و اندیشمندانی که خود را رند و قلندر می‌دانستند، در این صف قرار می‌گیرند. بر اساس نگرش این گروه، اصولاً ادراکی خارج از میدان اندیشه در کار نیست و شهود و اشراق و شبیه این‌ها هم بخشی از دامنه‌ی اندیشه و تفکر است. این نگرش در سهروردی به اوج خود می‌رسد، در «منطق الاشراق»، که شهود را هم صاحب منطقی می‌داند و به صورت‌بندی و تدوین آن همت می‌گمارد. در این جبهه گمراهی همواره با شکلی از نیندیشیدن یا کم‌اندیشیدن پیوند خورده و بنابراین هرگز پیگیری پرسش‌ها و استواری در اندیشه به گمراهی منتهی نمی‌شود. گمراهی‌ای اگر هست، همچنان از کمبود تفکر و نقص در اندیشه است، نه اضافی و مازاد آن. شبستری اما در این میدان نظری در جبهه‌ی صوفیان ایستاده است، نه مغان. او بر اندیشیدن قیدهایی می‌نهد و مرزبندی‌ای برایش قایل است و وجود چیزی به اسم «اندیشه‌ی بد» را فرض می‌گیرد. گرانیگاهش برای این مرزبندی هم برابر است با هر آنچه به شک و تردید در ذات خداوند منتهی شود.

بود در ذات حق اندیشه باطل	محال محض دان تحصیل حاصل
چو آیات است روشن گشته از ذات	نگردد ذات او روشن ز آیات
همه عالم به نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا

این موضع او با بقیه‌ی صوفیان هوادار تفکر و اندیشه همراستاست. حسینی هروی در کنزالرموز می‌گوید:

آدمی را کی رسد اثبات تو؟ ای به خود معروف و عارف ذات تو<sup>۱</sup>

یعنی ایشان به اهمیت و ارج اندیشه و تفکر باور دارند. اما از نقطه‌ای به بعد با پرسش‌های برخاسته از تفکر همراهی نمی‌کنند و آن را زیانبار می‌دانند. این نکته هم جای توجه دارد که برای همه‌ی این سراینندگان مفهوم تفکر و مفهوم پرسش همنشین و مربوط هستند. طوری که

مرزبندی تفکر خوب از بد با مرزبندی پرسش‌های راهبر اندیشه انجام می‌پذیرد. شبستری در اثبات موضعش همان را که پیشتر گفته بود به شکلی دیگر تکرار می‌کند.

باز هم جالب است که از نام خداوند یا الله یادی نمی‌کند و به همان کلمه‌ی «حق» وفادار می‌ماند. می‌گوید حق امری مطلق و ناشناختنی‌ست و فراگیر. طوری که نسبت به اندیشه وضعیتی پیشینی دارد. پس با اندیشه جستجو کردن‌اش مثل این است که روی زمین به دنبال چیزی بگردیم که در جیب‌مان داریم (محال محض دان تحصیل حاصل). ذات حق از دید شبستری نوری است که همه‌ی چیزها را نمایان می‌سازد و این همان ایده‌ی تجلی یافتن پدیدارها از ذات حق است.

اما می‌گوید هرچند چیزها از نور حق روشن شده و پدید آمده‌اند، اما این نور واژگونه منعکس نمی‌شود و نمی‌توان در پرتو چیزها حق را دید. در این بیان همه‌ی عالم به امری تاریک شبیه است که با نور حق روشن شده، و بازتابیدن نور به حق از چیزی تاریک، محال جلوه می‌کند.

نگنجد نور ذات اندر مظاهر      که سبحات جلالش هست قاهر  
رها کن عقل را با حق همی‌باش      که تاب خور ندارد چشم خفاش

تا اینجای کار موضع شبستری شباهتی چشمگیر به آرای فلسفه‌ستیزانی مثل غزالی دارد که اندیشیدن را خارج از دایره‌ای مجاز و بی‌خطر، ممنوع می‌دانستند. اما کاربرد ویژه‌ای که برای اشاره به هستی یکپارچه دارد و اصرارش بر نامیدن آن با کلمه‌ی حق، گفتمان او را از متشرعان متمایز می‌سازد. اما در بیت‌های بعدی اشاره‌هایی دارد که نگاهش را از موضع متشرعانه جدا می‌کند. چون به همان ترتیبی که عقل انسانی را برای ادراک نور حق نابسندة تشخیص داده بود، فرشتگان را نیز - که نماد خردمندی هستند- فروپایه‌تر از این مقام قلمداد می‌کند:

در آن موضع که نور حق دلیل است      چه جای گفتگوی جبرئیل است  
فرشته گرچه دارد قرب درگاه      نگنجد در مقام «لی مع الله»  
چو نور او ملک را پر بسوزد      خرد را جمله پا و سر بسوزد

این بیت‌ها اشاره به حدیثی است در شرح وقایع معراج: «فَلَمَّا بَلَغَ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى قَانَتْهَى إِلَى الْحُجُبِ فَقَالَ جِبْرِئِيلُ تَقَدَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أُجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَ لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَهُ لَأَحْتَرَفْتُ». یعنی «پس چون (پیامبر) به سدره‌المنتهی رسید، راهش به آنجایی که پرده‌ها هستند ختم شد. پس جبرئیل گفت: پیش رو ای رسول الله، برای من ممکن نیست از این مکان پیشتر بروم که اگر به قدر بند انگشتی نزدیک شوم، به یقین می‌سوزم»<sup>۱</sup>.

این حدیث و آن بیت‌ها جای بحث فراوان دارند. شبستری می‌گوید اگر چشمی بتواند نور حق را درک کند، دیگر نیازی به شنیدن گفتار فرشته‌ی وحی یعنی جبرئیل نخواهد داشت. این جمله که در تفسیری افراطی می‌تواند تعریضی به پیامبر اسلام باشد، در ملایم‌ترین حالت بی‌نیازی از شرح و محتوای وحی را برای سالکان نشان می‌دهد. چون فرشتگان هر چند برگزیده و والا هستند، اما در موقعیت «همراهی با خداوند» قرار ندارند. چرا که اگر فرشتگان از حدی به وی نزدیکتر شوند، نور حق بال‌هایشان را خواهد سوزاند و خردشان را متلاشی خواهد ساخت. پس مسیری که شبستری برای شناسایی حق پیشنهاد می‌کند با راه مرسوم دینی که مبتنی بر عبادت عابدان و قربانی جهت قرب است، تفاوت دارد. در این جا سالک خارج از سلسله مراتب فرشتگان و بر فرازشان جای می‌گیرد و به جای شنیدن سخن خداوند و گفتگو با پیک و رسول او، دیدن‌اش و بودن با او را بر می‌گزیند.

بود نور خُرد در ذات، انور      به سان چشم سر در چشمه خور  
چو مبصر با بصر نزدیک گردد      بصر ز ادراک آن تاریک گردد

شبستری اصولاً گرایشی به شناخت‌شناسی دارد و اینجا هم باز به استعاره‌های مبتنی بر شناسایی باز می‌گردد. می‌گوید نوری که از خرد بر می‌تابد و برای درک پدیدارها سودمند است، در برابر سرشت نور مطلق - یعنی حق یا هستی کل - فروغ خود را از دست می‌دهد. درست مانند چشمی که از دید قدما در میان عناصر تشکیل دهنده‌اش آتش غلبه دارد، اما وقتی به خورشید می‌نگرد، تیره می‌گردد.

اینجا توضیحی کوتاه درباره‌ی تنکارشناسی (فیزیولوژی) قدیم ایرانی لازم است و آن هم این که در چارچوب چهارعنصری قدیم، هر بافت و اندامی از بدن از ترکیب چهار خلط بر ساخته می‌شد که هر یک رنگی داشت و با عنصری پیوند برقرار می‌کرد. به همان شکلی که خون بیشتر با آب و مغز با هوا مربوط بود، چشم هم مانند کبد بیشتر با آتش پیوند داشت. چندان که اصولاً بسیاری از قدما فرایند دیدن را به همان شکلی که افلاطون هم اشاره‌ای کرده، نتیجه‌ی تابیدن نوری از درون چشم به اشیا می‌دانستند، و نه برعکس. هر چند نگرش رقیب و نیرومندی هم بود که دیدن را نتیجه‌ی ورود نور بیرونی به چشم می‌دید و همین هم درست است. با این حال اصطلاح‌هایی مثل «کم شدن سوی چشم» یا «برق زدن چشم» از همین جا برخاسته است. استعاره‌ی شبستری بر اساس همین کالبدشناسی قدیمی - البته نادرست - استوار شده است. او معتقد است نوری در چشم هست که به اطراف می‌تابد و با افتادن بر اشیاء آن‌ها را مشاهده‌پذیر می‌سازد. درست همچنان که نور خرد از مجرای پرسش با چیزها و رخدادها ارتباط برقرار می‌کند و آن‌ها را روشن می‌سازد. اما همین چشمی که نوری در خود دارد، وقتی به

خورشید خیره می‌شود، فروغ خود را در برابر این منبع عظیم نور از دست می‌دهد و به کوری موقت دچار می‌گردد. شبستری می‌گوید به همین ترتیب خرد هم وقتی با هستی مطلق (که نور است) روبرو می‌شود، خیره می‌گردد و درخشندگی‌اش از بین می‌رود. او می‌تواند همین جا بحث را ختم کند و مانند دیگر همفکرانش به بی‌کفایتی خرد و نابسندگی بودن عقل در شناسایی امر مطلق حکم کند و بگذرد. اما چنین نمی‌کند و این استعاره‌ی معرفت‌شناسانه را به گزاره‌ی هستی‌شناسانه برمی‌کشد.

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

یعنی می‌گوید آن تیرگی‌ای که از برخورد خرد با ذات حق یا چشم با خورشید پدید می‌آید، امری عدمی و اختلالی ساده نیست، بلکه خود جنبه‌ی وجودی دارد. گویی که آن خاستگاه کور کننده‌ی نور، دقیقا به خاطر همین خصلت کور کننده‌اش، بیشتر با تاریکی پیوند داشته باشد تا نور. به این ترتیب ادعایی شگفت‌انگیز مطرح می‌کند و می‌گوید نور حق، سیاه‌رنگ است. لاهیجی در شرح این بیت مکاشفه‌ای از خویشتن را نقل می‌کند و می‌گوید دیده که در دنیایی مینویی است و کوه و صحرا از نورهایی به رنگ سرخ و زرد و سپید پوشیده شده است، اما ناگهان نوری سیاه همه جا را فرا گرفت و کوه و صحرا را پوشاند و او را در خود غرقه و از خود بی‌خود کرد.<sup>۱</sup>

مصراع دوم این بیت منظور شبستری را روشنتر نشان می‌دهد. او در آمیختگی جفت‌های متضاد معنایی باور دارد و به دنبال مثال‌هایی می‌گردد که این نکته را نشان دهد. به همین خاطر گوشزد می‌کند که آب حیات نیز با تیرگی و ظلمت پیوند دارد. این اشاره‌ی او پیوندگاه آب و زندگی را در در همه‌ی معناها پیش پوشش می‌دهد. چشمه‌ی آب حیاتی که اسکندر به دنبالش می‌گشت و خضر آن را یافت، در ظلمات پنهان بود. به همان ترتیبی که نطفه‌ی مرد و تخمه‌ی زن که عامل پیدایش حیات است در حفره‌های پنهانی و تاریک تن پنهان شده‌اند. در تعبیری کلان‌تر و اسطوره‌شناسانه، در ایران قدیم آب با زمین و تاریکی و ظلمت و زنانگی پیوند داشته و در برابر باد قرار می‌گرفته که همتای آسمان و روشنایی و زینگی بوده است. نمونه‌اش هم در منظومه‌ی اکدی «انومالیش» تیامت است که مقابل مردوک قرار می‌گیرد.

سیه جز قابض نور بصر نیست      نظر بگذار کاین جای نظر نیست  
چه نسبت خاک را با عالم پاک      که ادراک است عجز از درک ادراک

این بیت دوم در ضمن اثرپذیری از عطار را هم نشان می‌دهد، که در «اسرارنامه» می‌گوید  
 خدا پاک و منزّه، تو ره خاک  
 چه نسبت دارد آخر خاک با پاک<sup>۱</sup>  
 شبستری به این شکل رنگ سیاه را رنگی در میان رنگ‌ها - و نه همتای غیاب نور و رنگ  
 - در نظر می‌گیرد و آن را حتا شدیدتر از نورهای معمول دیگر فرض می‌کند. از دید او این نور  
 شدید سیاه است که از خورشید عریان می‌تراود و در برخورد با سوی چشم باعث می‌شود نگاه  
 خیره و بینایی مختل شود. او این نور سیاه را فراتابیده از عالم پاک می‌داند و آن را در برابر  
 چشم قرار می‌دهد که دستاورد دنیای خاکی است. روشن است که از این استعاره در ضمن نور  
 عقل در برابر درخشش حق را نیز در نظر دارد. اما شگفت آنجاست که چشم‌انداز مرسوم و جا  
 افتاده‌ی کهن نورشناسی ایرانی را به شکلی واژگونه تفسیر می‌کند. چنان‌که از آثار زرتشتی بر  
 می‌آید، در این سنت نور و ظلمت همتای خیر و شر پنداشته شده، و ظلمت/ شر امری عدمی  
 در نظر گرفته می‌شده‌اند.

یعنی ظلمت غیاب نور بوده، همچنان‌که بلاهت اهریمن که به پلیدی‌اش منتهی می‌شده،  
 نتیجه‌ی غیاب خرد اهورایی بوده که خاستگاه امر خیر محسوب می‌شود. این نظم مفهومی را  
 مانوی‌ها هم بعدتر تا حدودی رعایت کردند. با این حال اساطیر رنگین و خیال‌انگیز مانوی  
 هنگام توصیف موجوداتی که در عرصه‌ی عدم کمین کرده بودند، لشکری بزرگ و پرجمعیت از  
 دیوهای مهیب را به دست دادند. تصویری کمابیش وجودی از آفریدگان اهریمن که با برداشت  
 راست‌کیشانه‌ی زرتشتی درباره‌ی ماهیت عدمی ظلمت و پلیدی تفاوت‌هایی چشمگیر داشت.  
 زرتشت به قدری در این برداشت عدمی سرسخت بود که دیوها را در واقع شکل‌هایی از حالات  
 روانی انسانی در نظر می‌گرفت و به همین خاطر نام‌های دیوهای زرتشتی (خشم، آز، بدخواهی، کین،  
 حسد، اندوه) در واقع حالات روانشناختی هستند و نه هیولاهایی مستقل و مقیم جهان عینی. در  
 نگرش مانوی اما داستان به این شکل نبود و حاضران در قلمرو ظلمت به اندازه‌ی مقیمان سرزمین  
 روشنایی وجود داشتند و حتا گاه فعال‌تر و مهاجم‌تر از ایشان به نظر می‌رسیدند.

در کنار این مسیر اسطوره‌شناسانه‌ای که ظلمت را با پشتوانه‌ی خیال همچون عینیتی  
 وجودی تجسم می‌کرد، یک مسیر فلسفی هم داشته‌ایم که با دلایلی عقلی به نتیجه‌ی مشابهی  
 دست می‌یافت. این جبهه قدمتی بیش از رویکرد اسطوره‌مدارانه‌ی مانی دارد و شواهدی هست  
 که در دوران هخامنشی هم وجود داشته است. هرودوت و مورخان یونانی دیگر می‌گویند که در  
 عصر هخامنشی برخی از پرستندگان مهر - که قاعدتا زرتشتی بوده‌اند - می‌گفته‌اند تاریکی را

نیز باید به اندازه‌ی روشنایی محترم شمرد و برای آن نیز در آیین‌ها جایگاهی در نظر گرفت. بر اساس این نگرش ظلمت هم مانند نور حالتی از هستی است و بنابراین اعتباری وجودی دارد. در این نگرش اهریمن که شاه ظلمت است همچون هموردی نیرومند و همزور برای اهورامزدا - شاه قلمرو نور- دانسته می‌شود و این تصویری است که از ابتدا در دین زرتشتی وجود داشته است، بی آن که اصالت وجودی اهریمن و آفریدگانش پذیرفته شده باشد.

این رویکرد فلسفی گویا در آیین مهر ریشه داشته باشد، همچنان که ریشه‌ی رویکرد اسطوره‌شناسانه‌ی مانی هم به روایت‌های کهن میانرودانی و ادیان باستانی ایلامی و سومری بازمی‌گشته است. در رویکرد مهرپرستانه، خورشید که خاستگاه نور است شبانگاهان به جهان زیرین هبوط می‌کند و در آن سو می‌تابد. بنابراین نوعی خورشید شبانه‌ی تاریک هم داریم که نیمی از شبانروز را شامل می‌شود. بر همین مبنا از ابتدای کار در روایت‌های مهری بازی‌ای بین نور و ظلمت و تعادلی میان جفت‌های متضاد معنایی برقرار بوده است. به همین خاطر مهر ایزدی داور و میانجی شمرده می‌شده و در میانه‌ی اهریمن و اهورامزدا جای می‌گرفته، و نه در اردوی یکی از این دو. اشاره‌ی منابع یونانی که پرستندگان مهر برای اهریمن هم -از میان جانوران پست و نفرت‌انگیز- قربانی می‌گزارند، به همین سنت باز می‌گردد. و احتمالاً همین جریان بوده که بعدتر در دوران ساسانی به روایت زُروانی از آفرینش دامن زده، بدان شکلی که در رساله‌ی یزینک ارمنی روایت شده و مورد نقد قرار گرفته است.<sup>۱</sup> بنابراین بیت شبستری به خوشه‌هایی بسیار دیرینه از معناهای لایه لایه و پیچیده اشاره می‌کند. خاستگاه این خوشه‌ها گاهان است و دستگاه نظری زرتشت. اما پرسش‌هایی که در این زمینه ایجاد شده و پاسخ‌های متفاوتی که در گذر تاریخ پیدا کرده، جبهه‌های نظری و موضع‌گیری‌های واگرا و متفاوتی را رقم زده است. بر اساس آنچه گفتیم، این سیر تحول را می‌توان به این ترتیب صورتبندی کرد:

خاستگاه) گاهان زرتشت: جفت‌های متضاد «هستی و نیستی/ زندگی و نازندگی/ خیر و شر/...» دو سرچشمه‌ی متفاوت دارند. دوقطبی اهورامزدا و اهریمن که همتای نور و ظلمت هستند هر یک قطبی از جم‌ها را خلق می‌کنند.

سنت پیشین میانرودانی) انومالیث: ایزدان دو رده‌ی آبی و آسمانی دارند که با ظلمت و نور هم‌تا هستند و با هم می‌ستیزند.

سنت پیشین ایران شرقی) آیین مهر: مهر که ایزد نور و خورشید است، در ضمن ظلمت را هم زیر نظارت خود دارد و دو سویه‌ی روشن و تاریک را هم‌زمان داراست.

۱ در این مورد بنگرید به شرحی که بر این رساله نوشته‌ام: وکیلی، ۱۳۹۵.

ترکیب نخست) راست کیشی زرتشتی: ظلمت و شر ماهیت عدمی دارند و چیزی نیستند جز حفره‌هایی در پیکره‌ی هستی یا بیماری‌ای در کالبد جهان. یعنی فاقد وجود عینی و بیرونی هستند. اخلاق، طرد مطلق ظلمت است و یکسره گرویدن به نور.

ترکیب دوم) مهرآیینی زرتشتی: نور و ظلمت دو نیروی هم‌وزن و هم‌اورد و متقارن هستند که هم‌زمان وجود عینی دارند. پس اخلاق باید ظلمت را هم ببیند و برایش چاره‌ای ببیند. ترکیب سوم) اساطیر مانوی: نور و ظلمت دو سرزمین انباشته از موجودات مینویی هستند که به یک اندازه حضور و وجود دارند. چندان که گیتی و جهان مادی از ظلمت ساخته شده و نه نور. اخلاق عبارت است از طرد مطلق تاریکی، که با زهد و کناره‌جویی از گیتی همراه است. نگرشی که شبستری پیشنهاد می‌کند حاصل آمیختگی این اسطوره‌های مانوی و مهرآیینی فلسفی است. آمیزه‌ای که پیش از او هم نمونه‌هایی فراوان از آن را در آثار عطار و سنایی و حلاج و سهروردی و دیگران می‌بینیم.<sup>۱</sup> سرمشق نظری‌ای که شبستری پیشنهاد می‌کند اما از این نظر ویژه است که رویکردهای فلسفی حمله‌ور به بی‌کفایتی عقل (جبهه‌ی معرفت‌شناسانه) را با جهان‌بینی‌ای مبتنی بر نور ترکیب می‌کند. نظامی وجودی که در آن نور و ظلمت همیشه با هم آمیختگی دارند و در بیت بعدی تأکیدی بر آن نمایان است:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم  
در این دنیای شگفت‌انگیزی که سرچشمه اصلی نور در آن ظلمت و سیاهی صادر می‌کند و باعث خیرگی و کوری چشم می‌شود، عقل و خرد ناکافی و گمراه کننده می‌نماید. چرا که شناسایی حد و مرزی دارد و عمیق‌ترین شکل از فهم آن است که بدانیم از فهم چه چیزهایی عاجز هستیم: «که ادراک است عجز از درک ادراک».

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی کم و بیش  
که در این بیت اشاره دارد به حدیثی از حضرت محمد به این مضمون که «الفقر سواد الوجه فی الدارین».<sup>۲</sup>

چه می‌گوییم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک  
این یکی از بحث برانگیزترین بیت‌های «گلشن راز» است. رایج‌ترین تفسیر از این بیت همان است که لاهیجی آورده و دیگران از جمله ایزوتسو از وی پیروی کرده‌اند. ایزوتسو به درستی می‌گوید که دوقطبی اصلی در این بیت‌ها «بود و نمود» است. یعنی هستی مطلق

۱ مثلاً در: رازی، ۱۳۸۳: ۳۰۷-۳۰۸.

۲ قمی، سفینه‌البحار، ج. ۲، ۱۳۹۳: ۳۷۸.

همواره ایستاست و بی‌تغییر، به همین خاطر هرچند نور مطلق و کامل است، اما چشمان شناسندگان به آن خو می‌گیرد و دیده نمی‌شود.

از سوی دیگر تجلی‌های این امر مطلق را داریم که در قالب پدیدارها نمود پیدا می‌کند و پویا و متحرک و گذراست و به همین خاطر در تور شناسایی شکار می‌شود، هرچند از شدتی بسیار فروپایه‌تر از نور حقیقت برخوردار است.

لاهیچی رنگ این نور مطلق را سیاه دانسته و آن را در برابر نورهای رنگین و نور سپید قرار داده که نماد عالم تجلیات هستند. شبستری با اشاره به «شب روشن میان روز تاریک» احتمالاً به همین نکته اشاره می‌کند. به خصوص که پیشتر هم درباره‌ی ایستایی و پویایی حقیقت و وابستگی شناسایی به تحرک پدیدارها توضیح داده بود. بیت بعدی هم همین خوانش را تأیید می‌کند:

در این مشهد که انوار تجلی است  
سخن دارم ولی ناگفتن اولی است  
یعنی در این جایگاه نموده‌ها، نور از تجلی حق بر می‌خیزد و نه خودِ حق، که قابل درک نیست و به همین خاطر به شبانگاهی می‌ماند، که انباشته از نور است. این دنیای تجلی‌ها از این رو به روزی آفتابی می‌ماند که انباشته از چیزهای نمایان و دیدنی است، اما در واقع فاصله‌ای چشمگیر با خودِ خورشید دارد.

تا اینجای کار روشن است که شبستری برای پاسخگویی به پرسش‌های هروی - که کوتاه اما ژرف و جدی‌ست - همتی به خرج داده و با تمام قوا با این مسائل گلاویز شده است. شیوه‌ی پرداختن او به این پرسش‌ها اما جای توجه دارد. چون هروی اغلب از موضعی معرفت‌شناسانه و اخلاقی پرسش‌های خود را طرح می‌کند، در حالی که شبستری گرایشی به هستی‌شناسی دارد و با تحلیل وجود مطلق می‌کوشد بدان‌ها پاسخ دهد.



## گفتار هشتم: هستی و پدیدار

شبستری هشتمین بخش از «گلشن راز» را «تمثیل در بیان ظهور خورشید حقیقت در آیینه کائنات» نامیده و آن را به بحثی درباره‌ی هستی و پدیدار اختصاص داده است. در این فصل می‌کوشد بحث‌های شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ای که پیشتر کرده را با تمثیل‌هایی به هم پیوند دهد.

اگر خواهی که بینی چشمه‌ی خور	تو را حاجت فتد با جسم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت تاب	توان خورشید تابان دید در آب
از او چون روشنی کمتر نماید	در ادراک تو حالی می‌فزاید

او با یک تمثیل ساده بحث خود را شروع می‌کند. می‌گوید که خورشید چندان نورانی و درخشان است که چشم رو در رو طاقت دیدنش را ندارد. از این رو به واسطه‌ای نیاز هست تا بخشی از این نور را بگیرد. وقتی تصویر خورشید در آب می‌افتد، چنین شرطی برآورده می‌شود و از این رو می‌توان قرص خورشید را بر سطح آب دید. در این حالت بخش بزرگی از روشنی خورشید از دست می‌رود، اما حواس تنها در این نور کمتر قادر به ادراک نوری شدیدتر است، که در شکل خالص و اصلی‌اش کور کننده می‌نماید. آنگاه همین مثال به مرتبه‌ی واسطه‌ای هستی‌شناسانه برکشیده می‌شود:

عدم آینه‌ی هستی است مطلق	کز او پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل

در اینجا عدم به آبی مانند است که بر سطح خود درخشش خورشید حق را منعکس می‌کند. باید توجه داشت که شبستری در سراسر گفتمان‌اش با دقت از به کار گرفتن کلمه‌ی خدا یا الله برای اشاره به کلیت هستی پرهیز می‌کند و به جای آن از کلمه‌ی حق بهره می‌گیرد که برابرنهادی دقیق برای «اشه» در اوستاست. در بیت دوم روشن است که حق، همان کلیت

هستی است. بنابراین یک هستی مطلق و فراگیر و واقعی داریم که ادراک مستقیم‌اش ممکن نیست، و باید درخشش نور وجودی‌اش در آئینه‌ای جذب شود. در این حالت تصویری که بر این سطح میانجی پدید می‌آورد، یعنی تجلیاتش، شناختنی می‌شوند و در قلاب ادراک گیر می‌کنند. اما این تجلی‌ها از عدم بر می‌آیند و نتیجه‌ی رویارویی مستقیم با هستی نیستند. پس عدمی که با هستی آباستن شده باشد، موضوع شناسایی است.

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار      یکی را چون شمردی گشت بسیار  
عدد گرچه یکی دارد بدایت      ولیکن نبودش هرگز نهایت

علاوه بر درآمیختگی هستی و عدم، آمیزشی میان وحدت و کثرت هم در این میانه رخ می‌نماید. هستی مطلق یا همان حق، یگانه است و یکتا، اما وقتی در سطح عدم منعکس می‌شود، پدیدارهایی گوناگون و واگرا را ایجاد می‌کند که چندگونه و چندگانه ادراک می‌شوند. به این شکل دو «جم» (جفت متضاد معنایی) در هم گره می‌خورند تا زیست‌جهان (یعنی ساحت پدیدارها) را ایجاد کنند: یکی پیوند هستی و نیستی است و دیگری زایش کثرت از وحدت. به همان شکلی که عدم درخشش نور وجود را تعدیل می‌کند تا ادراکش ممکن گردد، یک را نیز «می‌شمارد» و با تکرار کردن‌اش زنجیره‌ای از چیزهای بی‌شمار و متعدد را ایجاد می‌کند.

عدم در ذات خود چون بود صافی      از او با ظاهر آمد گنج مخفی  
حدیث «کنت کنزا» را فرو خوان      که تا پیدا ببینی گنج پنهان

شبستری به روش صوفیان و عارفان اینجا از حدیث بهره می‌گیرد تا حرف خود را بزند. اشاره‌اش در مصراع سوم به این حدیث است که «کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف».<sup>۱</sup> در این بافت هستی مطلق به گنجی شایگان می‌ماند که جایی پنهان شده است، و عدم است که آن را آشکار می‌سازد.

عدم آئینه، عالم عکس و انسان      چو چشم عکس در وی شخص پنهان  
تو چشم عکسی و او نور دیده است      به دیده، دیده را هرگز که دیده‌ست؟  
عدم به این خاطر که پاکیزه و صاف و بی‌تعیین است این امکان را دارد که آن گنج پنهانی را در خود منعکس سازد و نمایان‌اش سازد. در این تعبیر استعاری، عدم به آئینه‌ای می‌ماند که

جهان را همچون عکسی بر خود باز می‌تاباند، و انسان همچون چشمی است که به این عکس می‌نگرد و در ضمن خود نیز بخشی از آن تصویر است. در سراسر این مجموعه آنچه هستی را بارز می‌سازد، نوری است که از حق یعنی هستی مطلق بیرون می‌تراود. شبستری در مصراع سوم می‌گوید که خودآگاهی انسانی و توانایی شناخت حق بارقه‌ای از همین نور است. مصراع بعدی هم با بیتی از کنزالرموز برابر است که می‌گوید:

عقل کز آمد شد خود غافل است      کی شناسد مر تو را؟ این مشکل است<sup>۱</sup>

یعنی به طور ضمنی شناسایی شناسنده توسط خودش را همچون امری درگیر با دور و تسلسل قلمداد می‌کند و ناممکن‌اش می‌شمارد. به همان ترتیبی که چشم نمی‌تواند مستقیم خودش را بنگرد، آگاهی نیز قادر نیست بر خودش آگاه شود. از این رو عاملی بیرونی لازم است، همچون آینه‌ای در برابر چشم، تا خودآگاهی ممکن شود. حق در این معنا همان سوی چشم و همان شعله‌ی خرد است که ادراک و آگاهی را ممکن می‌سازد.

جهان انسان شد و انسان جهانی	از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار	هم او بیننده، هم دیده است و دیدار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد	و بی یسمع و بی بیصر عیان کرد

شبستری از اینجا هم سرشتی انسان و جهان، و هم‌ذات بودن همه‌ی این‌ها با حق را نتیجه می‌گیرد. «جهان انسان شد و انسان جهانی» نتیجه‌ی منطقی بیت‌هایی پیشین است که ارتباط میان عدم- هستی و وحدت- کثرت را بیان می‌کرد. وقتی انسان و جهان یکی و همان باشند، با حق نیز - که جهان تجلی تعدیل شده‌اش باشد - یکی‌ست. پس در اصل آن حق است که «هم او بیننده، هم دیده است و دیدار». هستی در کلیت خود یگانگی عظیم و فراگیری است که خود را در نیستی باز می‌تاباند و تکه تکه در قالب پدیدارها تفکیک می‌کند و در نهایت از مجرای بخشی از این پدیدارها - که آگاهی انسانی باشد- به خود می‌نگرد. پس ذهن شناسنده و موضوع شناخته شده و فرایند شناسایی همگی یک چیزند و یک روند، که حق است. پس شبستری دو قطبِ جم دیگری را نیز فرو می‌کوبد و با هم در می‌آمیزد و آن دوقطبی شناسنده و شناخته شده است و این همان است که عرفا وحدت ناظر و منظور می‌گویند.

جهان را سر به سر آینه‌ای دان	به هر یک ذره در، صد مهر تابان
اگر یک قطره را دل بر شکافی	برون آید از آن صد بحر صافی
به هر جزوی ز خاک ار بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست

این بیت‌های زیبا تصویری از هستی به دست می‌دهد که علاوه بر درآمیختگی هستی- نیستی و یگانه-چندگانه و ناظر-منظور، یک دوقطبی دیگر را هم منحل می‌کند و آن جم جزء و کل است که جم‌های مهم دیگری مثل خرد-کلان و اصغر-اکبر از آن نتیجه می‌شوند. گفتمان شبستری در اینجا به شکلی شگفت‌انگیز با یافته‌های علمی نو سازگاری دارد و جای توجه دارد که در دورانی که هنوز ابزارهای مشاهده به مقیاس‌های خرد میکروسکوپی و کلان تلسکوپی ارتقا پیدا نکرده بود، چگونه چنین برداشتی شکل گرفته است. برداشتی که با هندسه‌ی برخالی نزدیکی بیشتری دارد تا هندسه‌ی اقلیدسی، و با مکانیک جدید کوانتومی سازگارتر است تا مکانیک کلاسیکی که در جهان پیشامدرن رواج داشته و امروز با نام نیوتون شناخته می‌شود.

تا اینجا کار دیدیم که حق سه افق مهم هستی‌شناسانه (وجود و عدم)، ریاضیاتی (وحدت و کثرت) و شناخت‌شناسانه (ناظر و منظور) را در می‌نوردید و با نور خیره کننده‌اش دو سر جفت‌های متضاد معنایی را به هم جوش می‌داد و تقابل‌شان را زایل می‌کرد. شبستری می‌گوید فرایندی مشابه درباره‌ی دوقطبی مهم جزء و کل نیز انجام می‌پذیرد و این دو نیز در اصل یک چیز هستند و در آمیختگی با هم معنا پیدا می‌کنند. شبستری می‌گوید «به هر یک ذره در، صد مهر تابان»، و در اینجا به همان استعاره‌ی مشهورش نیز کنایه‌ای دارد. استعاره‌ای که در سراسر «گلشن راز» و فراتر از آن در سراسر ادبیات عرفان ایرانی (چه اسلامی و چه زرتشتی و چه مسیحی و چه بودایی) رواج دارد و در آن خداوند را با مهر یا خورشید همتا می‌انگارد و حقیقت را با آفتاب و وجود را با نور همسان می‌انگارد. اگر در هر ذره صد خورشید درخشان پنهان شده باشد، تمایز میان خورشید اصلی، یعنی آن مرکز قدسی روشنایی با پیرامون تاریکش از میان برمی‌خیزد. و در بیت‌های بعدی می‌بینیم که دقیقاً همین درهم شکستن مرزها را قصد کرده است. در هر قطره دریایی پنهان شده، و در هر غبار خاک آدمیانی فرو خفته‌اند. اما این نهفتگی کل در جزء جنبه‌ای علمی و زیست‌شناختی هم دارد:

به اعضا پشه‌ای هم چند فیل اس	در اسما قطره‌ای مانند نیل است
درون جبه‌ای صد خرمن آمد	جهانی در دل یک ارزن آمد
به پرّ پشه‌ای در جای جانی	درون نقطه‌ی چشم آسمانی

معلوم نیست در دوران شبستری چطور این نکته‌ی درست را دریافته بوده‌اند که اندام‌های درونی بدن پشه (مثل لوله‌ی گوارش، بافت‌های عضلانی، و حتا ساختار سلولی) مانند فیل است، هرچند این دو اندازه‌هایی به کلی متفاوت دارند. این ماجرا فقط به مقیاس و مکان مربوط نمی‌شود، که به فرایند و زمان هم ارتباط دارد. چون از رویش یک دانه گندم به تدریج می‌توان گندمزاری پدید آورد و به این ترتیب از دل خردترین چیزها (ارزن) کلان‌ترین افقها (جهان) برمی‌خیزد.

چنین حرفی البته از دید متشرعان بسیار خطرناک و کافرانه می‌نماید. چون نظام شریعت موازی با فلسفه و با تغذیه از آن پدید می‌آید و همان کلیدواژه‌ها و مفاهیم را در قالبی منجمد و ایستا به کار می‌گیرد. چندان منجمد که مضمون‌ها ابتر گردند و پویایی و زایایی‌شان را از دست بدهند، تا مبادا از خط قرمزهای متعصبانه گذر کنند. به همین خاطر می‌توان مذهب را شکلی پرسش‌زدوده، تثبیت شده، محصور و کاربردی از فلسفه دانست. فلسفه یا خرد بر چهار رکن پرسش‌مداری، دقت عینی، مستدل بودن عقلانی و فراگیر بودن ادعاها استوار شده است و تا حدودی بی‌توجه به پیامدهای عملیاتی این مفاهیم، با قصد ارادت به حقیقت لگام‌گسیختگی پرسش‌ها را، ابطال‌گری و غافلگیری عینیت و دقت را، برندگی و اقتدار استدلال عقلانی را، و برانگیزانندگی و عمق ادعاهای فراگیر را تحمل می‌کند. مذهب اما هدفی و کارکردی متفاوت دارد. محور اصلی مذهب تاسیس نهادی دینی است. یعنی بر خلاف فلسفه که در لایه‌ی فرهنگی ریشه دارد، مذهب در سطح اجتماعی ریشه می‌دواند. مذهب بر رکنی مهم تکیه می‌کند که مناسک نام دارد و کردار هماهنگ و هویت‌بخش و به لحاظ سیاسی جهت‌دار مردمانی است که به چیزهایی مشترک باور دارند. این باور مناسک‌آمیز برای این که در میان توده‌ی مردم فراگیر باشد باید از گفتمان خردمندانه‌ی علمی ساده‌تر و از سردی خشک حقیقت برانگیزاننده‌تر باشد. به همین خاطر مذهب ضمن وامگیری مداوم دستاوردهای خرد فلسفی، و علاقه‌ی کامل به ادعاهای کلان و فراگیر آن، سه رکن دیگرش را دچار فرسایش و ویرانی می‌کند. مذهب با منع پرسش، با مرزبندی استدلال عقلانی مجاز و با بی‌توجهی به دقت و عینیت است که می‌تواند ادعاهای فراگیری تازه را پدید آورد که قابلیت همه‌گیر شدن توده‌ای را داشته باشند.

بر این اساس، آنچه شبستری در این بیت‌ها می‌گوید، موازی با فلسفه که موضوع بحث ما و اوست، در افق مذهب نیز بازتاب پیدا می‌کند. در گفتمان‌های مذهبی دقیقاً همین دوقطبی‌هاست که خداوند یا خدایان را از انسان، و امر آسمانی و قدسی را از امر آلوده‌ی زمینی متمایز می‌سازد. در قلمرو هستی‌شناسانه، خداوندی که واجب و مطلق است به خاطر خلق جهان سرچشمه‌ی هستی شمرده می‌شود و با مخلوق که وجودش وابسته و ممکن و نسبی است تفاوت دارد. در ساحت معرفت‌شناسی خداست که مرجع شناسایی و حقیقت‌قلمداد می‌شود و به همین خاطر پرسش‌ها درباره‌اش حد و مرزی مجاز دارند و خارج از آن ناپذیرفتنی و گناه‌آمیز جلوه می‌کنند. در این معنا خداوند شناسنده‌ی اعظم است و تنها دانای کل، و باقی مخلوقات یا فاقد شناخت هستند و یا شناختی محدود و موضعی دارند. تقابل واحد و کثیر هم به همین ترتیب دلالتی مذهبی دارد و آشکارا به تقابل خدای یگانه و موجودات متکثر اشاره می‌کند. وجه مهم دیگر تمایز خدا با انسان و خالق با مخلوق، به همین دوقطبی جزء و کل

مربوط می‌شود. خداوند کل است و مخلوقاتش همه جزء، و این‌ها دو چیز به کلی جدا و متمایز قلمداد می‌شوند.

پیشتر دیدیم که شبستری در جاهایی به ملزومات نگرش مذهبی تن در می‌داد و مثلاً خواندیم که پرسش از ذات خداوند را روا نمی‌دانست. با این حال این شکل از گردن نهادن بر احکام شرعی به ترفندی و چه بسا فریبکاری‌ای می‌ماند. چون گفتمانی که پیش می‌نهد نه تنها غیرمذهبی است، که با درآمیزی جم‌های بنیادینی که شرح‌شان دادیم، ماهیتی ضد مذهبی دارد. اگر شبیه به آنچه در دائو د جینگ می‌خوانیم، عدم شرط وجود هستی و همواره با آن درآمیخته باشد، ارتباط خالق و مخلوق به کلی مختل می‌شود. اگر یگانه و چندگانه یکی باشند، و شناسا و شناخته هم سرشت باشند، مرزهای میان خداوند و آفریدگانش از میان برداشته می‌شود. به ویژه با هم‌آمیزی جزء و کل است که این روند تکمیل می‌شود و به این ترتیب تمرکز امر قدسی و جدایی‌اش از باقی چیزها منحل می‌گردد و همه‌ی هستی در پیکره‌ای یگانه و یکپارچه ادغام می‌شود که تقدس خداوندی در سراسرش منتشر شده است، بی آن که در گرانیگاهی تشخص یافته مثل خدای ادیان سامی قرارگاهی پیدا کند، و بتوان همچون پشتیبانی سیاسی برای مناسکی جمعی از آن بهره جست. شبستری گویی که این ایرادها را دریافته باشد، در بیت‌های بعدی بدان پاسخ می‌دهد. اما بر خلاف انتظارمان مثل مورد پرسش از ذات خداوند مسامحه نمی‌کند و به حکم خردستیزان گردن نمی‌گذارد، بلکه پیامدهای چشم‌اندازی که ترسیم کرده را جسورانه می‌پذیرد:

بدان خُردی که آمد حبه‌ی دل      خداوند دو عالم راست منزل

شبستری نخست با این حکم آغاز می‌کند که دل آدمی، منزلگاه خداوند است، و این را همچون گزاره‌ای عینی قلمداد می‌کند. یعنی می‌گوید خداوندی که گیتی و مینو را آفریده، مقیم دل است. یعنی که کلان‌ترین کل در جزئی کوچک گنجانده است. او البته - شاید ندانسته - در اندرون دستگاه نظری بسیار دیرینه‌ای به موضوع می‌اندیشد که در آیین مهر ریشه دارد. دستگاهی که مهر و عشق را نیرومندترین نیروی برسانده‌ی هستی می‌داند و به همین خاطر دل آدمی که منزلگاه مهر قلمداد می‌شده را مقدس می‌شمارد آنجا را گرانیگاه نیرویی کیهانی می‌داند که نه تنها جفت‌های هماغوش نر و ماده‌ی زادآور، که اجزای مادی و عناصر اخلاط را هم به هم پیوند می‌دهد. این همان دیدگاهی است که به کالبدشناسی عرفانی قلب انسانی راه برده و نزد پیروان سهروردی به نوعی رنگ‌شناسی آناتومی قلب، و نورشناسی بافت‌شناسی دل انجامیده است. هرچند حسینی هروی به این استعاره‌ها علاقه دارد، اما شبستری تنها به اشاره‌ای در این مورد بسنده می‌کند و الباقی حرف خود را صریح‌تر می‌گوید:

در او در جمع گشته هر دو عالم      گه‌ی ابلیس گردد گاه آدم  
بین عالم همه در هم سرشته      ملک در دیو و دیو اندر فرشته  
همه با هم به هم چون دانه و بر      ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر

یعنی دل آدمی که جایگاه خداوند (حق/مهر/هستی مطلق) است، هم گیتی و مینو یعنی ساحت ذهنی و عینی (دو عالم) را در خود جای می‌دهد و هم دو افق اخلاقی نیکی و بدی را در خود می‌گنجاند. هم جهان مادی و هم سپهر مینویی در آن جای دارند. همان جاست که خاستگاه آدم یعنی کامل‌ترین خلقت خداوند (انسان کامل) است، و در ضمن منزلگاه ابلیس یعنی بزرگترین خطای خداوند در آفرینش و فرومایه‌ترین دست‌ساخته‌ی وی نیز هست. بیت سوم همین مضمون را روشنتر بیان می‌کند و می‌گوید همان طور که دانه در میوه یافت می‌شود و میوه از دانه می‌روید، مؤمن و کافر هم از یکدیگر مشتق می‌شوند. او در اینجا به اولین و آخرین آفریده‌ی عبادتگر خداوند اشاره می‌کند که آدم و ابلیس باشند، و یکی‌شان نماد ایمان و دیگری کفر دانسته شده است.

از همین جا می‌توان تا حدودی دریافت که چرا شبستری و همفکرانش از آوردن کلمه‌ی الله یا به دست دادن توصیفی تشخیص‌یافته از خداوند پرهیز دارند. چون بر خلاف نگرش‌های مرسوم یکتاپرستانه‌ای که الله و شیطان (هورمزد و اهریمن، بودا و مارا، عیسی و ابلیس) را مقابل هم قرار می‌دهند و دوقطبی‌ای میانشان برقرار می‌کنند، شیطان را در برابر آدم قرار می‌دهد و خداوند را همچون زمینه‌ای بی‌هویت و بی‌قصد در نظر می‌گیرد که همچون دستگاه مختصاتی هستی‌شناسانه و پس‌زمینه‌ای مطلق برای وجود تجلیات گوناگون‌اش عمل می‌کند، بی‌آن که در سیر دگرگونی‌هایشان مداخله‌ای جهت‌دار کند یا تقارنی را بشکند.

در این تعبیر شیطان هم از موقعیت پلیدی مطلق خلاص می‌شود و همچون آدم آفریده‌ای هدفمند پنداشته می‌شود. مخلوقی که به تعبیر مرسوم از غایت وجودی‌اش یعنی عبادت خداوند سرپیچی کرده و سر به طغیان برداشته، یا بنا به تفسیر رمزآمیز صوفیانه، اتفاقاً همان را سرسختانه برآورده کرده و با سر باز زدن از سجده‌ی آدم یکتاپرستی و اخلاص در عشق به خداوند را به نهایت رسانده است.

به هم جمع آمده در نقطه‌ی حال      همه دور زمان روز و مه و سال  
ازل عین ابد افتاد با هم      نزول عیسی و ایجاد آدم

در اینجا شبستری به جفت متضاد مهم دیگری حمله می‌کند و آن گذشته در برابر آینده است. او نیز مانند اغلب صوفیان از دستگاه فلسفی بسیار دیرینه‌ای پیروی می‌کند که

خاستگاهی زرتشتی دارد و اکنون را تنها شکل راستین زمان می‌شمارد و گذشته و آینده را توهم‌هایی برآمده از آن و مشتق‌هایی اعتباری از آن قلمداد می‌کند. در این نگرش محور خطی زمان کارکرد خود را از دست می‌دهد و تنها یک حال یا «وقت» باقی می‌ماند که گذشته و آینده را از دل خود بیرون می‌تراود. به این خاطر است که چرخه‌های تکرار شونده‌ی اختری (روز و مه و سال) که زمان خطی -یا به تعبیر زرتشتی، زروان کرانمند- را ایجاد می‌کنند، همگی در هم فشرده و ترکیب می‌شوند و در یک نقطه‌ی حال جای می‌گیرند. در این معنا آغاز و انجام زمان کرانمند نیز با هم یکی می‌شود و در اکنون استقرار می‌یابد. سراسر تاریخ بشر بر زمین که با پیدایش آدم در باغ عدن آغاز می‌شود و با بازگشت مجدد عیسی (سوشیانس، مهدی) در آخرالزمان پایان می‌یابد، فاصله‌های خطی میان خود را از دست می‌دهند و همگی با هم در یک نقطه متراکم می‌گردند و آن زروان بی‌کرانه یا اکنون است.

ز هر یک نقطه زین دور مسلسل      هزاران شکل می‌گردد مُشکَل  
 ز هر یک نقطه دوری گشته دایر      هم او مرکز هم او در دور سایر

هرآنچه ما در قالب پدیدارها دریافت می‌کنیم، از همین نقطه‌ی اکنون برون می‌تراود. آن چرخه‌ای که طالع‌بینان و منجمان در نظم اختری سراغ می‌گیرند، از دید شبستری در یک نقطه‌ی یگانه گردش می‌کند. به همین خاطر تأکیدی روشن بر «یک نقطه... دور» در این دو بیت دیده می‌شود. این نقطه‌ی زاینده‌ی همه چیز، به دایره‌ای می‌ماند که شعاعش از قطر مرکزش، یعنی هیچ بیشتر نیست. به همین خاطر زایش چیزها و پدیدارها با حرکت دورانی نقطه‌ای بر گرد خود ممکن می‌شود.

اگر یک ذره را برگیری از جای      خلل یابد همه عالم سراپای  
 همه سرگشته و یک جزو از ایشان      برون ننهاده پای از حد امکان

اینجا نقطه‌ایست که شبستری باید میان دو موضوع بسیار مهم یکی را برگزیند. اگر هستی چنین در سیلان باشد و پویا، بسیاری از حساب و کتاب‌هایی که دانش دقیق و کلام دینی دعوی‌اش را دارند از اعتبار می‌افتد. شکل کهن علم طبیعی ایرانی -که نیای دانش تجربی امروزین هم هست- بر استقرار قوانینی ریاضی‌وار از تجربه‌های عینی استوار بوده است. این قوانین ریاضی‌وار در قالب معادلاتی خطی صورتبندی می‌شده و تصویری منظم و قاعده‌مند و در عین حال پیش‌بینی‌پذیر از کائنات را به دست می‌داده که در آن اخلاط اربعه در بدن و عناصر اربعه در جهان بی‌جان و اختران هفت‌گانه و فلک ثوابت همگی با پیروی از قواعدی مشخص و عقلانی و ریاضی‌وار رفتار می‌کنند.



این نگرش، بیانی تکامل یافته و عینی از این ایده‌ی بنیادین زرتشت در گاهان است که می‌گفت گیتی آفریده‌ی سروری خردمند (اهورا مزدا) است و از این رو قانون فراگیر حاکم بر آن (اشا) لزوماً عقلانی (مزدا-داد، عقل-آفریده) است. در گاهان این فکر تنها همچون شراره‌ی شهودی نبوغ‌آمیز دیده می‌شود، هرچند با دقت صورتبندی شده است. طی قرن‌های پس از آن و در فاصله‌ی سال‌های ۱۰۰۰ تا ۵۰۰ پ.م بود که این ایده‌ی اولیه با انباشت داده‌هایی تجربی آزموده شد و بالید و به پیدایش نخستین پیکربندی مدون از علوم تجربی انجامید که خاستگاهش ایران شرقی بود و کهن‌ترین متن‌هایش اوستایی بودند و نقطه‌ی اوج آن زایش معادلات مثلثاتی و پیدایش نجوم باستانی محسوب می‌شد.

این ایده‌ی درخشان در گاهان با ایده‌ی بنیادین و بسیار مهم دیگری هم‌نشین بود و آن اراده‌ی آزاد انسانی بود. یعنی فرض بر آن بود که آدمیان نیز مانند اهورامزدا صاحب خرد و اندیشه هستند و به همین خاطر می‌توانند قانون طبیعی را درک کنند و بر مبنای آن کردار خود را سامان دهند و راه اندیشه‌ی مقدس (سپندمینو) را در برابر بیراهه‌ی ذهن زیانکار (انگره‌مینو) برگزینند. اراده‌ی آزاد انسانی که برای نخستین بار در گاهان صورتبندی شد و کل تاریخ اندیشه و خرد را به پیش و پس از خود تقسیم کرد، در زمانی زاده شد که هنوز پیامدهای دانش تجربی ریاضی‌وار برای اراده‌ی انسانی ناشناخته بود. زرتشت در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م در جامعه‌ای کوچگرد و نانویسا به این بینش‌های ژرف و تکان‌دهنده‌اش دست یافته بود، و پیش‌بینی نمی‌کرد که پیامدهای این دو فرض بنیادین با هم ناسازگار از آب در آیند.

تا جایی که از اسناد تاریخی بر می‌آید، ناسازگاری میان این دو در اواخر دوران اشکانی و ابتدای عصر ساسانی بی‌شک برای مغان و اندیشمندان ایرانی آشکار بوده است. هرچند نشانه‌هایی از توجه به آن را در متون کهن‌تر عصر هخامنشی هم می‌توان یافت. ماجرا چنین بود که اگر همه‌ی عناصر و اجزای هستی به خاطر ذات قانونمند و عقلانی خود از قواعدی ریاضی‌وار پیروی کنند، نقض‌شان ناممکن می‌شود. یعنی آن آزادی اراده‌ای که هسته‌ی مرکزی اخلاق زرتشتی - و همه‌ی نظام‌های اخلاقی بعدی - را بر می‌سازد، تنها در شرایطی معنا دارد که بشود خط سیر از پیش تعیین شده و قاعده‌مند جریان هستی را نقض کرد و آن را به راهی دیگر هدایت کرد. اگر همه چیز به راستی از اندرکنش قانونمند و جبرآمیز عناصر ناشی شده باشد، برای اراده‌ی آزاد جایی باقی نمی‌ماند، و اگر اراده‌ی آزاد را بپذیریم، آن معادلات خطی و سرراست و منظم حاکم بر طبیعت مخدوش می‌شوند.

در آیین مانی و به ویژه در فرقه‌ای زرتشتی که زروانی نامیده می‌شدند و در دوران ساسانی اقتدار بسیار داشتند، این مسئله به صورت گرانگه نظریه‌پرداز می‌آمده است. مانی با اساطیری رنگین و دوقطبی کردن کل نظام هستی‌شناسانه‌اش، و مغان زروانی با پذیرش جبر به

این چالش پاسخ دادند. در مقابل ایشان گروه‌های دیگری هم البته بودند، نگرش مغانه‌ی راست کیش زرتشتی قوانین طبیعی را مشتقی از یک قانون خردمندانه‌ی نامفهوم کلان‌تر فرض می‌کرد که به اراده‌ی آزاد هم مجال عرض اندام می‌داد، و نگرش مهرآیینی که نزد جنگاوران بیشتر رواج داشت، اراده را برتر از قانون طبیعی می‌دانست و این همان بود که بعدتر در گرایش‌های صوفیانه به مفهوم «همت» منتهی شد و در شکل خرافاتی‌اش مضمون‌هایی مثل دخل و تصرف و معجزه و کرامات را نتیجه داد.

در دورانی که شبستری «گلشن راز» را می‌سرود، همین گرایش‌ها در قالب دو جبهه‌ی جبرانگار و اراده‌گرا همچنان وجود داشتند. جبرگرایان ادامه‌ی مستقیم همان آیین زروانی بودند، یعنی نگاهی مکانیکی به طبیعت داشتند، و حتا اتم‌باوری اندیشمندان زروانی دوران ساسانی را نیز پذیرفته بودند. اینان در قالب متشرعان اشعری سازمان یافته بودند و چون از پشتیبانی خلافت بغداد و سلطان‌های ترک برخوردار بودند، برای چند قرن اداره‌ی نظام‌های آموزشی ایران را در دست داشتند و نماینده‌ی استبدادی فکری قلمداد می‌شدند. با این حال تعصب مذهبی و گفتمان کلامی ایشان راه را بر ریزبینی‌های زروانی‌های قدیمی می‌بست و به همین خاطر ریاضی‌دانان و دانشمندان بزرگی در میان‌شان ظهور نکرد و به جای آن که بکوشند تا قوانین جبرآمیز حاکم بر طبیعت را بشناسند (راهی که قرن‌ها بعد نیوتون و اومانیزست‌های پروتستان پیمودند)، میان‌تر می‌زدند و همه چیز را با علیتی خطی به خدا متصل می‌کردند.

از سوی دیگر نگرش راست کیش زرتشتی به معتزله و اسماعیلیه و شیعه دگردیسی یافت و اراده‌گرایی را محور گرفت و خرد حاکم بر طبیعت را مشتقی از آن خردی دانست که اراده‌ی آزاد را هم در بر می‌گرفت و به همین خاطر تعیین‌پذیر نبود. امروز با یافته‌های علمی جدید می‌دانیم که نگرش معتزله درست بوده و عقیده‌ی جبر اشعری از تصویری خشک و ساده‌اندیشانه درباره‌ی قانون طبیعی برمی‌خاسته است. با این حال در بدنه‌ی تاریخ اندیشه، رویکرد جبرانگانه همواره سطره‌ای نیرومند داشته و در تمدن‌های همسایه‌مان (اروپا و چین) تنها تفسیر رایج از قانون‌مداری طبیعت قلمداد می‌شده است. تنها در ایران بوده که اراده‌ی آزاد پشت سنگر خرد حکیمانه و عرفان صوفیانه چنین سرسختانه مقاومت کرده و در نهایت بدنه‌ی باورهای اخلاقی و سیاسی ایرانیان را رقم زده است. شبستری چنان‌که دیدیم پیشتر هنگام حمله به معتزله نشانه‌ای از گرایش‌اش به اشعریان نمایان ساخته بود، و اینجا هم روشن‌تر جبهه‌ی خود را مشخص می‌کند. می‌گوید که «اگر یک ذره را برگیری از جای/ خلل یابد همه عالم سراپای»، یعنی هستی به ساعتی کوک شده می‌ماند که چرخ و دنده‌اش در هم گیر کرده و هر جزئی از آن اگر از مدار خود خارج شود، کل سیستم را مختل می‌کند. اما اصولاً چنین خودسری و اغتشاشی ناممکن است. چون این اجزا از خودشان اراده و اختیاری ندارند و

سردرگم و حیران‌اند. «همه سرگشته و یک جزو از ایشان/ برون نهاده پای از حد امکان». یعنی هریک در دامنه‌ای امکان‌های مجاز و موقعیت‌های از پیش تعیین شده اسیرند و خارج از آن راهی نمی‌پویند.

تعمین هر یکی را کرده محبوس      به جزویت ز کلی گشته مایوس  
تو گویی دائماً در سیر و حبس‌اند      که پیوسته میان خلع و لبس‌اند

شبستری در این دو بیت به صراحت از جبرگرایی دفاع می‌کند. هر جزئی از هستی در زندانی از تعین گرفتار است و هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد. به همین خاطر جنبش و پویایی همیشگی‌شان ناشی از طی طریقی شخصی و خودخواسته نیست، بلکه به برگی می‌مانند که بر فراز جویباری افتاده و با آن جا به جا می‌شود. این حرکت از قواعد حاکم بر هستی ناشی می‌شود و نه کوشش درون‌زاد چیزها. به همین خاطر موجوداتی که تا این حد پویا و متحرک و پرتکاپو هستند، اگر از درون نگرسته شوند، یکسره آرام و بی‌تحرک‌اند و سوار بر موجی از جنبش‌های بی‌سر و ته.

همه در جنبش و دائم در آرام      نه آغاز یکی پیدا نه انجام  
همه از ذات خود پیوسته آگاه      وز آنجا راه برده تا به درگاه  
به زیر پرده‌ی هر ذره پنهان      جمال جانفزای روی جانان

در عین حال شبستری به نوعی همه‌جان‌پنداری اشاره می‌کند. همه‌ی این اجزا هرچند اراده ندارند، اما جان و آگاهی‌ای دارند که باعث می‌شوند پشتوانه‌ی جنبش کلان هستی، یعنی حق را دریابند و متوجه شوند که با این پویایی برونزاد به درگاه او راه می‌برند. به تعبیری هر ذره به حجابی و پرده‌ای شبیه است که جلوه‌ای از همان حقیقت مطلق یعنی نور هستی یکپارچه را فرو می‌پوشاند و پنهان می‌کند. توشیکیهو ایزوتسو این مطلق را با مفهوم بودایی «چنینی» (به سانسکریت: تَتَّه) برابر شمرده است. این کلمه در چینی به «چن جو» و در ژاپنی به «شین نیو» ترجمه شده است و «این جوری»، «همین شکلی» معنی می‌دهد. ایزوتسو آن را با «هستی آن چنان‌که واقعا هست» مترادف گرفته و از این رو آن را با وجود مطلق در عرفان ایرانی برابر شمرده است.<sup>۱</sup> این برداشت البته جای چون و چرا دارد. چون این مفهوم در خاستگاه بودایی‌اش اتفاقاً در نقد و رد مفهوم وجود زرتشتی شکل گرفته است.



رهبانش به ترتیب عطار و ابن عربی بوده‌اند. این دو را می‌توان با عرفان خراسانی و بغدادی برابر شمرد. هرچند این رده‌بندی جای چون و چرا دارد و در کنار این دو، یک سنت هندی - سیستانی در جنوب شرقی و یک سنت آذربایجانی در شمال غربی هم داریم که اتفاقاً به هم مربوط هم هستند و سید زکریا مولتانی و مرادش شیخ شهاب‌الدین سهروردی رهبانش هستند.

دیدیم که پیدایش «گلشن راز» نتیجه‌ی گفتگوی دو اندیشمندی بوده که از ایران شرقی و غربی به پرسش و پاسخ با هم پرداخته‌اند، و این محور همنشینی برساننده‌ی معنای متن است. در کنار این، محور جانیشینی‌ای هم در امتداد خط زمان وجود دارد که به انباشت تفسیرهای گوناگون متن دامن زده است.

در اینجا هم باز اندرکنش عرفان عابدانه و عاشقانه یا مکتب خراسانی و بغدادی را می‌بینیم. عاملی که باعث شده سخن شبستری لایه‌هایی متمایز و فربه از تفسیر و شرح را بر بدنه‌ی متن اصلی پدید آورد.

در شرح‌های «گلشن راز» این چند لایه بودن زبان حتا در گذار از زبان‌هایی موازی مثل پارسی و عربی هم دیده می‌شود. مثلاً صابین‌الدین ترکه در شرح خود هم از بیت‌های فراوان عطار و مولانا برای شرح ابیات شبستری بهره برده و به این ترتیب خود را در سنت عرفان خراسانی جای داده، و هم در کنارش در استفاده از عبارت‌های عربی افراط کرده و جا به جا از آیات قرآن و حدیث بهره جسته، که این بیشتر نزد صوفیان مکتب بغداد رایج است.

متن بنابراین گاه در بافتی یکسره متفاوت تفسیر و تعبیر شده است. لاهیجی در بافت فرهنگی دو قرن بعد تفسیر خود را نوشته و این زمانی است که شرمغولان از ایران کنده شده و زخم‌های بازمانده از ایشان تا حدودی ترمیم شده بود. در قرن هشتم تا دهم هجری مکتب فلسفی شیراز گرانیگاه اندیشه‌ی فلسفی در ایران غربی محسوب می‌شد و فضایی پرتکاپو و زاینده پدید آورده بود که در آن اندیشمندان ژرف‌نگری مثل علامه جلال‌الدین دوانی، میر صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، سید شریف جرجانی و محقق خفری در آن آثار خود را می‌نوشتند و به پرسش و پاسخ از هم اشتغال داشتند و همدیگر را نقد می‌کردند. این سنتی فلسفی بود که آرای طبیعت‌گرایانه‌ی خراسانی (سینایی) که به اشتباه ارسطویی و مشائی خوانده می‌شود را با آرای اشراقی آذربایجانی (سهروردی) ترکیب می‌کرد و ملاصدرا و میرداماد میوه و نتیجه‌ی آن محسوب می‌شوند.

هنگام خواندن و تفسیر کردن «گلشن راز» لازم است لایه‌ی سازگار با آیین بودایی که لاهیجی بر آن کشیده را پس بزنیم و به اصل متن و معنای بیت‌ها در زمانه‌ی سراییده شدنش بنگریم و در این زمینه‌ی شلوغ‌تر از اندیشه‌ها و مسیرهای فکری جایگیری‌اش را واریسی کنیم.

هرچند که تفسیر لاهیجی جالب توجه و زیبا باشد، یا از دید خاورشناسانی با زمینه‌ی بودایی - مثل ایزوتسو- جذاب جلوه کنند.

تو از عالم همین لفظی شنیدی	بیا برگو که از عالم چه دیدی
چه دانستی ز صورت یا ز معن	چه باشد آخرت چون است دُنیی
بگو سیمرغ و کوه قاف چَبُود	بهشت و دوزخ و اعراف چَبُود
کدام است آن جهان کآن نیست پیدا	که یک روزش بود یک سال اینجا

در این چهار بیت شبستری بر نادانی «من» درباره‌ی «زیست جهان» تاکید دارد، و در دو بیت نخست بر همین نقطه تمرکز کرده است. می‌گوید که ادراک ما از هستی از جنس لفظ و کلام است و هنوز به مرتبه‌ی مشاهده و تماشا نرسیده، که فراگیرتر است و دقیقتر و کاملتر. بعد می‌گوید تمایز صورت و معنی اغلب در این میانه نادیده انگاشته می‌شود و صورتی که از تجلی هستی نتیجه شده، به جای جوهر و معنای نهادین آن اشتباه گرفته می‌شود.

از مصراع چهارم به بعد اما ارجاع‌هایش به این دنیای ناقص شناخته شده، یکسره به افق اساطیر منتقل می‌شود. او از تمایز میان آخرت و دنیا، ارتباط سیمرغ و کوه قاف، تقابل بهشت و دوزخ و توصیف اعراف، و دنیاهایی سخن می‌گوید که از چشم ما ناپدید هستند و ضرباهنگ زمان در آن‌ها با جهان ما متفاوت است (که یک روزش بود یک سال اینجا). اما جالب آن که همه‌ی این‌ها با تعبیر امروزی دنیاهایی خیالی و فرضی هستند و هیچ یک با گواهی‌های حسی و تجربی تایید نمی‌شوند.

این ارجاع پیاپی و پربسامد به دنیاهایی که فرضی و خیالی هستند، این حدس را ایجاد می‌کند که شاید منظور شبستری در آغاز سخن نیز همین «عالم» بوده باشد. به هر روی دنیای عینی و تجربی دیدنی و ملموس است و آن دیدن‌ای که در مصراع دوم می‌بینیم درباره‌اش تا حدودی صادق است. اما بهشت و دوزخ و اعراف و قاف و سیمرغ و آخرت نادیدنی و ناپیدا هستند و تنها لفظی درباره‌شان در اختیار داریم. منظور اصلی شبستری البته انکار این دنیای لاهوتی نبوده، اما جای توجه دارد که بیت‌هایش را می‌توان به این شکل واسازی کرد.

همین عالم نبود آخر که دیدی	نه «ما لا تبصرون» آخر شنیدی
بیا بنما که جابلقا کدام است	جهان شهر جابلسا کدام است
مشارق با مغارب را بیندیش	چو این عالم ندارد از یکی بیش
بیان «مئلهن» از ابن عباس	شنو، پس خویشان را نیک بشناس

بیت‌های بعدی اما کمابیش معنای مرسوم‌ی که لاهیجی نیز در شرح خود آورده را تایید می‌کنند. این گزاره‌ی بسیار تکرار شده که دنیای مادی و ملموس پیشارویمان وهم و خیالی بیش نیست و دنیا‌هایی نادیدنی در ورای آن وجود دارند، که تنها با شناخت عمیق‌تر خودمان می‌توانیم به آن‌ها راه پیدا کنیم.

تو در خوابی و این دیدن خیال است      هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است  
به صبح حشر چون گردی تو بیدار      بدانی کاین همه وهم است و پندار

شبستری در اینجا همان تمثیل مشهور را به کار می‌زند و می‌گوید زندگی مردمان در دنیا به رؤیایی می‌ماند که فردی خفته می‌بیند و واقعی‌اش می‌پندارد و تنها با انتقال به عالم مینویسی و به ویژه در روز قیامت که همه چیز در نور حقیقت شناور می‌شود، وهم‌انگیز بودن این رؤیا عیان می‌شود. یک نکته‌ی کوچک که گوشزد کردن‌اش اینجا سودمند است، آن که صوفیان و حتا متکلمان مسلمان اغلب این تعبیر خفتگی در دنیا و بیداری در آخرت را به کار می‌برند، بی آن که به خاستگاه‌های تاریخی‌اش، و ناسازگاری دستگاه نظری‌شان با آن آگاه باشند. این ایده که روان‌های مردگان در روز رستاخیز وزن کردارهای خود را در می‌یابد و کارنامه‌ی روشن و راستین خویش را دریافت می‌کند، در منابع اسلامی با رنگین‌ترین خیال توصیف شده است. از وصف پل صراط و صحرای محشر و جدا شدن اصحاب یمین از اصحاب شمال گرفته تا حضور انکر و منکر و تحویل گرفتن کارنامه‌ای واقعی که به سندی نوشته شده و مهر خورده می‌ماند و به دست چپ یا راست داده می‌شود.

این روایت‌ها که ساختاری داستانی و افسانه‌آمیز دارند، به شکلی عقلانی در بافت اسلامی از یزدان‌شناسی و آخرت‌شناسی قرآنی مشتق نمی‌شوند. اما شالوده‌شان بسیار دیرینه‌تر است. خاستگاه این روایت‌ها کیش زرتشتی است و این مفاهیم آنجا از یزدان‌شناسی به شکلی سراسر استنتاج می‌شوند. در دین زرتشتی خداوند سوبه‌ای یکسره نیک و روشن و وجودی دارد و هر آنچه عدمی و پلید و ظلمانی است از شیطان برخاسته است. به همین خاطر کل آفریده‌های اهورایی راستین و همه‌ی مخلوقات اهریمنی دروغ خوانده می‌شوند. پنهانکاری و فریبکاری در افق زبان نیز زیرمجموعه‌ای از این مفهوم کلان‌تر و وجودی دروغ جای می‌گیرد.

در این جهان‌بینی، گیتی که آوردگاه هورمزد و اهریمن است، همواره آمیخته‌ای از راست و دروغ است و همه چیز در آن پرسش‌پذیر است و مشکوک. ارزش و اهمیت خرد نیز از همین جا برمی‌خیزد، چون تنها سلاحی است که برای تفکیک راست و دروغ در اختیار داریم. این آمیختگی تا پایان تاریخ پا برجاست و تنها در زمان فرشگرد یعنی نو شدن هستی توسط

سوشیانس است که اهریمن شکست می خورد و نابود می شود و این به معنای پیروزی نهایی اهورامزدا بر نیروهای شر است. پیروزی ای که با بر افتادن دروغ و پاکیزه شدن هستی از این بیماری مصادف است. به همین خاطر است که روان های درگذشتگان در آخرالزمان زرتشتی در نور حقیقت غرقه می شوند و چشمان شان بر دیدن آنچه به واقع بوده گشوده می گردد. این از تحولی روانشناسانه ناشی نمی شود، که پیامد هستی شناسانه ی پاکسازی وجود از دروغ است. استعاره های آخرت شناسانه ی زرتشتی همه در محور این تصویر هستی شناسانه ی مبتنی بر تقابل راست و دروغ برآمده اند و روایت اساطیری نبرد دو ایزدِ جنگاور ضد هم برای رسیدن به این غایت اخلاقی طراحی شده است.

در چارچوب دین اسلام این روایت ها و تصویرها وامگیری شده، بی آن که زیربنای فلسفی دین زرتشتی به کمال پذیرفته شده باشد. در دین اسلام خداوند نیرویی بسیار بزرگتر از شیطان است و همه چیز در نهایت به الله باز می گردد. به همین خاطر شر و امور عدمی نیز در خداوند ریشه دارند. به عنوان مثال مرگ که تنش آفرین ترین نمود عدم و شر است، در دین زرتشتی یکسره آفریده ی اهریمن است و در زمان استیلای نیروهای اهورایی - مثلاً سلطنت ششصد ساله ی جمشید - محو و نابود می شود. در دین اسلام اما مرگ از تقدیری الهی ناشی می شود و فرشته ای مثل عزرائیل - و نه دیوهایی مانند نَسو یا اُستویهداد - پدید آورنده اش هستند. یعنی در دین اسلام «مرگ حق است» و در کیش زرتشتی ناحق. به همین ترتیب مفهوم دروغ نیز در اسلام امری یکسره منفی نیست و در روایت های فراوانی می بینیم که پیامبران بزرگ دروغ می گویند. نمونه اش داستان های توراتی درباره ی انبیای اسرائیلی است که در بافتی پیشازرتشتی و پیشااخلاقی تدوین شده و با تناظر شر و دروغ بیگانه بوده، و به همان شکل به زمینه ی اسلامی وارد شده و مورد پذیرش قرار گرفته است.

در این زمینه آخرالزمان امری هستی شناسانه نیست که با پاکیزه شدن وجود از دروغ ملازم باشد. چون شیطان برای مسلمانان فرشته ایست مطرود و نه ایزدی هموارد، و پیوندش با دروغ از جنس فریبکاری و وسوسه گری است، نه خلق امور شر و ماهیت های عدمی. یعنی شیطان در زمینه ی عقاید اسلامی توجیهی برای بدکاری انسانی و لغزش های بشری است، و نه توضیحی درباره ی خاستگاه وجودی شر و ماهیت هستی شناسانه ی عدم.

در این زمینه پرسشی از این دست که «چرا در روز قیامت حقیقت ناگهان بر همه آشکار می شود؟» پاسخ روشنی ندارد. در روز قیامت هم الله همچنان بر اورنگ خود استوار برنشسته و به همان ترتیبی که در سراسر تاریخ جهان شاهد بودیم، هم امور خیر و هم شر را پدید می آورد، که دروغ هم بخشی از آن است. در قرآن اشاره های مستقیمی داریم که این اشتباه و خطا - که عمیق تر از دروغ گویی آگاهانه است - در کافران به طور مستقیم توسط الله ایجاد می شود.



یعنی حتا فریب و مه‌آلودسازی حقیقتی که اغلب برای مؤمنان به شیطان منسوب می‌شود، دست کم درباره‌ی کافران و مشرکان به خود خداوند منسوب شده است. چندان که گاه به نظر می‌رسید الله و ابلیس در فریبکاری و تولید دروغ همسان هستند و تنها آماج‌هایشان تفاوت می‌کنند.

با این زمینه در روز قیامت هم خداوند به جای خود باقی است و بنابراین عناصر عدمی و دروغ باید مثل سابق وجود داشته باشند. به این ترتیب گشوده شدن ناگهانی چشم همگان بر حقیقت و دریافت کارنامه و عبور از پل صراط دیگر به پیامد یک روند وجودی و برآورده شدن منطقی آخرت‌شناسانه ارتباط پیدا نمی‌کند، که به سادگی نتیجه‌ی اراده‌ی خداوند است، که می‌توانست پیش از قیامت هم تحقق یابد، یا در آن هنگام هم واقع نشود.

بنابراین این گزاره‌ی بدیهی انگاشته شده که « به صبح حشر چون گردی تو بیدار/ بدانی کاین همه وهم است و پندار» در بافتی از باورهای کهن معقول و بدیهی بوده، که بدنه‌شان در جهان‌بینی اسلامی تداوم نیافته‌اند. سه بیت بعدی هم که به ظهور تجلی راستین چیزها اشاره می‌کند به همین ترتیب وامی از نظام اعتقادی زرتشتیان است که در آن زمینه پیامدی عقلانی و مستدل از روندهای آخرالزمانی بوده، اما در بافت اسلامی به اسطوره‌ای بی‌دلیل دگرذیسی یافته است. این که در زمان قیامت جفت‌های متضاد معنایی از جمله گیتی/ مینو و آسمان/ زمین اعتبار خود را از دست می‌دهند و معلوم می‌شود که به خاطر چپ بودن چشم و اختلال دید بوده که این گونه درک می‌شده‌اند:

چو برخیزد خیال چشم احول  
زمین و آسمان گردد مبدل

به همین شکل در قالبی نزدیک به باورهای مهرپرستانه خورشید مطلق مینویی مرجع نور و حقیقت دانسته شده و ناهید و ماه و خورشید سپهری جلوه‌هایی از آن فرض شده‌اند که در پرتو درخشش آن کم‌سو و ناپدید خواهند شد.

چو خورشید نهان بنمایدت چه  
نماند نور ناهید و مه و مهر

فتد یک تاب از او بر سنگ خاره  
شود چون پشم رنگین پاره پاره

این نور هستی مطلق چندان سوزاننده و دگرگون‌سازنده است که اگر پرتوی از آن بر صخره‌ای بیفتد، مثل پشم صباغان نرم و متلاشی و پراکنده‌شان خواهد کرد. یعنی سختی و استواری چیزها نیز قراردادی و نسبی هستند و در پرتو این حقیقت مطلق است که نامعتبر بودن‌شان معلوم می‌شود. این‌ها همه توصیف‌هایی دقیق و زیبا از آن وضعیت آخرالزمانی‌ای هستند که در آن دروغ در مقام امری عدمی به خاطر از بین رفتن ایزد خلق کننده‌اش از هستی رخت بر می‌بندد. با این حال در نگرش صوفیانه‌ی شبستری که پایگاهی اسلامی دارد، چنان

وضعیت آخرالزمانی‌ای در کار نیست و به همین خاطر تصویرهایش به قصه‌هایی تخیلی فرو کاسته می‌شوند.

بکن اکنون که کردن می‌توانی	چون نتوانی چه سود آن را که دانی
چه می‌گویم حدیث عالم دل	تو را ای سرنشیب پای در گل
جهان آن تو و تو مانده عاجز	ز تو محروم‌تر کس دیده هرگز؟
چو محبوسان به یک منزل نشسته	به دست عجز پای خویش بسته

در ادامه، شبستری با این چهار بیت مخاطب را به کنشگری و بهره‌گیری از دانشی که اندوخته فرا می‌خواند. نهیبی که می‌زند یکسره با پیش‌فرضی عجین شده که عبارت است از اراده‌ی آزاد. یعنی «بکن اکنون که کردن می‌توانی» و «جهان آن تو و تو مانده عاجز» تنها زمانی معنا دارد که خودمختاری انسان و اراده‌ی آزاد او به رسمیت شمرده شود و این نگرشی است که پیشتر شبستری با تاختن بر معتزله آن را طرد کرده بود و بعدتر نیز صریح‌تر به مخالفت با آن می‌پردازد. این اندرز ناسازگار با زیربنای مفهومی سخن‌اش، با چهار بیت دیگر در مقام تمثیل دنبال شده که به خصوص در زمانه‌ی ما طنینی سخت ناخوش و زن‌ستیزانه دارد، و در همان روزگار شبستری نیز با توجه به این که نیمی از جمعیت پارسی‌زبانان زن بوده‌اند، قاعدتاً گفتاری ناشایست محسوب می‌شده است:

نشستی چون زنان در کوی ادبار	نمی‌داری ز جهل خویشتن عار
دلیران جهان آغشته در خون	تو سرپوشیده ننه‌ی پای بیرون
چه کردی فهم از دین العجایز	که بر خود جهل می‌داری تو جایز
زنان چون ناقصات عقل و دینند	چرا مردان ره ایشان گزینند

در این بیت‌ها شبستری دوقطبی توانایی- ناتوانی یا عزم و عجز را جنسیتی دیده و اولی را با مردان دلیر و جنگاور و دومی را زنان محجبه و خانه‌نشین برابر دانسته است. اشاره‌ی بیت آخری هم به حدیث «هنَّ ناقصات العقل و الدین» است که صحیح مسلم و طبرسی و قمی آن را نقل کرده‌اند.<sup>۱</sup> پس آشکار است که شبستری در این نقطه از متن - که اتفاقاً بیانات زن‌ستیزانه‌اش را هم در بر می‌گیرد- با گره‌ای کور از مفاهیم روبروست که از پیش‌داشته‌هایی مغانه و انگاره‌هایی صوفیانه تشکیل شده، که با هم تعارض دارند و به سستی با هم وصله و پیینه شده‌اند.

آن کنشی که شبستری بدان فرا می‌خواند، و عجز و واماندگی از آن را با این زبان جنسیت‌زده نکوهش می‌کند، سلوک است. در بیت‌های بعدی توصیفی از کنش ضروری مورد نظرش را می‌بینیم:

هر آنچ آید به پیشت ز آن گذر کن مشو موقوف همراهِ و راحل شبی را روز و روزی را به شب کن بود حس و خیال و عقل انور همیشه «لا احب الا فلین» گوی برو تا بشنوی «انی انالله» صدای لفظ «ارنی» «لن ترانی» است	اگر مردی برون آی و سفر کن میاسا روز و شب اندر مراحل خلیل آسا برو حق را طلب کن ستاره با مه و خورشید اکبر بگردان زین همه، ای راهرو، روی و یا چون موسی عمران در این راه تو را تا کوه هستی پیش باقی است
--	---

به این ترتیب جایگاه والای پیامبران به لحظه‌هایی از زندگینامه‌شان مربوط دانسته شده که در حال سیر و سفر بوده‌اند، و چنین می‌نماید که رویگردانی ابراهیم از شرک و گرویدن موسی به توحید همه در چنین شرایطی رخ نموده باشد.

اگر کوه تویی نبود چه راه است شود چون خاک ره هستی ز پستی به یک لحظه دهد کوهی به گاهی	حقیقت کهربا ذات تو گاه است تجلی گر رسد بر کوه هستی گدایی گردد از یک جذبۀ شاهی
---	---

این سلوک اما تنها زمانی جهت‌دار و درست است که غایتش هستی مطلق باشد و این با نوعی کشش و میل از سوی حق همراه است. به همان ترتیبی که کهربا گاه را به خود می‌کشد، سالک نیز به کوهی می‌ماند که راه آن را در می‌نوردد و از دل‌اش گذر می‌کند. این کوه البته از دید شبستری اصلتی ندارد و اراده‌ی فراگیر حق است که برجستگی و فروپایگی همه چیز را تعیین می‌کند. همچنان‌که حضور نیرومند و خردکننده‌ی او کوهستان طور را می‌تواند به گرد و غبار تبدیل کند، برخوردارِ لحظه‌ای از حضورش هم فروپایگان را به اولیای والای الهی بدل می‌سازد.

برو اندر پی خواجه به اسری برون آی از سرای «ام هانی» تماشا کن همه آیات کبری بگو مطلق حدیث «من رآنی»	این بیت‌ها به معراج پیامبر اشاره می‌کنند که در شبی رخ داد که پیامبر اسلام در خانه‌ی دخترعمویش ام هانی مهمان بود. عبارت مصراع آخر هم اشاره است به حدیث «من رآنی فقط رأی الحق». <sup>۱</sup>
---	--

گذاری کن ز کاف و نون کونین      نشین بر قاف قرب «قاب قوسین»  
 دهد حق مر تو را هرچ آن بخواهی      نمایندت همه اشیا کماهی

در این بیت‌ها شبستری نگاهی حروفی را با آن تمثیل معراج در می‌آمیزد. می‌گوید از دو عالم گیتی و مینو (کونین) که با حرف خداوند یعنی «گُن» پدید آمده‌اند، گذر کن. این گذر با عبور از دو حرف (کاف و نون) ممکن می‌شود و تنها پس از آن می‌توان مانند سیمرغی که عطار وصفش کرده، به کوه قاف رفت و به دیدار حق نایل آمد. همچنان‌که پیامبر در زمان معراج چنین کرد و به گزارش آیه‌های هشتم و نهم سوره‌ی نجم، تنها به قدر دو کمان (قاب قوسین) با خداوند فاصله داشت. شبستری اینجا هم با کلمات و حروف بازی کرده و کوه قاف را با حرف قاف (ق) برابر گرفته که در ضمن آغازگر هردو کلمه‌ی قاف و قوسین هم هست.

## گفتار نهم: کیهان همچون کتاب

دهمین بخش از «گلشن راز» به تشبیه نظام آفرینش به کتاب مقدس اختصاص یافته است. در این بخش شبستری جهان را آفریده‌ی مادی و ملموس خداوند می‌داند و آن را در قیاس با قرآن واریسی می‌کند که از دید او آفریده‌ای موازی و همسنگ است، از جنس کلام.

به نزد آنکه جانش در تجلی است	همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است	مراتب همچو آیات وقوف است
از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص	یکی زان فاتحه و آن دیگر اخلاص

سراغاز این بخش با تعبیری مشهور و رایج آغاز می‌شود و آن هم این که جهان به متنی شباهت دارد که چیزها کلمات و رخدادها افعال آن هستند و به این ترتیب سراسر هستی در کلیت زمانی‌اش به کتابی می‌ماند که برگ‌های آن پیاپی پشت سر هم می‌آیند. در این بیت‌ها هم می‌بینیم که دنیا به کتابی تشبیه شده که جفتِ جوهر و عرض در آن -با جناس‌سازی جوهر هستی‌شناسانه در کنار جوهر و مرکب نوشت‌افزار- با حروف و اعراب نوشته شده بر کاغذ همسان انگاشته شده‌اند. کلماتی که به این ترتیب گرد هم می‌آیند به آیه‌هایی شباهت دارند که نظم و ترتیب‌شان با آنچه در قرآن می‌بینیم تقارن دارد. در حدی که هر سوره (مثل فاتحه و اخلاص) با عالمی و دنیایی برابر هستند.

این تصویر زبان‌مدارانه و تا حدودی ساختارگرایانه از جهان که در میانه‌ی قرن بیستم بار دیگر در فلسفه‌ی مدرن نیز رونق پیدا کرده، در منابع رازورزانه‌ی ایرانی قدمتی بسیار دیرینه دارد. چنین می‌نماید که یکی از کهن‌ترین چارچوب‌های منظم در این مورد همان باشد که در آیین مزدکی می‌بینیم و بنابراین قدمتش را باید تا میانه‌ی عصر ساسانی عقب برد. مزدک نظامی سازمان یافته و گسترده در این مورد داشته و نه تنها چیزها و رخدادها را به کلمات، که عناصر برسازنده‌ی هستی را به حروف الفبا و نقطه‌گذاری‌ها تشبیه می‌کرده است. این سنت البته بسیار دیرینه بوده و به مغان دوران‌های پیشین منسوب می‌شده است. خاستگاهش را هر

مقطع زمانی‌ای که بدانیم، اندیشه‌های حروفی و نقطوی و همچنین صورتبندی فلسفی‌شان نزد ابن عربی را باید ادامه‌ی این روند دانست و نه نوآوری‌ای بی‌پیشینه، چنان‌که برخی از خاورشناسان گمان برده‌اند.

بحث اصلی در اینجا به پیوند لفظ و معنا باز می‌گردد. در مقابل برخی از عارفان که پیوندی سراسر است و اندام‌وار و استوار میان واژگان و معناها قایل بودند، فیلسوفانی قرار می‌گرفتند که پیوند دال و مدلول را تصادفی یا دلخواه می‌دانستند. به این ترتیب جبهه‌ای از حکیمان و عارفان خراسانی که لفظ را نامهم و سیال و ظاهری قلمداد می‌کردند، در برابر رده‌ای از حروفیون و صوفیان عراقی قرار می‌گرفتند که کلمات و حتا حروف و نقطه‌های برسازنده‌شان را شالوده‌ی وجود می‌پنداشتند.

کشمکش میان این دو گروه بسیار کهنسال بوده و چنان‌که گفتیم پیشینه‌اش دست کم به دوران مزدکیان باز می‌گردد. شکل پایه و دیرینه‌ی این باورها انگار اصالت لفظ بوده باشد. در همه‌ی تمدن‌های باستانی خط و نویسایی با ترسیم نشانه‌های اندیشه‌نگار آغاز شده و در همه این کلمات نمادین و نقاشی‌وار ارزشی دینی و تقدسی اعراق‌آمیز داشته‌اند. به شکلی که آن کلمه و علامت را تجلی حقیقت باطنی چیزهای عینی می‌دانستند. این ویژگی در همه‌ی جوامعی که به مرتبه‌ی نویسایی گذر می‌کنند، دیده می‌شود. هم مصریان باستان درباره‌ی نشانه‌های هیروگلیف چنین باورهای جادویی‌ای داشتند و هم چینی‌ها علایم اندیشه‌نگارشان را -تا زمانی بسیار طولانی- هم‌ارز و در پیوسته با رکنی هستی‌شناسانه در نظر می‌گرفته‌اند. تقدس کلمه‌ی چهار حرفی «یهوه» در تورات و باور به نیروی مهیب نهفته در آن، و باور افلاطونی به اهمیت و اصالت مثال‌ها، یعنی کلمات انتزاعی را می‌توان نمونه‌هایی دیرآیندتر از این همین‌الگو دانست که در جوامعی جوانتر اما حاشیه‌نشین نمود پیدا می‌کند، که تازه نویسا شده‌اند. به این ترتیب این باور که کلمات و به ویژه شکل نوشته شده‌شان اهمیت‌ی جادویی دارند و با مدلول‌های خود پیوندی هستی‌شناسانه برقرار می‌کنند، به لحاظ تاریخی مقدم بوده و پیامدی طبیعی از ظهور نویسایی به حساب می‌آمده است.

این ایده که کلمات چنین اهمیت وجودی‌ای ندارند و علامت‌هایی دلخواه و قابل جایگزینی هستند، احتمالاً در قرون آغازین هزاره‌ی اول پیش از میلاد در ایران شرقی شکل گرفته است. در سایر جوامع باور به تقدس نامها و کلمات در همان شکل باستانی و ابتدایی‌اش تا دیرزمانی تداوم پیدا می‌کند، و این در آیین‌ها و مناسک دینی و مقدس شمردن نام خداوند و نیرومند دانستن برخی از جملات و واژه‌ها نمود داشته است.

حدود دو قرن پس از مرگ زرتشت در آمیختگی تدریجی اندیشه‌ی زرتشتی با باورهای کهن آریایی آغاز شد و این همان روندی است که به شکل‌گیری یشت‌ها انجامید. اندیشه‌ی اصلی

زرتشت که در گاهان صورتبندی شده بود، نوعی شیفتگی نسبت به کلمات داشت و منظومه‌ای به کلی نو از کلمات نوساز را به دایره‌ی زبان اوستایی وارد کرد. کلماتی مانند اهورامزدا، انگره‌مینو، سپندمینو، بهمن، اکومن، سپندارمذ، پل چینوت، آرمئیتی (ایمان)، ترومئیتی (خیره‌سری) و مشابه این‌ها که همگی دویخشی هستند و در ساخت خود از نظمی منطقی و ریاضی‌وار پیروی می‌کنند. زرتشت گذشته از این علاقه‌اش به واژه‌سازی و ایجاد مفاهیم نو، ابداع‌کننده‌ی ایده‌ی «پیشکش کردن کلام» هم هست. یعنی می‌گفت باید آیین خونین قربانی کردن جانوران را با خواندن دعا جایگزین کرد. به این ترتیب نماز خواندن آغاز شد و این مناسکی بود که در بطن آن باور به اقتدار جادویی کلامی مقدس (مانتره) قرار داشت. این باورها ادامه‌ی مستقیم همان آیینی بود که اسم خداوند را سلاحی نیرومند می‌دانست و بر این مبنا سیاهه‌هایی از اسماء الاهی را تنظیم می‌کرد. جریانی که کهن‌ترین نمونه‌اش را در رام یشث و بعدتر در هرمزدیشث می‌بینیم و انعکاسی از آن در لوح هفتم انومالیث هم نمایان است.

این کلام مقدس احتمالاً در ابتدای کار بنا به سنت باستانی‌ای که گفتیم عین و همتای هستندنهای بیرونی قلمداد می‌شده است. با این حال چنین می‌نماید که در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م، همزمان با ترکیب شدن آرای زرتشتی با باورهای آریایی دیرین، تحولی در این بافت کلام‌مدارانه رخ داده باشد. پس از آن نگرشی مغانه را داریم که در عصر هخامنشی در سراسر قلمرو پارسی گسترش می‌یابد. بر اساس این نگرش، کلمه اهمیت‌ی ندارد و اتصالش با موجودات واقعی قراردادی و اختیاری است. این قاعده حتا درباره‌ی نام خدایان بزرگ و امور مقدس نیز راست است. به همین خاطر ناگهان در ابتدای عصر هخامنشی می‌بینیم خدایان در سرزمین‌ها و فرهنگ‌های متفاوت با هم یکتا انگاشته می‌شوند، و مرجع این کار اغلب مغان هستند. به عنوان مثال در دوران کوروش بزرگ مردوک بابلی و یهوه‌ی عبرانی و زئوس یونانی با اهورامزدا یکی فرض می‌شوند. یا بهرام اوستایی با نرگال و نینورتای اکدی و آرس یونانی برابر می‌افتد.

این دو رده از موضع‌گیری‌ها درباره‌ی اصالت کلام در قرن‌های آغازین دوران ساسانی به صف‌آرایی تمام‌عیاری منتهی شد. در یک سو مانی بود که به تطبیق کامل اساطیر در فرهنگ‌های گوناگون باور داشت و لفظ را به کلی بی‌اهمیت می‌شمرد. در سوی دیگر آیین مزدک را داریم که در آن کلمات اوستایی کهن صاحب ارج و اعتباری هستی‌شناسانه قلمداد می‌شدند و بر این مبنا زند کردن بنیادگرایانه و ریشه‌ای مزدک و تفسیرهای سیاسی تندروانه‌اش توجیه می‌شد.

طی قرن‌های بعد از ظهور اسلام این دو جبهه به تحول و گسترش خود ادامه دادند. در دوران شیبستری یک جبهه‌ی آن حکیمان و فیلسوفانی بودند که لفظ را نمادی قراردادی و

برآمده از زمینه‌ی اجتماعی قلمداد می‌کردند. اغلب دانشمندان خراسانی و اصحاب نهضت ترجمه چنین باوری داشتند و شاعران پارسی‌گو هم اغلب با همین مجوز به بازی‌های خیال‌انگیز با کلمات و دستکاری کردن‌شان می‌پرداختند. در سوی دیگر جبهه‌ای با عناصر گوناگون قرار داشت که کلمه را همچنان مقدس می‌شمردند و دستکاری در آن را روا نمی‌دانستند. در این جبهه متشرعانی بودند که قرآن را ظاهری و بر حسب معنای سطحی کلمات تفسیر می‌کردند و هر نوع دخل و تصرفی در معنایش را بدعت می‌دانستند. اینان به شکلی نامنتظره در کنار صوفیان و عارفانی شالوده‌شکن مثل ابن عربی قرار می‌گرفتند که با دلایلی به کلی متفاوت کلام را مقدس می‌شمردند و برای آن اصالتی هستی‌شناسانه قایل بودند. شبستری آشکارا در جبهه‌ی دوم و در جرگه‌ی هواداران ابن عربی ایستاده است. با این حال پیچیدگی‌های نگرش این گروه را باید دریافت و از برابر نهادن‌شان با متشرعه و ظاهریه‌ی کم‌سواد و ساده‌لوح پرهیز کرد. به همان ترتیبی که مزدکیان با مکتب اصالت کلام‌شان در نهایت تا قرن سوم هجری به علمی تخیلی مثل جفر و علم پیشگویی با اعداد رسیدند، صوفیان کلمه پرست هم از باور به اسماء الهی به تقدیس حروف رسیدند و تا عصر شاه عباس صفوی دایره‌ی امر قدسی را تا نقطه‌های برساننده‌ی کلمه تنگ کردند و جریان نقطویه را بنیان نهادند. در این میان نباید عارفان را ساده‌انگاران در محورهای جغرافیایی به شرقی-غربی تقسیم کرد. این نکته البته درست است که گرایش‌های حروفی و تقدیس کلام بیشتر در ایران غربی ریشه داشت و ایران شرقی بیشتر جایگاه سیال شمردن نشانه‌های زبان و نگاه قراردادی به واژگان بود. اما در باختر اندیشمند اصیلی مثل عین‌القضات را داریم که به سیال بودن کامل پیوند لفظ و معنا اعتقاد داشت و لفظ را به گیتی (مُلک) و معنا را به مینو (ملکوت) منسوب می‌کرد و پیوند طبیعی و علی این دو را منتفی می‌دانست. در حدی که می‌گفت معنا از تجربه‌ی حسی در گیتی حاصل نمی‌آید و یکسره در حریم مینویی فرو بسته است، و در گیتی تنها لفظ است که برای رمزگذاری این معناهای استعلایی بر ساخته می‌شود.<sup>۱</sup> روش‌شناسی ویژه‌ی او که بر تشابه مبتنی است بر همین اساس تدوین شده است.

که در وی همچو باء بسمل آمد  
که چون مصباح شد از غایت نور  
چهارم «آبت الکرسی» همی‌دان  
که در وی سوره‌ی سبع المثانی است

نخستین آیتش عقل کل آمد  
دوم نفس کل آمد آیت نور  
سیم آیت در او شد عرش رحما  
پس از وی جرم‌های آسمانی است



در این چهار بیت شبستری روند خلقت از دید قدما را با ساختار آیات قرآنی همسان انگاشته است. نخستین آفریده که عقل کل یا عقل اول است، با حرف «ب» در بسم الله ابتدای قرآن همتاست. دومین آفریده که جان یا نفس کل است، با آیه‌ی نور برابر است که چراغی درخشان دانسته شده است. پس از آن عرش یعنی جایگاه اورنگ خداوند و بعد تختگاه او خلق شده‌اند که با آیت‌الکرسی همتاست. آنگاه افلاک هفت گانه و اختران سیار پدید آمده‌اند که آن‌ها را با سوره‌های سبع‌المثانی یکسان انگاشته، لابد چون این‌ها هم هفت تا هستند.

ناگفته نماند که این بیت‌ها که عقل و نفس را نخستین صورت‌های تعیین یافتن خداوند و بنابراین موجوداتی دیرینه قلمداد می‌کنند، تا حدودی نزدیک‌اند به نگرش مغانه‌ای که نفس انسانی را همتای اهورامزدا و اهریمن یکی از سه عنصر مینوی قدیم می‌دانست. چنان‌که گفتیم فخر رازی در «المحصل» در این مورد استدلالی هم دارد. نجم‌الدین کاتبی قزوینی (درگذشته‌ی ۶۵۵/۷۵ هجری) که بر اثر او شرحی به نام «المفصل فی شرح المحصل» نوشته، قدیم بودن و مجرد بودن نفس را پذیرفته، اما می‌گوید نفس‌ها از دیرینگی خود خبر ندارند و فاقد حافظه‌ای هستند که بتواند قدیم بودن خود را یادآوری کند. شبستری اما هوادار این نگرش افراطی نیست و نفس انسانی را قدیم نمی‌داند، و آن را در میانه‌ی سلسله مراتبی از مخلوقات صادر شده از حق در نظر می‌گیرد:

نظر کن باز در جرم عناصر	که هر یک آیتی هستند باهر
پس از عنصر بود جرم سه مولود	که نتوان کرد این آیات محدود
به آخر گشت نازل نفس انسان	که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

شبستری می‌گوید آفرینش جهان مادی هم به همین ترتیب موازی و هم‌سنخ با توالی سوره‌های قرآن بوده است. چهار عنصر و چهار طبع نخست پدید آمده‌اند و در نهایت از ترکیب آن‌ها آدمی خلق شده و از دید او به همین خاطر آخرین سوره‌ی قرآن «ناس» (مردمان) نام دارد. آنگاه مستقیم به فصل یازدهم «گلشن راز» وارد می‌شویم که چارچوب علمی حاکم بر این جهان‌بینی متن‌مدارانه را به دست می‌دهد:

مشو محبوس ارکان و طبایع	برون آی و نظر کن در صنایع
تفکر کن تو در خلق سماوات	که تا ممدوح حق گردی در آیات

آنگاه شبستری مخاطب را به اندیشیدن درباره‌ی ماهیت چیزها و آفرینش کیهان فرا می‌خواند و چند پرسش در ادامه طرح می‌کند:

بین یک ره که تا خود عرش اعظم  
چرا کردند نامش عرش رحمان  
چرا در جنبش اند این هر دو مادام  
مگر دل مرکز عرش بسیط است؟  
چگونه شد محیط هر دو عالم  
چه نسبت دارد او با قلب انسان  
که یک لحظه نمی گیرند آرام  
که آن چون نقطه وین دور محیط است

شبستری در اینجا دو کانون و مرکز بنیادین برای وجود تشخیص می دهد. یکی عرش خداوند که بر آسمان است و اختران و افلاک گرداگرد آن می چرخند و چرخش طبیعی مواد را رقم می زنند. دیگری دل آدمی که آن نیز مرکز گردش نیروهایی دیگر است و دوام و قوام هستی بدان وابسته است. این حرکت شبستری بسیار جسورانه و خلاقانه است و با آنچه پیشتر عطار در این زمینه گفته بود همخوانی دارد. یعنی دل انسان و مهر که در آن منزل کرده را با اوج عالم مینو و اورنگی که خداوند بر آن تکیه زده، همتا می انگارد. نظیره سازی به قدر کافی روشن و صریح هست و ما را از شرح اضافی بی نیاز می کند. نیروی مقدس اصلی مهر است که جایگاهش دل انسان است، و خداوندی که مثل شاهنشاهی بر اورنگی در آسمان تکیه زده، به همتا و انعکاسی از آن می ماند. جالب آن که شبستری به خاطر تپش قلب، عرش الهی را نیز تپنده و جنبنده دانسته و می گوید چرخش افلاک و اختران به همین خاطر است.

برآید در شبان روزی کم و بیش  
از او در جنبش اجسام مدور  
ز مشرق تا به مغرب همچو دولا  
به هر روز و شبی این چرخ اعظم  
وز او افلاک دیگر هم بدین سان  
سراپای تو عرش ای مرد درویش  
چرا گشتند یک ره نیک بنگر  
همی گردند دائم بی خور و خواب  
کنند دور تمامی گرد عالم  
به چرخ اندر همی باشند گردان

این پنج بیت همان سخن پیشین را در قالبی گاهشمارانه تکرار می کنند. تپش قلب انسان که در شبانروز تکرار می شود و بقای او را تضمین می کند، به تپش عرش شبیه است. دقیقتر بگوییم، این دو یک چیز هستند و یکتا، و به همین خاطر «سراپای تو عرش (است)، ای مرد درویش». این چرخشی بودن گردش شبان روزی بازگشتی به تصویر کهن مهر-خورشید است که همچون نمادی برای خداوند قلمداد می شود، و یا برعکس!

ولی برعکس دور چرخ اطللس  
معدل کرسی ذات البروج است  
خَمَل با ثور و با جوزا و خرچنگ  
دگر میزان عقرب پس کمان است  
همی گردند این هشت مقوس  
که آن را نه تفاوت نه فروج است  
بر او بر همچو شیر و خوشه آونگ  
ز جدی و دلو و حوت آنجا نشان است

<p>که بر کرسی مقام خویش دارند ششم برجیس را جا و مکان است به چارم آفتاب عالم آرای قمر بر چرخ دنیا گشت وارد به قوس و حوت کرد انجام و آغاز اسد خورشید را شد جای آرام عطارد رفت در جوزا و خوشه ذنب چون راس شد یک عقده بگزید شود با آفتاب آنگه مقابل ز تقدیر عزیززی کو علیم است همی گردند این هشت مُقوس</p>	<p>ثوابت یک هزار و بیست و چارند به هفتم چرخ، کیوان پاسبان است بود پنجم فلک مریخ را جای سیّم زهره، دوم جای عطارد زحل را جدی و دلو و مشتری باز حمل با عقرب آمد جای بهرام چو زهره ثور و میزان ساخت گوشه قمر خرچنگ را هم جنس خود دید قمر را بیست و هشت آمد منازل پس از وی همچو عرجون قدیم است ولی برعکس دور چرخ اطلس</p>
--	--

شبستری در این چهارده بیت با فشرده‌گی تمام کل کیهان‌شناسی کهن ایرانی را مرور می‌کند: هفت فلک متحرک و فلک ثوابت که روی هم رفته هشت کروی درهم فرو رفته را بر می‌سازند، بر محوری حرکت می‌کنند که در آسمان همان رد گذر خورشید است و اختران جای گرفته در آن را در قالب صور فلکی خوشه‌بندی می‌کنند. او دوازده برج اختری که با دوازده ماه خورشیدی برابر است را نام برده و اشاره کرده که فلک ثوابت ۱۰۲۴ اختر در خود جای می‌دهد و این مرز دانش اخترشناسی آن روز ایران (و جهان) بوده است. بعد پیوند هفت اختر با هفت فلک و در گام بعدی ارتباط آن‌ها با بروج را شرح داده است. در نهایت هم به منازل بیست و هشت‌گانه‌ی ماه اشاره کرده و این‌ها بافت عمومی نظام گاهشماری باستانی ایرانی و اخترشناسی و کیهان‌شناسی قدیم را به دست می‌دهد.

شبستری با این مرور نشان می‌دهد که در این علوم دستی داشته و روانی و آسانی‌ای که در لحنش می‌بینیم، نشان می‌دهد که با این مضمون‌ها و پیوندهای بینابینی‌شان آشنا و دمخور بوده است.

با این حال دانشی که او از آن سخن می‌راند، حکمتی مغانه است که هستی را همچون دستگاهی خودکار می‌نگرد که بر اساس قانونی عقلانی کار می‌کند. این تصویر که به ویژه در دوران ساسانی در قالب اندیشه‌ی زروانی پرورده شد و در عصر اسلامی با لقب «دهری» برجسب خورد، جایی برای خداوندی تشخص یافته باقی نمی‌گذارد. چون نظام کائنات را امری قاعده‌مند و خودکار در نظر می‌گیرد که از نظارت نیرویی تشخص یافته بی‌نیاز است و در مقابل مداخله‌ی معجزه‌آمیز چنین نیرویی مقاومت می‌ورزد. این تصویر از کیهان که در اروپا از نیوتون به بعد

باب شد، در ایران زمین از آغاز وجود داشته و در اندیشه‌ی دهریونی تبلور یافته است که بر همین آرای نجومی و معادلات مثلثاتی فراز و فرود اختران و قران و تقابل‌شان تاکید داشته‌اند. شبستری با بیت‌هایی که گذشت تسلط خود را بر این دانش نشان داده، اما با پیامدهای فلسفی این دانش همدلی ندارد. پس برای این که حساب خود را از مغان و دهریون جدا کند، چند بیت دیگر به سخنش اضافه می‌کند:

اگر در فکر گردی مرد کامل	هر آینه که گویی نیست باطل
کلام حق همی ناطق بدین است	که باطل دیدن از ضعف یقین است
وجود پشه دارد حکمت، ای خام	نباشد در وجود تیر و بهرام

بحث اصلی در اینجا هدفمند بودن یا نبودن گردش افلاک است. باطل بودن که در دو بیت نخستین مورد حمله است، به این موضوع باز می‌گردد. یعنی بحث بر سر آن است که گردش اختران و افلاک امری خودکار، بی‌سر و ته، و بنابراین عاقل و باطل است؟ یا آن که هدفی و غایتی دارد و سیری جهت‌دار را دنبال می‌کند. در نگرش زرتشتی که زروانی‌ها فرقه‌ای درون‌اش و دهریون ادامه‌ی آن محسوب می‌شوند، گیتی و مینو دو ساحت مجزا هستند که قواعدی متمایز دارند. کل آنچه درباره‌ی افلاک و اختران گفته شد، در نگرش دهری به گیتی مربوط می‌شود. زرتشت با آن که در جهانی پیش از این علوم می‌زیست، احتمالاً با این حکم موافق می‌بود که گردش متناوب اختران و ضرباهنگ رخدادهای طبیعی امری قاعده‌مند، چارچوب‌دار و خودسامانده است که تنها دوام و پایداری گیتی را حفظ می‌کند، اما به طور مستقیم به غایت کیهان و فرجام تاریخ چفت و بست نمی‌شود.

این غایت و فرجام از دید زرتشت اموری اخلاقی بودند و به همین خاطر به ساحت مینویی تعلق داشتند و در قالب نبرد اهورامزدا و اهریمن تبلور می‌یافتند که البته نمودهایی در گیتی داشت، اما شالوده‌ی نظم آن - که عقلانی و اهورایی است - را دستکاری نمی‌کرد. در نگرش راست کیش زرتشتی اهریمن همچون اختلالی و مرضی در دل گیتی در نظر گرفته می‌شد، و کلیت نظم‌های حاکم بر طبیعت چون عقلانی و بسامان بود، درست و نیک و همتای اشه بود و بنابراین با سرشت اهورامزدا انطباق داشت.

در چارچوب اسلامی اما ساحت مینو و گیتی در آمیختگی چشمگیری پیدا کرده بود، به همان ترتیبی که اهریمن و اهورامزدا نیز دیگر آن دوقطبی اخلاقی افراطی را تشکیل نمی‌دادند. از سوی تصویر مینو به رونوشتی از عناصر مادی شبیه شده بود و این به خوبی در تفسیرهای قرآن نمایان است. خداوند دیگر نیرویی مینویی نبود که مطلقاً نیک و یکسره نادیدنی باشد. بلکه به شاهنشاهی ساسانی شباهت داشت که در آسمان بر اورنگی نشسته بود و توصیف‌هایی

که از او می‌شد به موجودی انسان‌ریخت شباهت داشت که هر از چندی حضوری مادی نیز پیدا می‌کرد. در حدی که وقتی در قرن سوم هجری داوود بن علی اصفهانی فرقه‌ی ظاهریه را تاسیس کرد، در زمانی کوتاه برداشت‌های سطحی و خام‌اندیشانه‌اش بین قاطبه‌ی فقیهان و دین‌مردان مسلمان فراگیر شد. این همان نگرشی بود که می‌گفت عبارت «یدالله فوق ایدیهم» در قرآن به خداوندی انسان‌ریخت اشاره می‌کند که دستی واقعی و ملموس دارد که به شکلی فیزیکی در بالای دست دیگران (یعنی در آسمان) جای گرفته است.

مذهب شافعی و مالکی که برای دیرزمانی در ایران و شمال آفریقا مهم‌ترین و مقتدرترین مذهب‌های اسلامی بودند، در عمل همین آرا را پذیرفته بودند. از رو سخن معتزله که به سبک زرتشتیان مخالف رؤیت خداوند بودند و دیدن خداوندی انسان‌ریخت با چشم سر را شرک می‌دانستند، سخت مورد نکوهش و حمله‌ی اغلب سخنگویان مسلمان بود. بدیهی است که در چنین شرایطی تمایز میان مینو و گیتی فرو می‌ریزد و خداوند تا حدودی به همان مفهوم کهنسال پیشازرتشتی‌ای بازگشت می‌کند که در ادیان قدیم میان‌رودانی و همچنین در تورات و انجیل ردپایش را باز می‌یابیم، و جلوه‌ای آسمانی و بلندمرتبه از همان بت‌های مادی و ملموس را به رسمیت می‌شناسد.

چنان‌که گفتیم، این که خداوند خود شیطان را آفریده و دست او را برای زدن بشر باز گذاشته، در کنار روایت‌هایی که انجام افعالی شر (مثل توفان نوح یا نابودی قوم عاد) را به خدا نسبت می‌داد، رمز میان خیر و شر اخلاقی را نیز مخدوش کرده بود. به این ترتیب آن جهان بینی دیرپای زرتشتی که بر مرزبندی مینو/گیتی و خیر/شر مبتنی بود، در بافت عقاید مسیحی-اسلامی دچار فروپاشی شد. در این زمینه تفکیک سختگیرانه‌ی نظم‌های اختری از سپهر مینویی هم دیگر معنایی نداشت و دامنه‌ی این آمیختگی‌ها به اخترشناسی هم کشیده می‌شد. به همین خاطر شبستری می‌گوید گردش اختران نه بر اساس قانون طبیعی عقلانی و سرشتی درون‌زاد، که بر اساس حکمی بیرونی انجام می‌پذیرد:

ولی چون بنگری در اصل این کار	فلک را بینی اندر حکم جبار
منجم چون ز ایمان بی‌نصیب است	اثر گوید که از شکل غریب است
نمی‌بیند مگر کاین چرخ اخضر	به حکم و امر حق گشته مسخر

و در اینجا رویارویی شبستری با مغان اخترشناس (منجم) به خوبی نمایان است، که گردش اختران (اثر) را نتیجه‌ی سرشت مینویی خود اختران (شکل غریب) می‌دانستند. از دید شبستری این چرخ اخضر، مثل سایر چیزها دنباله‌ای از علیتی خطی است که به امر خداوند

ختم می‌شود و بنابراین کل هستی را به کارگزاری شبیه می‌کند که منتظر دریافت دستخطی از پادشاهی قدرقدرت است، تا همان را اجرا نماید.

شبستری برای تثبیت سخن خود درباره‌ی مداخله‌ی دایمی خداوند در کارهای گیتی، بخش دوازدهم «گلشن راز» را در همان امتداد سروده و این هجده بیت را «تمثیل در بیان وحدت کارخانه عالم» نامیده است.

تو گویی هست این افلاک دوار	به گردش روز و شب چون چرخ فخر
وز او هر لحظه‌ای دانای داور	ز آب و گل کند یک ظرف دیگر
هر آنچه در مکان و در زمان است	ز یک استاد و از یک کارخانه است

یعنی که دستگاه گردان افلاک به خودی خود نقشی تعیین کننده ندارند و خاستگاه جریان‌های علی نیستند. آنان تنها به ابزارهایی در دست کنشگری کیهانی می‌مانند که به واسطه‌شان اراده‌ی خود را بر ماده مستولی می‌دارد. مثال زیبای او در این مورد چرخ کوزه‌گری است که به خاطر چرخش پیوسته و هموارش به گردش کره‌های افلاک تشبیه شده، و موجودات زنده به خاطر آن که از خاک‌اند و به خاک باز می‌گردند، به ظرف‌هایی سفالین مانند شده‌اند که بر این چرخ ساخته و پرداخته می‌شوند.

کواکب گر همه اهل کمال‌اند	چرا هر لحظه در نقص و وبال‌اند
همه در جای و سیر و لون و اشکال	چرا گشتند آخر مختلف حال
چرا گه در حزیض و گه در اوج‌اند؟	گهی تنها افتاده، گاه زوج‌اند
دل چرخ از چه شد آخر پر آتش	شوق کیست او اندر کشاکش
همه انجم بر او گردان پیاده	ز گهی بالا و گه شیب اوفتاده
عناصر باد و آب و آتش و خاک	گرفته جای خود در زیر افلاک

شبستری همچنان با ایده‌ی خودبسندگی دستگاه اختری درگیر است و در این شش بیت می‌کوشد این فرض که افلاک نظامی خودبنیاد و خودسازمانده هستند را رد کند. او به دگرگونی‌های آسمانی اشاره می‌کند و فراز و فرود رفتن اختران و جنبش دایمی‌شان را از یک سو، و تنوع و ناهمسانی‌شان را از سوی دیگر نشانه‌ی آن می‌داند که این‌ها روی هم رفته یک سیستم یکپارچه و خودبسندگی تشکیل نمی‌دهند و به مدیر و صانعی بیرونی نیاز دارند. یعنی دو صفت برای دستگاه افلاک بر می‌شمارد که عبارتند از پراکندگی و تنوع در ریخت و شکل و جنبش و پویایی همیشگی و طلوع و غروب پیاپی. پراکندگی و جنبش از دید او نشانه‌ی آن است که گنبد افلاک ابزاری در دست موجودی دیگر هستند، و نه خاستگاهی برای نظم‌های گیتیانه.

بنه‌هد پای یک ذره پس و پیش	ملازم هر یکی در منزل خویش
به هم جمع آمده، کس دیده هرگز؟	چهار اضداد در طبع مراکز
شده یک چیز از حکم ضرورت	مخالف هر یکی در ذات و صورت
جماد، آنکه نبات، آنگاه حیوان	موالید سه گانه گشته ز ایشان
ز صورت گشته صافی صوفیانه	هیولی را نهاده در میانسه

شبستری به الگوی مشابهی در روی زمین اشاره می‌کند و به چیزهایی همسان ارجاع می‌دهد که به همین ترتیب با جنبش و پراکندگی درگیر هستند. او به چهار عنصر و تقابل‌های دوبه‌دویی که میان خود دارند اشاره می‌کند و می‌گوید آب و باد و خاک و آتش با آن که ضد هم هستند اما با هم ترکیب می‌شوند و پیکره‌هایی یکپارچه پدید می‌آورند. این پیکره‌ها موالید (زادگان) نامیده می‌شوند و صورت‌هایی هستند که بر هیولی یعنی ماده‌ی آغازین بی‌شکل سوار می‌شوند و بسته به پیچیدگی‌شان چیزهای جامد و گیاهان و جانوران را بر می‌سازند. آن «حکم ضرورتی» که ایشان را با هم چفت و بست می‌کند، از دید او همان مشیت الاهی است که اختران و افلاک را نیز با هم پیوند می‌زند و بسامان می‌کند.

همه از امر و حکم داد داور	به جان استاده و گشته مسخر
جماد از قهر بر خاک اوفتاده	نبات از مهر بر پای ایستاده
نزوع جانور از صدق و اخلاص	پی ابقای جنس و نوع و اشخاص
همه بر حکم داور داده اقرار	مر او را روز و شب گشته طلبکار

از دید او آنچه این نظم را برقرار می‌سازد، نه سرشت قاعده‌مند چیزها، که نیرویی بیرونی است. «امر و حکم داور» است که همچون نیرویی بیرونی در جهان جریان می‌یابد و همه چیز را در بر می‌گیرد و هدایت می‌کند. در بیت دوم اشاره‌ای به این نکته‌ی مهرپرستانه‌ی باستانی می‌بینیم که نیروی سازمان دهنده‌ی هستی مهر است. یعنی مهر است که ترکیب شدن طبایع و عناصر متضاد را ممکن می‌کند. اگر مهر وجود داشته باشد، نیروهای ضد با هم جمع می‌آیند و جانداران و آدمیان را بر می‌سازند. اگر نباشند، ضدها از هم می‌گریزند و جمادات ساده به جای می‌مانند. به این ترتیب دو رویکرد کلی برای توضیح نظم در هستی داریم. یکی که رویکرد کهن زرتشتی است و سرشت چیزها را با قانونی عقلانی (اشه) در تنیده می‌داند. یعنی نظم را همچون امری درون‌زاد در نظر می‌گیرد. در این نگرش نظم بدیهی و خودبنیاد است و بی‌نظمی و آشوب است که باید توضیح داده شود، و این کار با حضور اهریمن و تعریف عدم به مثابه شر ممکن می‌گردد. یکی از مشتق‌های این نگرش که انگار از ابتدای کار در کیش زرتشتی رواج داشته، آن

است که نیروی ذاتی پیوند دهنده‌ی چیزها به هم و سامان‌بخش به هستندگان را مهر بدانیم. مهر در نگرش زرتشتی راست‌آیین با همان عقلانیت بنیادین هم‌سنخ و همسان دانسته می‌شود و به این ترتیب در مهریشت می‌خوانیم که مهر ایزدی است همتای اهورامزدا و بارها به تعبیر «مهر مزدا-آفریده» برخورد می‌کنیم و این بدان معناست که مهر/عشق مشتقی و شکلی از عقل است و نه نیرویی متفاوت یا مقابل با آن. این تصویر درباره‌ی نظم هستی به کناره‌گزینی خداوند در مینو و تبدیل شدن‌اش به نیرویی اخلاقی منتهی می‌شود، چرا که گیتی می‌تواند با تکیه بر عقلانیت-مهر ذاتی‌ای که در هر ذره‌اش دارد، بر پای خود بایستد و خودنگهدار است.

نگرش دوم آن است که شبستری همچون نماینده‌اش عمل می‌کند. این دیدگاه در واقع کهن‌تر و ابتدایی‌تر از نگرش زرتشتی است و تصویری از جهان به دست می‌دهد که پیش از انقلاب فلسفی او رواج داشته است. در این تصویر جهان خودبسنده نیست و نظم‌های گیتی هم در قانونی بنیادین و فراگیر و عقلانی ریشه ندارند، بلکه از اراده‌ی ایزدان و موجوداتی مقدس بر می‌خیزند. یعنی رخدادهای طبیعی نه به خاطر قوانینی خدشه‌ناپذیر و درون‌زاد، که بر اساس حکمی بیرونی و قصدی کیهانی تعیین پیدا می‌کنند. این نگرشی است که در ادیان ابراهیمی رواج داشته و در میان مسلمانان هم اشعریان و مذاهب سنی بدان گرویده‌اند. شبستری در این چارچوب به پرسش‌ها می‌نگرد و می‌کوشد به شکلی اراده‌ی الهی را همچون نیرویی همیشگی و اثرگذار به معادلات خود وارد کند. با این حال دستگاه نظری بنیادین‌اش که به اختران و افلاک و دانش طبیعی ارجاع می‌دهد، از نگرش مغانه‌ی زرتشتی برخاسته و به همین خاطر ناگزیر است مدام با پیش‌داشته‌های گزاره‌های علمی‌ای که به کار می‌گیرد، مخالفت می‌ورزد.

در میان پیشینیان شبستری، آرای فخر رازی نیز در این میان ارزش نقل کردن را دارد. او در «المحصل» می‌گوید که ماده قدیم است، اما میان دو تعریف از قدیم بودن ماده تمایز قایل شده است. یکی ارسطو که می‌گفت ماده از ابتدای کار متحرک بوده و دیگری نگاه زکریای رازی که می‌گفت ماده‌ی آغازین متحرک نبوده، و بعدتر در اثر سانحه‌ای به جنبش درآمده و این مصادف بوده با زایش زمان و آغاز ازل. ماده در نگرش فخر رازی همان هیولی اولیه است که در پهلوی «ماتگ» نوشته می‌شده و از «ماده» به معنی زاینده و مادر مشتق شده است.

در متون فلسفی پهلوی این کلمه را اغلب به صورت «بوم» می‌نوشته‌اند که از دید دکتر پرویز اذکائی هزوارشی است و به «طین» در زبان‌های سامی اشاره می‌کند که به همین ترتیب خاک اولیه و گل ماده‌ی خام آفرینش را نشان می‌دهد. این پیوند میان گل و ماده‌ی اولیه در ایران‌زمین پیشینه‌ای چشمگیر دارد و در شرح اسطوره‌ی آفرینش بابلی یعنی «انوما الیش» هم می‌خوانیم که تیامت سپاهیان خود را از گلِ کرانه‌ی دجله و فرات آفرید و این‌ها «هیولا»



بودند،<sup>۱</sup> به تعبیر دوران‌های بعدی یعنی جاندارانی که ماده در آن‌ها بر روح غلبه داشته است، و ابن ندیم در «الفهرست» اشاره‌هایی به این مضمون دارد. فخر رازی در «المحصل» میان این دو مفهوم طین و هیولا تمایز قایل می‌شود و می‌گوید طینت نسبت به صفت، همچنان است که هیولی به صورت. پس طینت را همچون ذات و هیولی را همچون ماده‌ی خام و عینی در نظر می‌گیرد و این مفهومی است که غلبه یافته و در ادبیات دوران اسلامی اغلب طینت را در معنای ذات و سرشت به کار می‌گیرند، و نه طین/ ماده‌ی خام اولیه.



## گفتار دهم: انسان‌شناسی صوفیانه

شبستری بعد از این پیش درآمد کیهان‌شناسانه که در آن پیامدها برای نقض پیش‌داشت‌ها به کار گرفته شده‌اند، در بخش بعدی - بخش ۱۳: قاعده در تفکر در انفس - به مفهوم انسان می‌پردازد و تصویر انسان در عرفان مورد نظرش را توصیف می‌کند. سرآغاز سخنش مبهم است و رازآمیز:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر      که مادر را پدر شد باز و مادر  
این بیت احتمالاً به بییتی از «کنزالرموز» هروی ارجاع می‌دهد که می‌گوید:

در میان نفوس و جاننش مستقر      آن یکی چون مادر آن دیگر پدر  
روح تو آب است و نفست همچو خا      زین دو جوهر زاید آن فرزند پاک<sup>۱</sup>

علامه محقق دوانی (۸۰۶- / ۸۸۰ - ۸۳۰ - ۹۰۷ ق) که از فیلسوفان بزرگ مکتب شیراز است و نیای فکری ملاصدرا، تفسیری تکاملی از این بیت به دست داده و می‌گوید موضوع بیت که انسان است، ترکیبی از ماده‌ای از جنس عناصر چهارگانه است که زاینده و پرورنده‌اند و به مادر می‌مانند، و صورتی که از نطفه‌ی خرد حاصل آمده و تربیت‌کننده است و از این رو نقشی همچون پدر دارد. آنگاه وقتی خلق انسان کامل شد و به مرتبه‌ی بارآوری رسید، آن آمیختگی نر و ماده با هم به فرجام می‌رسد و راه برای زایش کسی دیگر باز می‌شود و از این رو مادر را نقطه‌ی ختم این روند تکاملی دانسته است.<sup>۲</sup>

جهان را سر به سر در خویش می‌بین      هر آنچ آمد به آخر پیش می‌بین  
در آخر گشت پیدا نفوس آدم      طفیل ذات او شد هر دو عالم  
نه آخر علت غایی در آخر      همی گردد به ذات خویش ظاهر

۱ حسینی هروی، ۱۳۷۰: بیتهای ۴۳۸-۴۳۹.

۲ کاوندی و جاهد، ۱۳۸۶: ۵۷-۶۲.

شبستری در این بیت‌ها انسان را همچون علت غایی کائنات قلمداد می‌کند. می‌گوید هرچند انسان در پایان روند آفرینش ظهور کرد، اما نقطه‌ی اوجی را در این مسیر نشان می‌دهد و بنابراین گویی که غایت کل هستی او بوده است. این هم ناگفته نماند که این ایده‌ی آخرین بودن انسان در ترتیب آفرینش نیز نگاهی آریایی است و با رویکرد سامی تفاوت دارد. در منابع سامی انسان اولین موجودی است که بر زمین زاده می‌شود. در اساطیر میانرودانی باستان - مثلا در لوح ششم انوماالیش - می‌بینیم که خلقت زمین با آفرینش معبد اسائیل بابل و ساخته شدن انسان از گل آغاز می‌شود، و در تورات هم روایتی مشابه را داریم که بر مبنای آن انسان در روزهای آغازین خلقت زمین پدید می‌آید، و نه در آخرین روز.

در اساطیر زرتشتی اما انسان واپسین خلقت مهم اهورامزداست. طوری که سه هزار سال آغازین زمان کرانمند در غیاب انسان می‌گذرد و این دورانی است که نبرد اهریمن و اهورامزدا در ساحتی مینویی جریان دارد. پس از آن هم که اهورامزدا گیتی را همچون آوردگاهی برای رویارویی با اهریمن می‌آفریند، نخستین انسان و نخستین گاو پدید می‌آیند که مفاهیمی انتزاعی هستند. گاو یکتاداد نیا و نماد کل جانوران نیکوست و کیومرث بیش از آن که به انسان شبیه باشد نوعی جوهر مادی است. مثلا در بندهش می‌خواهیم که طول و عرض بدنش برابر است و پیکره‌اش از فلز ساخته شده است. یعنی جلوه‌ی انسانی ندارد. کیومرث و گاو یکتاداد هم در همان ابتدای کار به دست اهریمن کشته می‌شوند و فرزندان ندارند که به طور مستقیم به نسل آدمی مربوط شود. زایش انسان از ساقه‌ی ریواس و پشت مشی و مشیانه فرایندهایی دیرآیندتر است و انسان را به واپسین آفریده‌ی مهم اهورامزدا تبدیل می‌کند که در ضمن قرار است جنگاوری هم‌پایه‌ی او و همدستی نیرومند برایش در نبرد با اهریمن باشد.

پیش‌تاز یا دیرآیند بودن انسان در سیر خلقت (که مضمونی اساطیری است) را باید در کنار موضع‌گیری‌هایی فلسفی دید که انسان را در نظام هستی قدیم یا حادث در نظر می‌گرفتند. اغلب دستگاه‌های نظری در ایران «نفس» یعنی روان انسانی را قدیم می‌شمردند و آن را کمابیش موازی با خداوند در نظر می‌گرفتند. گاه نفس و اهریمن نوسانی هم می‌کردند و آمیختگی ماده و معنا که در نگاه گنوسی نوعی افول قلمداد می‌شد، به نفس منسوب می‌شد، و نه اهریمن یا ظلمت، چنان‌که زرتشتیان و مانویان می‌گفتند.

مثلا زکریای رازی می‌گفت که میل و خواست انسانی نیروی جنباننده‌ی آغازینی است که آفرینش را آغاز کرده است، و نه مشیت الاهی. از دید او «نفس می‌خواست سرشتی نماید در جهان»، یعنی خواهان نمایان کردن جلوه‌ی ذاتی خویش در هستی بود، پس با تجلی خویش جنبش آغازین ماده را آغاز کرد، اما چون بر میل و خواست تکیه کرده بود، و نه عقل، به وبالی دچار آمد و آن پتیاره‌ای بود که پریشانی آفرید. خداوند (باری) برای جبران این اغتشاش رحمت

خویش را نشان داد و آن باز نمودن پیامد کردارهای نفس به او بود. به این ترتیب عقلی آینده‌نگر وارد معادله شد که آرامش و سامان را به جهان بازگرداند. این عقل الهی همان «خرد پیش‌آگاه» است که در متون زرتشتی فراوان آمده و وجه تمایز اهورامزدا و اهریمن دانسته شده است.

دکتر پرویز اذکائی می‌گوید این نگرش زکریای رازی بازسازی همان ایده‌ی زرتشتی است که آفرینش را نتیجه‌ی تاخت آوردن اهریمن بر گیتی می‌داند، و به این ترتیب نفس انسانی با اهریمن هم‌تا شمرده شده است. با این حال چنان‌که هم‌اشاره کرده، بن‌مایه‌ی این سخن را می‌توان بیشتر مدیون مانی دانست تا زرتشت. چون هبوط نفس در جنبش گیتی بیشتر به درآمیختگی نور و ظلمت مانوی شباهت دارد. این نکته هم شایان توجه است که پذیرش شأن آفرینندگی جنبش مادی برای نفس بدان معناست که روان گیتی (گوشورون زرتشتی) با روح انسانی هم‌تا انگاشته شود. این همان ایده‌ی روح جهانی است که در عرفان ایرانی هست و بعدتر هگل آن را با تعبیر Zeitgeist در دوران مدرن احیا می‌کند و مذاهب جدید مدرن مثل مارکسیسم مشتق‌هایی سیاسی و ویرانگر از آن را بازتولید می‌کنند.

در نگرش اسماعیلیه‌ی آغازین هم تصویری مشابه از ارتباط نفس انسانی و جهان آفرینش دیده می‌شود. ابوحاتم رازی اسماعیلی که رقیب فکری زکریای رازی بود، در این نکته با ناصر خسرو -در «زادالمسافرین»- هم‌نظر بود که آمیختگی نفس یا هیولی، که همان هبوط روح در ماده باشد، از جهل و نادانی نفس درباره‌ی آینده‌اش ناشی شده و به زایش صورت‌هایی انجامیده که پیامد جنیدن شهوت جسمانی بوده‌اند. این آمیختگی نفس با هیولی همان است که مانویان به صورت تداخل نور و ظلمت (به پهلوی: آمیچیشن / گومیچیشن) تفسیرش می‌کردند. معتزله که شالوده‌ی کلام شیعی را می‌سازند هم در امتداد همین اندیشه‌ها قرار می‌گیرند. مثلاً خیاط معتزلی می‌گفت بر همین مبنا نور و ظلمت هم قدیم هستند، چون با نفس و هیولی تناظر دارند. البته نگرش‌های دیگر هم وجود داشته و استاد همین شخص اخیر، نظام معتزلی است که فقط باری (خدا) را قدیم می‌دانست و همه‌ی چیزهای دیگر را حادث قلمداد می‌کرد.

روشن است که شبستری نه تنها در نگرش علمی و بافت فلسفی جهان‌بینی‌اش، که حتا در دایره‌ی اساطیر هم نوسانی دارد میان دو قطب متضاد. او از پیش‌داشته‌های فلسفی اراده‌مدارانه‌ی زرتشتی-معتزلی برای ترسیم تصویری از انسان در جهان بهره می‌جوید و بعد همان را از نظرگاهی جبرگرا و اشعری مورد حمله قرار می‌دهد، نوعی تصویر مهری-زرتشتی از استقرار عقلانیت و مهر در هستی را می‌پذیرد و بعد آن را به نفع قبول خداوندی مداخله‌گر مردود می‌داند، و حتا در اساطیر پیدایش موجودات هم بخش‌هایی از نظام‌های نظری متفاوت را بر می‌گیرد و با هم ترکیب می‌کند. این نکته به خوبی از تصویرش از انسان روشن می‌شود.

ظلمومی و جهولی ضد نورند      ولیکن مظهر عین ظهورند  
 چو پشت آینه باشد مکدر      نماید روی شخص از روی دیگر  
 شعاع آفتاب از چارم افلاک      نگردهد منعکس جز بر سر خاک

این زمینه‌چینی از این رو لازم است که تصویری که از انسان در ذهن دارد با آنچه تا اینجای کار گفته شد، تضاد دارد. شبستری می‌گوید هرچند افراد نادان و ستمگر از نور حق بی‌بهره‌اند، اما با همین در سایه افتادن‌شان به حضور نوری در جایی دیگر گواهی می‌دهند. درست مثل آئینه‌های فلزی قدیمی که پشت‌شان نقش و نگار داشت اما تصویری را باز نمی‌تاباند، و در مقابل سوبه‌ی دیگرش روشن بود و نمایشگر. یعنی آدمیان نیز دو سوبه‌ی تاریک و روشن دارند که برخورداری‌هایی متفاوت از نور حق را نشان می‌دهند، اما هر دو در نهایت شکلی از انعکاس نور محسوب می‌شوند. مثال دیگرش آن است که نور خورشید که در فلک چهارم مقیم است، در هیچ جای دیگری جذب نمی‌شود و تا خاک تیره پیش می‌آید و بر زمین است که می‌تابد و توقف می‌کند. یعنی تاریکی یک چیز مانع برخورداری‌اش از نور نیست. این زمینه برای این چیده شده که سراینده احتمالاً به ناسازگاری منطقی درون متن خویش آگاه بوده است. اگر شبستری به موضع نظری‌ای که ابراز کرده وفادار باشد، باید در بافت مذهبی شافعی-اشعری‌ای که در روزگارش رایج بوده، انسان را عبد و خدمتگزاری فروپایه برای خداوندی قدرقدرت بداند که حتا از اراده‌ای خودبنیاد نیز برخوردار نیست و همیشه مجری حکم الاهی است، چه تابع حکم خدا باشد و چه یاغی بر آن. اما تصویر شبستری چنین نیست. او انسان را گرانیگاه هستی و نیرویی مقدس و ورجاوند می‌داند که مرجع و معنادهنده به همه چیز است. این نگرشی است که از دستگاه نظری‌اش بر نمی‌آید و در مقابل برآمده از رویکرد مهرآیینی-زرتشتی است و در روزگار او در برداشت‌های معتزلی-اسماعیلی رواج داشته است.

تو بودی عکس معبود ملایک      از آن گشتی تو مسجود ملایک  
 وُد از هر تنی پیش تو جانی      وز او در بسته با تو ریسمانی  
 از آن گشتند امرت را مُسَخَّر      که جان هر یکی در توست مضمّر

این همان برداشت انسان-خدامدارانه‌ی زرتشتی است که در بافتی اسلامی بازتولید شده و داستان سجده آوردن فرشتگان بر انسان در ازل را نشانه‌ی برتری ذاتی آدمی بر سایر آفریدگان می‌داند. به همان ترتیبی که همه‌ی چیزها و جان‌ها از خداوند سرچشمه می‌گیرند، بخشی از همه‌ی این‌ها در انسان ختم می‌شود و از این رو انسان به آئینه‌ای در برابر خداوند می‌ماند که مثل او جامع کل هستی است و ارتباطی از جنس عالم اکبر-عالم اصغر را ممکن می‌سازد. در دوران زندگی شبستری بانفوذترین تفسیر درباره‌ی ارتباط میان این دو مفهوم، به ابن عربی

تعلق داشت. ابن عربی به پیروی از سنت عرفان ایرانی - و در تضاد با جهان‌بینی توراتی - می‌گفت که انسان آخرین مخلوق خداوند است، و نه یکی از اولین آفریده‌ها. خداوند نخست عالم را در مقام کثرتی از صفات جلاله و جماله‌ی خویش پدید آورد، و در فرجام کار انسان را آفرید، که به وحدتی از همه‌ی صفات وی شبیه بود. ابن عربی آیات قرآن را بر این مبنا تفسیر می‌کرد، و مثلاً می‌گفت این که خداوند اسم‌ها را به آدم آموخت،<sup>۱</sup> منظور اسماء الاهی است، و یا این که فرشتگان وقتی گفتند هر کدام‌شان مقامی معلوم دارند،<sup>۲</sup> منظور ثبات و دگرگونی‌ناپذیری مخلوق‌های دیگر جز انسان بود، و این که هر کدام‌شان تنها محل تجلی صفاتی محدود از خداوند هستند، و نه همه‌شان. این‌ها تا حدودی با آنچه مفسران پیشین گفته بودند ناسازگار بود. برداشت سنتی از آیات مربوط به خلقت انسان آن بود که خداوند انسان را در روزهای آغازین خلقت همچون کوزه‌گری از گل آفریده است، و این با سنت فکری میان‌رودانی - کنعانی که در تورات منعکس شده، همسان است.

ابن عربی اما می‌گفت آفرینش اصولاً از جنس ساخته شدن و دستکاری کردن ماده‌ای خام نیست، بلکه سرشتش زبان‌شناسانه است. یعنی با صدور و تجلی اسماء الاهی پیوند خورده است. صفات‌های خداوند جلوه‌ای مادی پیدا می‌کنند و به این ترتیب عالم آفریده می‌شود. به این ترتیب همه‌ی ویژگی‌های خداوند در جهان خلقت منعکس شده و این معنای آن است که خدا می‌گوید خواهان شناسنده‌ایست تا زیبایی‌اش مشاهده شود. با این حال صفات خداوند در عالم به صورت واگرا و پراکنده تجلی پیدا می‌کند و همگرایی و مرکزیتی ندارد. از این روست که خلقت انسان ضرورت یافت. انسان بر خلاف چیزها و هستنده‌های دیگر که تنها بخشی از صفات الاهی را بازمی‌تاباند، جامع همه‌ی صفات‌های خداوند است و به همین خاطر می‌تواند همچون آیینی‌ای او را در خود نمایان سازد. این همان رکن انقلابی اندیشه‌ی مغانه یعنی هم‌سرشتی انسان و خداوند است، که با تعبیری زبان‌شناسانه در قالب مفهوم انسان کامل بازسازی شده است. آدم و عالم در این معنا به دو قطب مقابل هم تبدیل می‌شوند. عالم خلقت اول است و آدم خلقت آخر. اولی با پراکندگی و انتشار دست به گریبان است و دومی از انسجام و مرکزگرایی برخوردار. در عین حال هر دو خلقت خداوند و جلوه‌ای از حضور هستی مطلق هستند و کلیت اسماء الاهی را در خود جمع کرده‌اند. به همین خاطر انسان عالم صغیر خوانده می‌شود، در مقابل دنیای هستی که عالم کبیر است. به همین شکل ابن عربی گاهی جهان را انسان کبیر

۱ سوره‌ی رحمن، آیه‌ی ۲.

۲ سوره‌ی صافات، آیه‌ی ۳۷.

می‌خواند و آن را با انسان صغیر یعنی آدم تشخص یافته برابر می‌گذارد. مهم اما آنجاست که عالم صغیر یعنی انسان از عالم کبیر والاتر است و به خداوند شباهت بیشتری دارد، یا دست کم این توانایی را دارد که با او همسان گردد و به شکل بالقوه از تقدسی بیشتر از همه‌ی چیزهای دیگر برخوردار است. در حدی که ابن عربی می‌گوید آدم روح عالم است و عالم صورت ظاهری و کالبد آدم.

تو مغز عالمی ز آن در میانی      بدان خود را که تو جان جهانی  
تو را ربع شمالی گشت مسکن      که دل در جانب چپ باشد از تن

انسان کانون هستی و گرانیگاه جان جهان است. به همین خاطر قلمرو مسکونی مردمان بر زمین در همان جایگاهی قرار دارد که دل در بدن جای گرفته است. اگر کره‌ی زمین را در نظر بیاوریم و به یاد داشته باشیم که قدما از وجود قاره‌ی آمریکا بی‌خبر بوده‌اند، به نقشه‌ای از گیتی می‌رسیم که حدود سه چهارم آن پوشیده از آب است و سرزمین‌های خشک مسکونی تنها یک چهارم سطح آن را پوشانده‌اند. این قلمرو انسانی به لحاظ جایگاه در بالا و سمت چپ کره‌ی زمین قرار می‌گیرد، اگر که نصف‌النهار قدیمی نیمروز در سیستان را در میانه‌اش در نظر بگیریم، که با دقت خوبی به واقع در میانه‌ی خشکی‌های دنیای قدیم جای گرفته است. این موقعیت ربع مسکون در بالا-چپ کره‌ی زمین تقریباً هم‌تاست با جایگاه قلب در پیکر انسان که آن نیز در بالا و سمت چپ جای گرفته است.

به این شکل اشاره‌ی «تو را ربع شمالی گشت مسکن / که دل در جانب چپ باشد از تن» نشان می‌دهد که تصویر ذهنی عارفی مثل شبستری درباره‌ی کالبدشناسی و جغرافیا تا چه اندازه دقیق و درست بوده است. این دقت علمی به ویژه وقتی روشن‌تر می‌شود که این اشاره‌ها را با آرای اندیشمندان و نویسندگان هم‌زمان او در چین و اروپا مقایسه کنیم. دوران زندگی شبستری در تمدن ایرانی با عصر سربداران و تیمور لنگ و زمان فعالیت ابن بطوطه و ابن خلدون و ابن تیمیه و حافظ مصادف است.

در چین اوج فعالیت فکری این دوران کتاب «هوئو لونگ جینگ» (火龍經، یعنی دفتر اژدهای آتشین) است که متنی است نوشته‌ی سرداری به نام جیانو یو (焦玉) درباره‌ی ساخت وسایل آتش‌بازی و موشک‌های باروتی. در اروپا هم با فقر فراگیر دانش و فرهنگ سر و کار داریم و تازه در این دوران ادبیات اروپایی است که احیا می‌شود و چاوسر و دانته و بوکاچیو ظهور می‌کنند. بی‌آن که هنوز نشانی از اندیشه‌ی علمی و فلسفی در میان باشد. این را هم باید در نظر داشت که قلمرو چین و اروپا در این دوران با دو بلای بزرگ یعنی مغول‌ها در شرق و طاعون در غرب دست به گریبان بودند و دستخوش فروپاشی و افول شدند.



ایران زمین با هردوی این بلاها درگیر شد و از هردو آسیب دید. در این بافت و زمینه است که دانش عمومی به کار گرفته شده در این ابیات شبستری برجستگی بیشتری پیدا می‌کند. چون در این دوران هم در چین و هم در اروپا تصویر روشنی از اندام‌های درونی بدن و کالبدشناسی جانوری وجود نداشته و گیتی را هم سطحی تخت با حد و مرزهای مبهم و نقشه‌ی تخیلی می‌دانسته‌اند.

جهان عقل و جان سرمایه‌ی توست	زمین و آسمان پیرایه‌ی توست
بین آن نیستی کاو عین هستی است	بلندی را نگر کاو ذات پستی است

شبستری از استعاره‌ی انسان به مثابه قلب جهان بهره می‌جوید تا کل هستی را پیامدی و حاشیه‌ای بر متن انسان قلمداد کند. او این استعاره را تا سطحی تشریحی ادامه می‌دهد و به کالبدشناسی انسان و نظم درونی اندام‌هایش نیز اشاره می‌کند:

طبیعی قوت تو ده هزار است	ارادی برتر از حصر و شمار است
وز آن هر یک شده موقوف آلات	ز اعضا و جوارح وز رباطات
پزشکان اندر آن گشتند حیران	فرو ماندند در تشریح انسان

تا اینجای کار شبستری به شکل خطرناکی به آرای انسان‌مدارانه‌ای نزدیک شده که آدمی را هم‌سرشت با خداوند و هم‌تا و موازی با او در نظر می‌گرفتند. نگرشی که با تصویر سنی- اشعری از انسان در مقام بنده‌ای خدمتگزار و یکسره تابع و بی‌اراده، زاویه‌ی تندی دارد. همین‌جا اما شبستری بازگشتی می‌کند و حیرت دانشمندان از ریزه‌کاری‌های کالبدشناسی انسانی و نادانی‌شان درباره‌ی کارکرد اندام‌ها را به عجز شناخت‌شناسانه‌ی عامتری تعمیم می‌دهد و نتیجه‌ای نزدیک با هنجارهای مذهبی روزگار خویش می‌گیرد:

نبرده هیچکس ره سوی این کار	به عجز خویش هر یک کرده اقرار
ز حق با هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبدأ هر یک به اسمی است
از آن اسم‌اند موجودات قائم	بدان اسم‌اند در تسبیح دائم
به مبدأ هر یکی زان مصدری شد	به وقت بازگشتن چون دری شد
از آن در کامد اول هم به‌در شد	اگرچه در معاش از در به در شد

از دید او کارکرد اندام‌ها نه از نیرویی درونی و قاعده‌ای طبیعی، که از اتصال به صفات الاهی برمی‌خیزد. اندام‌ها نه در مقام جزئی از یک پیکره‌ی کلی همسنگ خداوند، بلکه همچون نمودهایی از اسماء الاهی تصویر شده‌اند. به این ترتیب این خطر که انسان با پیچیدگی‌های درونی‌اش به رقیبی

برای خداوند تبدیل شود از بین می‌رود و راه بر تعادل و توازی اراده‌ی خودمختار این دو بسته می‌شود. اندام‌ها مانند جانداران، هر چه می‌کنند در تسبیح خداوند است و این بدان خاطر است که اصولاً خودشان تجلیاتی از نام‌های خداوند هستند. حیات‌شان و کردارهایشان و نظم درونی‌شان در این چارچوب به چرخه‌ای جبرآميز شباهت پیدا می‌کند که گرداگرد محوری -اسم خدا- گردش می‌کنند.

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما	که هستی صورت عکس ماسما
ظه‌ور قدرت و علم و ارادت	به توست ای بنده‌ی صاحب سعادت
سمیعی و بصیری، حی و گویا	بقا داری نه از خود لیک از آنجا
زهی اول که عین آخر آمد	زهی باطن که عین ظاهر آمد

به این ترتیب هرآنچه در ستایش مرکزیت هستی‌شناختی انسان رشته شده بود، با قطع گره‌ی اراده‌ی آزاد پنبه می‌شود. شبستری در این بیت‌ها بار دیگر ادعای مرکز بودن انسان در جهان را تکرار می‌کند. اما این بار در همان بافت اشعری به موضوع می‌نگرد. انسان به خاطر آن که بر اسماء الاهی آگاه است مرکزیت دارد، و از آن رو که شنوا و بینا و زنده و نیرومند و داناست به خداوند شبیه است و بر جهان سروری یافته است. اما این‌ها از سرشت درونی وی بر نمی‌آیند، بلکه انعکاسی از صفات خداوندی هستند و ماهیتی برونزاد دارند.

تو از خود روز و شب اندر گمانی	همان بهتر که خود را می‌ندانی
چو انجام تفکر شد تحیر	در اینجا ختم شد بحث تفکر

شبستری با این دو بیت نقطه‌ی واگرایی اندیشه‌ی فلسفی مغانه و تصوف هم‌پیمان با کلام اشعری را نشان می‌دهد. تحیر از دید او دلیلی کافی است برای این که تفکر اتر و بی‌فرجام قلمداد شود. این او را در برابر عارفان خراسانی و مغان و فیلسوفان قرار می‌دهد که همین شگفتی را دستمایه‌ای برای اندیشیدن و گسترش دانش و اندیشه می‌دانستند، و نه سد راهی در مسیرش. به همین ترتیب این بیت ناگوار که «تو از خود روز و شب اندر گمانی / همان بهتر که خود را می‌ندانی» نادانی و ابهام درباره‌ی خویشتن را به بهانه‌ای برای نشناختن خویش و نیندیشیدن درباره‌ی خود تبدیل می‌کند. گزاره‌ای که خارج از تنگنای ایمان پرتناقض و تعصب مذهبی ناپذیرفتنی می‌نماید.

## گفتار یازدهم: پرسش از «من»

به یاد داریم که هروی در این نقطه از فهرست پرسش‌هایش به طرح مسئله درباره‌ی «من» پرداخته بود، و انتظار می‌رود شبستری پس از شرح مفصلی که درباره‌ی تحیر فیلسوفان و سرگردانی دانشمندان داد، از این پرسش گذر کرده و آن را شایسته‌ی اندیشیدن ندانسته باشد. اما یکی از ویژگی‌های دوست داشتنی شبستری همین صداقت فکری او و پایبندی‌اش به حقیقت است. چندان که حتا وقتی زمینه را برای پریدن از روی پرسش‌های مهم و نادیده انگاشتن‌شان هموار می‌سازد، نمی‌تواند خود را برای این کار راضی کند.

شبستری بلافاصله پس از بحثی که کرد و اندیشیدن درباره‌ی تفکر و سرشت انسان را بی‌فایده و بی‌فرجام دانست، در بخش ۱۴ پرسش هروی که یک بیت بوده را نقل می‌کند: «که باشم من؟ مرا از من خبر کن / چه معنی دارد «اندر خود سفر کن»؟. و بعد به تفصیل بدان پاسخ می‌دهد. یعنی هرچند هر از چندی مسیری واژگون را می‌پیماید و با متعصبان هوادار نیندیشیدن هم‌نوایی می‌کند، اما در بدنه‌ی گفتمان‌اش به روش‌شناسی عقلانی منظمی پایبند است که می‌تواند بی‌محابا به طرح پرسش و بحث درباره‌ی همه‌چیز بپردازد. او بخش پانزدهم را به بحثی مفصل اختصاص داده که به همین پرسش از من مربوط می‌شود:

دگر کردی سؤال از من که من چیست	مرا از من خبر کن تا که من کیست
چو هستی مطلق آید در اشارت	به لفظ «من» کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین	تو او را در عبارت گفته‌ای «من»

در این بیت‌ها تعریف فلسفی از «من» عرضه شده، و این چارچوبی یکسره انسان‌مدار را نشان می‌دهد. وقتی هستی مطلق در زبان صورتبندی شود، با برچسب من نامیده می‌شود و حقیقتی که تعین پیدا کرده باشد و از باقی حقایق متمایز گشته باشد، با ضمیر من مورد اشاره قرار می‌گیرد. در این تعریف‌ها از یک سو می‌بینیم که کلیدواژه‌ی «من» در زبان پارسی دویست

سال پیش از دکارت با دقت و روشنی چشمگیری مفهومی همتای سوژه را صورتبندی می‌کرده و در این هنگام مفهومی جا افتاده با چند قرن پیشینه بوده و نه مضمونی نوظهور. تعریف‌های دوگانه‌ی عقلانی شبستری از «من»، سوبه‌های هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه دارد. «من» از طرفی گرانیگاه زایش حقیقت است، اما در میدانی حصربندی شده و متعین. از سوی دیگر به خودی خود هستی مطلق است که رمزگذاری زبانی را به خود پذیرفته باشد. در این دو حال حرکتی از هستی به شناخت یا برعکس را می‌بینیم، و آنچه «من» را مشخص می‌کند، تعین و تمایز است. چه در مقام هستی مطلق مرزبندی شده با زبان، یا حقیقتی زبانی که با هستی متعینی حصربندی شده باشد.

من و تو عارض ذات وجودیم	مشبک‌های مشکات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح	گه از آینه پیدا گه ز مصباح
تو گویی لفظ من در هر عبارت	به سوی روح می‌باشد اشارت
چو کردی پیشوای خود خرد را	نمی‌دانی ز جزو خویش خود را

شبستری باز در اینجا از آن تعریف فلسفی پیشین فاصله می‌گیرد و من را همچون جزئی از روح کلی قلمداد می‌کند. من که در بیت‌های پیشین هستی مطلق و حقیقت ناب بود، ناگهان به عرضی ذات وجود فرو کاسته می‌شود و همچون پرتوی از چراغی کیهانی فرض می‌شود. در این حالت تمایز میان من و دیگری از میان بر می‌خیزد و همگان جلوه‌هایی از یک وجود غایی محسوب می‌شوند. این روح کلی که لفظ «من» در شرایط گوناگون و افراد متفاوت همیشه به او اشاره می‌کند، همان چراغی است که من و من‌ها به شبکه‌های فانوس گرداگرد آن شباهت دارند و وامدار او هستند.

بستری به این شکل باز نوسانی چشمگیر دارد میان دو معنای متفاوت از «من»: از یک سو معنای فلسفی انسان‌مدارانه‌ی متمرکز بر مفهوم من خودبنیاد اراده‌مند، و از سوی دیگر معنای صوفیانه‌ی نفی‌کننده‌ی اصالت من که با فرو کاستن جبرگرایانه‌ی آن به نور خداوندی همراه است. شبستری خود به این تعارض آگاه است و در بیت‌های بعدی به نقاط افتراق این دو نگرش اشاره می‌کند:

برو ای خواجه خود را نیک بشناس	که نبود فربه‌ی مانند آماس
«من» تو برتر از جان و تن آمد	که این هر دو ز اجزای من آمد
به لفظ «من» نه انسان است مخصوص	که تا گویی بدان جان است مخصوص
یکی ره برتر از کون و مکان شو	جهان بگذار و خود در خود جهان شو

از دید او فربهی و غنایی که فیلسوفان برای «من» قایل هستند، دروغین و موهوم است و در اصل چیزی جز آماس در کار نیست. اما او در ضمن به ستایش «من» ادامه می‌دهد و ضمن مردود دانستن این که «من» ترکیبی از جان و تن باشد (نگرش حکمای طبیعی)، ماهیتی بزرگتر و شامل‌تر برایش قایل است. به این ترتیب شبستری انسان‌گرایی طبیعی مغانه را وا می‌نهد، اما خوارشماری مرسوم میان اشعربان و متعصبان مذهبی را بر نمی‌تابد و در بافتی متفاوتی یکی بار دیگر جایگاهی والا برای من قایل می‌شود. اما این بار من نه بر پای خود، که بر دوش خداوند ایستاده است و از این رو ورجاوند قلمداد می‌شود. این طرد کردن من - در - جهان بنابراین به تعریف جهان - در - من منتهی می‌شود. دیگر «من» ای خودبنیاد و خودمختار در کار نیست که مقیم جهان باشد، بلکه جهانی داریم که در اندرون من درآمیخته با حق مطلق جای گرفته است.

این آمیختگی اما امری ذهنی و رسیدگی‌ناپذیر است که تنها با شهودی شخصی دست می‌دهد. لاهیجی در شرح بیت «یکی ره برتر از کون و مکان شو/ جهان بگذار و خود در خود جهان شو» مکاشفه‌اش درباره‌ی نور سیاه را نقل می‌کند و می‌گوید در آن حال سرمست و ناهشیار در دنیایی بود فروپوشیده در نور سیاه و ریسمانی از نور به او بند بود که به سمت بالایش می‌کشید.<sup>۱</sup> پس با هدایت همان ریسمان طبقه به طبقه از آسمانی به آسمانی دیگر عروج کرد تا آن که به دیدار خداوند نایل آمد و تعیین جسمانی خود را از دست داد، و جالب آن که این دیدار با خداوند را با بیانی انسان - خدامدارانه به نوعی وصل و اتحاد حمل می‌کند، بدان شکلی که در اندیشه‌ی کهن مهری درباره‌ی اتحاد سرباز و سردار، یعنی یکی شدن پهلوان مهرآیین با ایزد مهر داشته‌ایم: «دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائم‌اند...»<sup>۲</sup>.

این یگانه شدن انسان و خداوند در اصل متن «گلشن راز» هم هست و بخشی برجسته و رایج از ادبیات صوفیه بوده است. بر اساس این نگرش به همان ترتیبی که خداوند در سلسله مراتب تجلیات وجود پله پله پایین می‌آید و در قالب چیزها و رخدادهای طبیعی تبلور عینی پیدا می‌کند، روان انسان هم می‌تواند از همین نردبان بالا برود و به دیدار حق نایل آید. به همان ترتیبی که در قوس نزولی چیزها در اصل تجلی و تجسد نموده‌ای حق هستند، در قوس صعودی هم روح انسان هنگام رویارویی با خداوند در می‌یابد که با آن هم‌جنس و هم‌سرت است و از این رو این دو مثل نوری جزئی که در نوری کلی جذب شود، در هم ادغام می‌شوند.

۱ لاهیجی، ۱۳۶۶: ۲۲۸.

۲ لاهیجی، ۱۳۶۶: ۲۲۹.

این همان مفهوم فنای فی الله است که گاه همچون غایت نهایی عرفان در نظر گرفته می‌شود. این منحل شدن من هنگام درآمیختن با حق تا حدودی به رویکرد بودایی شباهت دارد که در نهاد خود ضد من است و با خودبنیادی من در مقام رکنی هستی‌شناسانه میانه‌ای ندارد. در ایران اهمیت نگرش انسان‌مدارانه‌ی مغانه‌چندان بوده که وصل و وحدت عرفان به اضمحلال من منتهی نشده و پس از مرتبه‌ی فنا مرحله‌ی دیگری داریم به اسم بقا که به معنای خودآگاه شدن مجدد و خودیابی ژرف‌تر «من» است. یعنی «من» حتا پس از آمیختن با حق نیز هویت شخصی خود را حفظ می‌کند و از این رو قوس نزولی را بار دیگر طی می‌کند و خود را در گیتی و در میانه‌ی چیزها و رخدادها بازمی‌یابد. با این تفاوت که حالا دیگر بند نافاش با خداوند برقرار شده و همه چیز را تجلی‌های حق می‌بیند.

شبستری تصویری از این روند را در بیت‌های بعدی به دست داده است که بیشتر با رویکرد بودایی من‌ستیز همخوانی دارد:

ز خط وهمی‌های هویت      دو چشمی می‌شود در وقت رؤیت  
نماند در میانه رهرو راه      چو‌های هو شود ملحق به الله

پس هویت شخصی و من‌ای که مرزبندی مشخصی با خداوند داشته باشد، مثل خط میانه‌ی «ه» دوچشم می‌ماند. وقتی در ابتدای کار بیاید و مقدم بر باقی چیزها باشد (مثل ه در هویت)، آن خط میانی را دارد و دو چشمش مجزا از هم است و لوچ و دوبین. اما وقتی به جایگاه اصلی خویش در پایان چیزها رسید (مثل ه در الله) این خط میانی را از دست می‌دهد و چشمی یگانه می‌گردد. یعنی مرزبندی‌ها در زمان رویارویی با حق فرو می‌ریزد و اعتبار خود را از دست می‌دهد. به این ترتیب رهروی سلوک محو می‌شود و او (هو) همچون حرف «ه» در انتهای کلمه‌ی الله جذب می‌شود و حضور مستقل خود را از دست می‌دهد. آنگاه معلوم می‌شود که دوتا شمردن من و خداوند از لوچ بودن چشمان و اختلالی در دیدن ناشی می‌شده است.

بود هستی بهشت امکان چو دوز      من و تو در میان مانند برزخ  
چو برخیزد تو را این پرده از پی      نماند نیز حکم مذهب و کی

شبستری باز در اینجا چرخشی دیگر می‌کند. اغلب کسانی که وصل و اتحاد با خداوند را نشانه‌ی اصیل نبودن «من» می‌شمردند، بر این نکته تاکید دارند که «من» اصولاً از ابتدا تا انتهای کار توهمی بیش نیست و در وصل با حق است که این فریب فاش می‌شود و من همچون موضوعی قراردادی و غیراصیل از میانه رخت بر می‌بندد. این نگرش در ضمن با

رویکردی جبرگرایانه سازگار است که خداوند را تنها نیروی تصمیم گیرنده در هستی قلمداد می‌کند و «من»‌هایی خودمختار و مستقل را در توازی با وی بر نمی‌تابد. بر اساس این نگرش من‌ها چیزی جز ابزاری در دست خداوند نیستند و خدمتگزاران و بندگانی بی‌اراده‌اند که برای بزرگداشت و عبادت وی خلق شده‌اند. رویکرد شبه‌بودایی به فنا که من را از میانه بر می‌دارد هم به همین ترتیب با رویکرد اشعری سازگاری دارد.

به همین خاطر بسیاری از فقیهان متشرع و رهبران متعصب سنی با تصوفی که «من» را به این شکل خوار می‌شمرده همدلی داشته و به آن روی خوش نشان داده‌اند. بی‌توجه به این که هسته‌ی مرکزی تصوف تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی امر قدسی است. یعنی عرفان در آن قلمروی از دایره‌ی باورهای لاهوتی شکل می‌گیرد که در آن «من» و تجربه‌ی شخصی‌اش در پیوند با امر قدسی محوریت پیدا می‌کند و شریعت و هنجارهای نهادی حاکم بر دین را از سویی، و متن مقدس و نص حدیث را از سوی دیگر به حالت تعلیق در می‌آورد و بر آن چیره می‌شود. یعنی تصوف که بیانی اجتماعی از عرفان است، در سرشت خود من‌مدار است و مستقل از نهاد، اگرچند نه ضرورتاً ضدنهاد.

شاخه‌ی عراقی تصوف و زهد بصری پاتکی است که نگرش متشرعانه از درون به عرفان ایرانی زده است. این شاخه می‌کوشد بار دیگر اهمیت نهاد و متن مقدس را احیا کند و در مقابل تشخص «من» و یگانگی تجربه‌اش از امر قدسی را به حاشیه براند. در درون این در این بافت پرهیاهو انتظار می‌رود که شبستری نیز پس از فاصله گرفتن از مکتب اصالت «من» و تاکیدش بر فنا، چنین کند و من را طرد کند و خداوندی قدرقدرت را جایگزین او سازد و بر پیروی بی‌قید و شرط از قوانین شریعتی که او ابلاغ کرده، پافشاری کند.

اما باز می‌بینیم که شبستری حرکتی نامنتظره می‌کند و به مسیری دیگر می‌رود. او «من» (و همچنین تو/ دیگری، یعنی انسان تشخص یافته) را همچون برزخی در نظر می‌گیرد که در میانه‌ی بهشت و دوزخ حایل شده است. او تا حدودی با طنینی زرتشتی آنچه هست را بهشت و آنچه نیست (اما می‌تواند باشد، یعنی امکان) را دوزخ دانسته است. تصویری که با گزاره‌ی بندهش در این مورد که اهورامزدا آفریننده‌ی هستی و اهریمن تراشنده‌ی نیستی است، هم‌تاست. موقعیت برزخی من در این میانه بدان معناست که «من» برگزیننده‌ی بهشت یا دوزخ است، و بین آنچه می‌تواند باشد و آنچه هست تمایز ایجاد می‌کند. این بازگشتی است به همان تصویر انسان‌مدارانه‌ی مغانه، که پیامدی تندروانه و جسورانه در دایره‌ی شریعت به بار می‌آورد:

همه حکم شریعت از «من» توسست	که این بریسته‌ی جان و تن توسست
«من» تو چون نماند در میانه	چه کعبه، چه کنشت، چه دیرخانه

شبستری از طرفی «من» را همچون مرزبندی میان هستی و امکان در نظر می‌گیرد، و از سوی دیگر می‌گوید این «من» در وصال با حق منحل می‌شود. آنگاه در میانه‌ی ترکیب این دو حکم واگرا، نتیجه می‌گیرد که شریعت و مذهب که راه زندگی مجاز برای من‌ها را تدوین کرده، به همین دلیل اعتبار خود را از دست می‌دهد. احکام شریعت همه بر من‌ها جاری می‌شوند و اگر من‌ای در حق ادغام شود و از میانه برخیزد، شریعت خود به خود الغا خواهد شد. نتیجه آن که نه تنها مذاهب و احکام جزئی، که سرمشق‌های کلان دینی هم هیچ یک بیانگر حقیقتی غایی نیستند و همگی با هم موازی‌اند و احکامی موضعی و موقتی را در بر می‌گیرند که با تصویری موهوم و خام از «من» گره خورده است. به همین خاطر سالک وقتی با خداوند متحد شد، در می‌یابد که کعبه‌ی مسلمانان و کنشت یهودیان و دیر مسیحیان اعتبار و تقدسی هم‌پایه و همسان دارد.

تعین نقطه‌ی وهمی است بر عین      چو صافی گشت غین تو شود عین

هر شکلی از تعین امر قدسی در این نگرش امری موهوم است. در این معنا مذاهب و ادیان صورتبندی‌هایی تخیلی و موهوم از حقیقتی مطلق و ژرف‌تر محسوب می‌شوند. تنها با رها کردن آن «من» مرسوم و معمولی که به این ادیان قلاب شده، ماهیت این احکام نمایان می‌شود و توهم یاد شده افشا می‌گردد. به این شکل است که غین (پوشیدگی و حجاب) به عین (چشم و بینایی) تبدیل می‌شود.

دو خطوه بیش نبود راه سالک      اگر چه دارد آن چندین مهالک  
 یک از های هویت در گذشتن      دوم صحرای هستی در نوشتن  
 در این مشهد یکی شد جمع و افراد      چو واحد ساری اندر عین اعداد

به این ترتیب راه رسیدن به حق دو منزلگاه بیشتر ندارد. اما هریک از این دو با تحولی هستی‌شناسانه همراه است. در گام نخست باید از هویت شخصی خویش دست برداشت، و در قدم دوم از هستی در کلیت‌اش دل کند. وقتی این دو گام برداشته شود، فرد در جمع و جزء در کل ادغام می‌شود و آن فنای در حق که سخنش در میان بود، حاصل می‌آید. با این حال شبستری تأکید دارد که فنا به معنای منحل شدن ماهیت شخصی نیست. چون بعد از درپیوستن واحد در جمع، امر یکتا همچنان در سراسر کل باقی می‌ماند. درست مانند عدد یک که در کل اعداد نمودی و حضوری دارد. این را در ضمن می‌توان واژگونه هم کرد و به حضور و تسری حق - که یگانه است - در تجلیات متکثرش رسید.

استعاره‌ی یک در میان اعداد ذهن‌افزایی است که کمک می‌کند تا رابطه‌ی متقابل و در عین حال همسان انسان و خداوند بهتر درک شود. از دید شبستری انسان که از تکثر محض



شروع می‌کند و به سوی وحدت عروج می‌کند، مسیری را می‌پیماید که واژگونه‌ی شاهراه تجلی الاهی است. خداوند از راهی برعکس از یگانگی مطلق شروع می‌کند و به تجلیاتی پرشمار و تیره و غیرواقعی می‌رسد، و سالک از همین نقطه حرکت خود را می‌آغازد و به سمت آن یگانگی راستین بالا می‌رود. عارفان این دو مسیر را قوس صعودی و نزولی می‌نامند که از جمع به واحد و از یکتا به چندگانه انجام می‌پذیرد.

لاهیچی در همین چارچوب انسان را «مطلع الفجر» می‌نامد. چون انسان در نقطه‌ی پایانی قوس نزولی و در جایگاه تبلور کامل تجلیات حق در قالب امر تعین یافته جای گرفته است. اما در ضمن همین نقطه آغازگاه قوس صعودی هم هست و به این ترتیب به لحظه‌ی سپیده‌دمی می‌ماند که تاریکترین نقطه‌ی شب را به آغاز روشنایی روز متصل می‌سازد.



## گفتار دوازدهم: پرسش از راه

مفهومی که تا اینجای کار فراوان تکرار می‌شد و خوشه‌ای از مهمترین کلیدواژه‌های تصوف را پدید آورده، «راه» است. عرفان ایرانی غنی‌ترین خزانه‌ی معنایی درباره‌ی منضبط ساختن «من» و توانمندسازی روان است، که در آن سازوکارها با استعاره‌ی سفر و جابه‌جایی در مکان صورتبندی شده است. این نکته اصولاً جای توجه دارد که در ایران‌زمین سلوک روحی و ارتقای معنوی همواره در چارچوب مفهوم «سفر کردن» جای می‌گرفته است.

این مضمون به قدری تکرار شده که شاید برای بسیاری از ایرانیان بدیهی جلوه کند. اما حقیقت آن است که «اندرکنش انسان با امر قدسی» که هسته‌ی مرکزی ادیان است و «ادغام انسان با امر قدسی» که رکن عرفان است، هیچ یک لزوماً با سفر کردن و راه پیمودن ارتباطی ندارند. چنان‌که ادیان و مذاهب در سایر نقاط جهان استعاره‌هایی به کلی متفاوت را در این زمینه به کار می‌گیرند. در ایران‌زمین هم این استعاره‌ها با استقرار جمعیت‌های آریایی کوچگرد پدیدار گشت و در منابع کهنی مثل اساطیر سومری و اکدی کهن نشانی از سفر روحی یا «سلوک» به معنای پیمودن مسیری برای ارتقای روح، غایب است. در داستانی مثل گیلگمش سفرهای پهلوانی ماجراجو را می‌بینیم و در داستان آداپا حضور قهرمان داستان در مهمانی خدایان راه، و این به کلی با سفر کردن در راهی مشخص و استقرار در منزلگاه‌هایی بین راه متفاوت است، که استخوان‌بندی استعاره‌های دینی ایران در دوران پسازرتشتی به حساب می‌آید.

به ویژه از دوران هخامنشی به بعد، که برای نخستین بار در تاریخ جهان برنامه‌ای مدون و گسترده برای جاده‌سازی و تاسیس ایستگاه‌های تامین امنیت و پشتیبانی از کاروان‌ها پدید آمد و شبکه‌ی راه‌های ایران‌گذاری سیستمی را تجربه کرد، این استعاره‌ی «رستگاری به مثابه پیمودن راه» جدی‌تر قلمداد شد. پس از آن عملاً تمام نظام‌های دینی و عقیدتی ایرانی در همین بافت رمزگذاری شده‌اند. چنان‌که در عرفان از طریقت و سفر روحانی و سلوک و سالک و رهرو سخن می‌گوییم و در عقاید رسمی از مذهب و شریعت و دین که همه‌ی این‌ها راه و سفر را می‌رسانند.

با این مقدمه، مضمونی که شبستری تا اینجای کار پیوست نیز در همین زمینه معنا دارد و سفر «من» به سوی «حق» را توصیف می‌کند. امیر حسینی هروی گویی حدس زده باشد که پاسخ‌های مخاطبش در نهایت به این نقطه می‌انجامد. چون درست پس از این، پرسش دیگری کرده که به ماهیت این سفر مربوط می‌شود. شبستری پرسش‌های منظوم او را در بخش شانزدهم کتابش آورده و آن را «سؤال از احوال سالک و نشان‌های مرد کامل» نام نهاده است:

مسافر چون بود؟ رهرو کدام است؟ که را گویم که او مرد تمام است؟  
شبستری پس از طرح این سه پرسش درهم پیوسته (از مسافر، از رهرو و از مرد تمام)، پاسخ خود را در امتداد سخن‌های پیشین‌اش پی می‌گیرد:

تو آن جمعی که عین وحدت آم      تو آن واحد که عین کثرت آمد  
کسی این راه داند کاو گذر کرد      ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد  
یعنی باز سفر کردن به وصل و انحلال جمع در فرد مربوط می‌شود، و فرجامش تداخل من و حق است، که هریک فردیت و یگانگی‌ای دارند. اولی در مقام عضوی از جمعی متکثر و دومی به مثابه نماینده‌ی وحدتی فراگیر.

شبستری به شیوه‌ی مرسوم خود در فصل هفدهم «گلشن راز» به تفصیل به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد:

دگر گفتمی مسافر کیست در راه      کسی کو شد ز اصل خویش آگاه  
مسافر آن بود کو بگذرد زود      ز خود صافی شود چون آتش از دود  
یعنی اولین شرط مسافر آن است که سفر کند. اما این سفر در دایره‌ی شناسایی انجام می‌پذیرد و از این رو رانه و پشتوانه‌ی اصلی آن میل به شناسایی خویشتن است. کسی که می‌کوشد از اصل خود آگاه شود، راه سفر معنوی را در پیش می‌گیرد. به این ترتیب سلوک در عمل هم‌تاست با فرایند خودآگاه شدنی افزاینده. این خودآگاهی اما در ضمن با طرد من مرسوم هنجارین همراه است. به همان ترتیبی که آتش زبانه می‌کشد و از دوده‌های پیرامونش فراتر می‌رود، روح سالک هم پیش می‌تازد و از بخش‌های تیره و مه‌گرفته و مبهم وجودش فاصله می‌گیرد و آن‌ها را از خود جدا می‌کند. بنابراین سفر معنوی در عین حال که شکلی از روند خودآگاه شدن است، نوعی پالایش هم هست.

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان      سوی واجب به ترک شین و نقصان  
به عکس سیر اول در منازل      رود تا گردد او انسان کامل

حرکت در راه به معنای گشوده شدن دایره‌ی امکان، و جستجو کردن سالک در آن است. این حرکت است که امر کامل را از ناقص تفکیک می‌کند و حرکت به سمت امر کلی - یعنی بی‌نقص - را رقم می‌زند. شبستری در مصراع دوم از بیت نخست نشان می‌دهد که همچنان به نگرش جبرگرایانه‌ی اشعریان پایبند است. چون می‌گوید در دایره‌ی امکان (که در ضمن میدان اراده‌ی آزاد هم هست) رگه‌ای از ضرورت وجود دارد که سالک باید آن را بیابد و از آن پیروی کند. در میانه‌ی بیابانی برهوت که از جنس امکان است، تنها یک جهت وجود دارد که به سمت واجب پیش می‌رود و آن مسلکی حقیقی است که سالک باید آن را جستجو کند و بیابد. به این شکل سفر کردن رهرو از جنس جستجو و کشف (در معنای پرده‌برداری) از امری پیشاپیش موجود است، و نه خلق مسیری خودساخته.

این برداشت شبستری همان است که رویکرد صوفیانه‌اش را با سخت‌فکری‌های شریعت‌مدارانه گره می‌زند. راه از دید او مسیری از پیش معلوم و مشخص است که باید یافته و پیموده شود. وظیفه‌ی سالک آن است که حجاب‌های فروپوشاننده‌ی این راه را کنار بزند. راه درست تنها یکی است و آن مسیری است ضروری و تخطی‌ناپذیر که از مشیت الهی (یعنی مسیر گام زدن خداوند) ناشی شده است. به همین خاطر در ماجرای سفر معنوی شریعت (یعنی شاهراه) معنادار است. آن مسیر از پیش معلوم و مناسک‌آمیزی که وحی نشان داده با این مسیر ضروری و جبری‌ای که سلوک زاهدانه منظور دارد، آشتی‌پذیر هستند و می‌توانند مترادف شمرده شوند.

برای شبستری کمال با ضرورت گره خورده است. تصویری کمابیش ارسطویی که بر مبنای آن بالفعل شدن نیروهای بالقوه - و پیشاپیش معلوم - یک چیز به معنای کامل شدن آن است. بر این مبنا سالک وقتی به سرمنزل می‌رسد که آن مسیر ضرورت الهی را بیابد و ببیند. کمال در این معنا با سیر منزل به منزل راهی از پیش معلوم همتاست و کسی که سفر معنوی می‌کند باید در این شاهراه جبرآمیز «رود تا گردد او انسان کامل».

رویکردی مقابل نیز البته قابل تصور است و این معنای کهن‌تر و مغانه‌ی سفر روحانی است. ایده‌ی سفر روحانی در شکل آغازین‌اش احتمالاً از آیین شمن‌ها و پیشگویان قبایل کهن آریایی برخاسته که طی آن با استفاده از مواد روانگردان یا روش‌های نرم خلسه‌زایی (مثل موسیقی و رقص) به حالتی از هشیاری تغییر یافته وارد می‌شده‌اند و چیزهایی را تجربه می‌کرده‌اند. سفر روحانی زرتشت به مینو، سفر مشابه گشتاسپ که با راهنمایی زرتشت و نوشیدن روانگردان (منگ گشتاسپی) همراه بود، و همچنین سفرهای مشابهی که مانی پیامبر یا ارداویراف تجربه کردند، همگی نمونه‌هایی از این شکل بسیار باستانی و آغازین سفر معنوی است.

سفر معنوی در این معنا اتفاقاً به این خاطر که پیش‌بینی‌ناپذیر است اهمیت دارد. سالک در مسیری ناپیموده و نامعلوم طی طریق می‌کند و راه خود را خویش می‌آفریند. به همین خاطر یکی از وادی‌های مهم سلوک در عرفان ایرانی حیرت است و شگفتی از دیدن امور نامنتظره همچون امری مثبت مورد تاکید قرار گرفته است. همچنین این نکته که رهرو راه را می‌آفریند و سلوک از سالک می‌تراود، مضمونی دیگر است که در عرفان خراسانی فراوان تکرار شده است. این شکل کهن‌تر و رایج‌تر صورتبندی مفهوم راه و سلوک و سفر معنوی، با جبرگرایی و اراده‌ستیزی مذاهب کهن سامی سازگاری ندارد و به همین خاطر صوفیان اغلب آن را تحریف کرده‌اند تا به برداشتی اشعری‌وار برسند، شبیه به آنچه موضع رسمی شبستری هم هست. برداشتی که در بخش هجدهم از کتابش - «قاعده در بیان سیر نزول و مراتب صعود آدمی» - به تفصیل آن را شرح داده است.

بدان اول که تا چون گشت موجود	کز او انسان کامل گشت مولود
در اطوار جمادی بود پیدا	پس از روح اضافی گشت دانا
پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت	پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

شبستری در اینجا دارد فرایند پدیدار شدن انسان را شرح می‌دهد. آدمیزادی که می‌تواند به مرتبه‌ی انسان کامل عروج کند، در آغاز بخشی از دنیای غیرزنده‌ی مادی (جمادی) است که با روح خداوند سرشار می‌گردد. این جانِ دمیده شده در ظرفی جامد امری برونزاد و «اضافی» است، و دانش و خرد وی نیز به همین متغیر بیرونی وابسته است. طبیعی است که در این تصویر اراده‌ی انسانی و قدرت پیوسته با آن نیز امری درون‌زاد نباشد. جنبشی که انسان از قدرت می‌کند از آن روح اضافی که در او دمیده شده ناشی می‌شود، و صاحب اراده شدن‌اش نیز وابسته به خواست حق است.

در این چارچوب مفهومی سیر تکوین روانشناختی انسان به ادامه‌ی همان روند اشتقاق پیاپی تجلیات خداوندی بدل می‌شود. در این حالت شیوه‌ی اتصال من نوزاد به گیتی نه از راه کشف و شهود تدریجی و گسترش میدان شناسایی و درک، که از راه مشتق شدن پیاپی صفتهایی است که پیشاپیش در ذات مخلوقی انسانی پنهان بوده است.

به طفلی کرد باز احساس عالم	در او بالفعل شد وسواس عالم
چو جزویات شد بر وی مرتب	به کلیات ره برد از مرکب

این جزئی شدن تدریجی عناصر روح با تفکیک حالات روانشناختی گره خورده است، و جالب آن که از دید شبستری این روند بیشتر با تحول و تمایز عواطف و هیجانات منفی ارتباط دارد:

غضب شد اندر او پیدا و شهوت  
وز ایشان خاست بخل و حرص و نخوت  
به فعل آمد صفت‌های ذمیمه  
بتر شد از دد و دیو و بهیمه

یعنی در جریان چفت و بست شدن من با گیتی، از آنجا که تمایز رخ می‌دهد و امر جزئی بر امر کلی غلبه می‌کند، حالاتی روانی در شخص پدیدار می‌شود که اغلب نکوهیده هستند. تماس با عالم به وسواس و وسوسه، یعنی تمنا و آرزومندی نسبت به آن منتهی می‌شود. نگرشی که بسیار زاهدانه است و با رویکرد بودایی-افلاطونی-مسیحی سازگار است. در هر سه محله‌ی یاد شده میل و خواست امری نکوهیده و پلید قلمداد می‌شود و آن را دلیل اصلی شر اخلاقی می‌دانند. این در نقطه‌ی مقابل نگرش مغانه است که شادخواری و لذت بردن از گیتی را تشویق می‌کند و از این رو امور خواستنی و شادمانه را اهورایی می‌داند و در مقابل مرگ و بیماری و رنج و افسردگی را اهریمنی می‌شمارد. جالب آن که در ادبیات صوفیه گاه با تصویرهایی زاهدانه و بودایی-افلاطونی روبرو می‌شویم که در قالبی زرتشتی روایت شده‌اند. نمونه‌ی بارز آن را قشیری روایت کرده است. آنجا که می‌گوید ابوبکر کتانی در رؤیایی صادقه جوانی بسیار زیباروی دید و هویتش را پرسید و او گفت که «یقین» نام دارد، و مقیم دل اندوهگنان است. آنگاه زنی سیاه و بسیار زشت دید که تجلی خنده بود و جایگاهش «اندر آن دلی که در آن نشاط و شادی باشد». پس ابوبکر بیدار شد و با خود عهد کرد که هرگز نخندد مگر آن که بر وی غلبه کند.<sup>۱</sup>

این روایت آشکارا بازگفتِ رویارویی روان فرد با دُنا (دین) بر سر پل چینوت است که همان وجدان شخصی است و برای پارسایان همچون دختری پانزده ساله و زیبارو تجلی می‌یابد و نزد بدکاران به صورت زنی زشت و گنده جلوه می‌کند. جالب است که قشیری از سویی از سویه‌ی نیکوی او جنسیت‌زدایی کرده و از سوی دیگر آن را به دو شقه تقسیم کرده و دقیقاً واژگونه‌ی برداشت مغانه بدان وسیله اندوه و غم را ستوده و نشاط و شادی را نکوهش کرده است.

در نگرش شبستری با این شدت لذت‌ستیزی نمی‌بینیم، اما برای او هم وسوسه و میل امری منفی و خاستگاه زوال اخلاق است. از اینجاست که صفات دیگر پدید می‌آید که همه منفی هستند: خشم و شهوت در گام نخست زاده می‌شوند و از آن‌ها تنگ‌نظری و آزمندی و غرور بر می‌آید. این فهرستی که از «صفت‌های ذمیمه» می‌بینیم، کمابیش همان است که پیشاپیش در منابع زرتشتی داشته‌ایم. در دستگاه فکری زرتشتی بود که برای نخستین بار رده‌بندی‌ای از عواطف و هیجان‌های منفی تنظیم شد و هفت‌تای اصلی‌شان در قالب کماله‌دیوان و اهریمن رویاروی امشاسپندان و اهورامزدا قرار گرفتند.

نوآوری بسیار مهم زرتشت در این زمینه، تنها این نبود که عواطف و هیجان‌ها را به دو رده‌ی نیکو (مهر و شادی و شگفتی) و منفی (خشم و آز و حسد و ...) تقسیم کند. بلکه او یک گام فلسفی بلند هم برداشت و این عواطف منفی را دیو دانست. یعنی فرض کرد که فرد درگیر با خشم یا آز انگار توسط دیوی تسخیر شده است و از این رو این حالت‌ها را شکلی از «دیوانگی» می‌دانست.

پیامدهای یزدان‌شناسانه‌ی این فرض بسیار پر دامنه بود. چون در زمان زرتشت دیو در میان مردم آریایی نام عمومی خدایان بود، و بنابراین زرتشت در واقع داشت می‌گفت خدایان مشهور و مرسوم که در قبایل ایرانی پرستیده می‌شدند، نه تنها مقدس و ارجمند نیستند، که زاینده‌ی بیماری‌هایی روانی و کردارهایی غیراخلاقی هم هستند. نوآوری مهم دیگر زرتشت در این زمینه آن بود که دیوها را زاینده‌ی اهریمن، و بنابراین از جنس شر، و بر این مبنا امری عدمی قلمداد می‌کرد. یعنی اکومن که دیو بداندیشی است و حسد است، در برابر وهومن قرار می‌گرفت که فرشته‌ی نیکخواهی و دوستی است، به شکلی که آن به نوعی ضد و غیاب این قلمداد می‌شد.

پس در چارچوب مغانه‌ی کهن، عواطف و هیجان‌های منفی از سویی با دیوها یعنی با شر اخلاقی پیوند داشتند، و امری برونزاد و عارض شده بر من قلمداد می‌شدند، و از سوی دیگر ماهیتی عدمی داشتند و یکسره از دایره‌ی آفریدگان اهورایی دور بودند و هر کدامشان نقطه‌ی مقابل یکی از فرشتگان دانسته می‌شدند. این سرمشق نظری «من» را از این رو مهم و اصیل و مرکزی می‌شمرد که می‌بایست در میان دوقطبی‌های عواطف نیک و بد (مهر و کین، آز و بخشندگی، خشم و آرامش، ...) دست به انتخاب بزند و از این رو با اراده‌ی آزاد انسانی بود که دیوها از فرشتگان شکست می‌خوردند.

این تعبیر از دیوها، در واقع همه‌ی خدایان باستانی آریایی (که دیو نامیده می‌شدند) را به مرتبه‌ی خطاهای ذهنی انسانی فرومی‌کاست و از این نظر سه هزار سال زودتر از فوئرباخ، سخن او را با دقت و صراحتی بیشتر صورتبندی می‌کرد. این دیوها که نمود فاصله‌گیری زرتشت از ادیان زمانه‌اش بودند و برچسبی برای کفر پر دامنه‌اس، طی قرون بعدی دگردیسی یافتند و خود به مضمون‌هایی اساطیری تبدیل شدند. چندان که مانی در «کتاب کوان» (در عربی: سِفْرُ الْجَبَابِرَة) رده‌بندی پیچیده‌ای از دیوها به دست داد و آن‌ها را همچون نمودهایی از اهریمن دانست که هر یک نوعی شر را بازنمایی می‌کنند.

حلاج هم در همین بافت بود که می‌گفت غول‌ها (کوان) موجوداتی گیتیانه هستند که از هیولی بی‌شکل زاده شده‌اند. این غول‌های آغازین البته همیشه هم پلید نبودند و سنت‌هایی مثل اهل حق و ایزدی‌ها هم وجود داشتند که آن‌ها را در قالب‌هایی مثل ملک طاووس ارجمند



می‌پنداشتند. چنان‌که خود حلاج هم با اسم رمز «طس» آن را به رسمیت پذیرفته و تصویری از طاووس مقدس به دست داده که با سیمرغ آریایی کهن همسان است. «طاووس علیین» که مولانا در داستانی بدان اشاره می‌کند نیز از همین جا آمده است و همان «طاسین ازلی» حلاج است.

شبستری اما در سرمشقی متفاوت به موضوع می‌نگرد. از دید او اشتقاق پیاپی صفت‌ها در کلیت خود جملگی از خداوند صادر می‌شود. او به پیروی از اندیشمندان مسلمان دیگر به دو قطبی‌ای هستی‌شناختی مثل هورمزد و اهریمن قایل نبود و هستی را صاحب یک گرانیگاه و یک مرجع خلاق می‌دانست. از این رو صفت‌های منفی مورد نظرش نیز به ناگزیر می‌بایست از خداوند صادر شده باشند. جالب است که فهرست او در مورد این حالات منفی دقیقاً با آنچه در منابع زرتشتی می‌بینیم همسان است و این درباره‌ی سایر متون حکمت و عرفان دوره‌ی اسلامی نیز درست است.

در منابع گوناگون اوستایی و پهلوی نام و نشان دیوها، یعنی حالات منفی عاطفی و هیجانی به صورت‌های متفاوت فهرست شده است. اما توافقی عام هست که شش تا در این میان از بقیه مهمتر هستند و این‌ها معمولاً شالوده‌ی گروه کماله‌دیوان را بر می‌سازند و مقابل امشاسپندان قرار می‌گیرند. با جمع بستن منابع گوناگون به این نتیجه می‌رسیم که پنج حالتی که شبستری بدان اشاره کرده با این فهرست سازگاری دارد. غضب (خشم، اُنْشَمَه در اوستا)، شهوت (وَرَن، جَهِ در اوستا)، بُخل (بداندیشی و بدخواهی، اَکومَن در اوستا)، حرص (آز) و نخوت (غرور، تَرومیتی در اوستا) از مهمترین‌هایشان هستند.

شبستری اما این دیوها را امری عدمی و زاده‌ی اهریمن در نظر نمی‌گیرد. از دید او این‌ها هم مانند سایر چیزها از خداوند صادر شده‌اند. تنها ایرادشان آن است که به خاطر تکثر و جزئیت بیشتر، در فاصله‌ای دورتر از او قرار گرفته‌اند.

تنزل را بود این نقطه اسفل	که شد با نقطه‌ی وحدت مقابل
شد از افعال کثرت بی‌نهایت	مقابل گشت از این رو با بدایت
اگر گردد مقید اندر این دام	به گمراهی بود کمتر ز انعام

فروپایگی از صفات از آنجا می‌آید که گسیختگی‌ای در یگانگی حق رخ نموده است. به همین خاطر تقابل اصلی از دید شبستری چندگانگی - یگانگی است، نه وجود-عدم، یا اهورایی - اهریمنی (خیر - شر) بدان شکلی که در نگرش مغانه می‌بینیم. انسان وقتی در این تله‌ی کثرت به دام بیفتد، به مرتبه‌ی رمه‌ای از چارپایان فرومایه در خواهد غلتید و گمراه خواهد شد.

وگر نوری رسد از عالم جان      ز فیض جذبه یا از عکس برهان  
 دلش با لطف حق همراز گردد      از آن راهی که آمد باز گردد  
 ز جذبه یا ز برهان حقیقی      رهی یابد به ایمان حقیقی

در این چارچوب مفهومی رویارویی «من» با این عواطف منفی تنها با لطف حق و اعمال اثری بیرونی ممکن می‌شود. این فرومایگی نه از رخنه‌ی عدمی در وجود و چیرگی موقت شر بر خیر، که به سادگی بر اثر دور افتادن تجلیات حق از حق ناشی شده‌اند. «من» در اینجا نیرویی فعال و قائم به ذات نیست، که بخواهد با دیوهای اهریمنی بستیزد و آنان را از عرصه‌ی روان خود بیرون کند. «من» اصولاً در اینجا کاره‌ای نیست و تنها به ظرفی می‌ماند که بسته به لطف یا قهر حق ممکن است از چیزهای خوب یا بد پر و خالی شود.

تنها اگر نوری از جانب حق بر دل من بتابد، رهایی از این دیوهای درونی ممکن می‌شود. جالب آن که شبستری می‌گوید نه تنها سویی‌ی شهودی و مربوط به آشکارگی (فیض جذبه) که سویی‌ی منطقی و استدلالی (برهان حقیقی) هم باید پشتوانه‌ی لطف حق را داشته باشد، وگرنه کارگر نمی‌افتد. یعنی من در اینجا تنها زائده‌ای بر پویایی حق و دنباله‌ای از تحقق تجلیات اوست که وابسته به تکان‌های او می‌جنبد و سرنوشتش معلوم می‌شود.

## گفتار سیزدهم: مقام پیامبران

شبستری در نیمه‌ی دوم بخش هجدهم منظومه‌اش روند تعالی روح انسانی را از حالت عام مربوط به کل مردمان به مرتبه‌ی پیامبران ارتقا می‌دهد، و پس از آن در بخش نوزدهم همین بحث را پی می‌گیرد. در ادامه‌ی بیت‌های پیشین از بخش هجدهم چنین می‌خوانیم:

رخ آرد سوی علیین ابرار	کند یک رجعت از سجین فجار
شود در اطفی ز اولاد آدم	به توبه متصف گردد در آن دم
چو ادريس نبی آید بر افلاک	ز افعال نکوهیده شود پاک
شود چون نوح از آن صاحب ثباتی	چو یابد از صفات بد نجاتی
خلیل آسا شود صاحب توکل	نماند قدرت جزویش در کل
رود چون موسی اندر باب اعظم	ارادت با رضای حق شود ضم
چو عیسای نبی گردد سمائی	ز علم خویشتن یابد رهائی
درآید از پی احمد به معراج	دهد یکباره هستی را به تاراج
در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل	رسد چون نقطه‌ی آخر به اول

در این نه بیت شبستری مثال‌هایی گوناگون از پیامبران می‌آورد و صفت‌هایی که باید جایگزین آن دیوهای درونی شود را بر می‌شمارد. هسته‌ی مرکزی این گذار از وضعیت گناه‌آلود به حالت پارسایی در توبه نهفته است: «به توبه متصف گردد در آن دم». توبه در بیان روزمره یعنی پشیمانی از کرداری که نادرست و شر بوده و کوشش برای جبران آن. اما در متون اساطیری دلالتی پیچیده‌تر دارد و تا حدودی به دست شستن از «من» و پشت پا زدن به عناصر برسازنده‌ی هویت فردی و خودمختاری شخصی دلالت می‌کند. این را به یاد داشته باشیم که گناه نخستین در تورات خوردن از میوه‌ی «درخت شناخت نیک و بد» است. یعنی اصولاً مجهز شدن به نیروی داوری اخلاقی و به دست آوردن اراده‌ی آزاد و حق انتخاب است که در بافت

روایت‌های سامی نکوهیده شده و مشابه همین برخورد را در گفتمان عمومی دین اسلام و مسیحیت نیز می‌بینیم.

به همین خاطر است که گناه (و به ویژه گناه نخستین) اغلب با کامجویی و لذت (به خصوص لذت جنسی) مربوط دانسته می‌شده و عقلانیت و خردمندی یکی از دلایل فرو غلتیدن به چنین گناهی قلمداد می‌شده است. این برداشت توراتی-انجیلی آشکارا در تضاد است با آرای آریایی و زرتشتی که لذت و شادمانی را خیر می‌داند و رنج و سوگ را زاده‌ی اهریمن می‌شمارد و راه غلبه‌ی اهورا بر اهریمن را نیز خرد و عقل و بهره‌جویی از اراده‌ی آزاد می‌داند.

در گفتمان صوفیانه اغلب همین چارچوب سامی حاکم است و رمزگذاری پارسایی عارفان بزرگ معمولاً در اشاره به چنین مرجعی انجام می‌شود. چنان‌که مثلاً هجویری می‌گوید عبدالله بن مبارک «بر کنیزی فتنه شد» یعنی دل در دخترکی بست، اما بعد توبه کرد و به عبادت مشغول شد و به جایی رسید که روزی مادرش او را در باغی یافت که زیر سایه‌ی گلبنی خفته و ماری شاخ نرگسی در دهان گرفته مگس از او می‌راند.<sup>۱</sup> این تصویر که آشکارا با وامگیری از جلوه‌ی آدم در باغ عدن بر ساخته شده، از سویی

می‌گوید میل و مهر عبدالله به کنیز گناهی بزرگ بوده، و از سوی دیگر زهد و سرکوب میل را راهی می‌بیند تا او مثل آدمی بازگشته به بهشت تصویر شود، در حالتی که مار - یعنی فریبکار اعظم - نیز رام و فریفته‌ی او شده و نگهبانی‌اش می‌کند.

شگفت‌آور است که این صفت‌های به ظاهر مثبت، در واقع عبارتند از تهی‌شدگی از عناصر برسانده‌ی «من». انسان باید از کردارهای خود توبه کند و دست شوید و ابراز پیشیمانی کند و از این نظر به حضرت آدم شبیه شود که با خوردن از درخت ممنوعه، مرتکب گناه شده بود. همچنان‌که حضرت آدم از درخت خرد و شناسایی خورد و مرتکب گناه شد و توبه کرد، انسان هم باید چنین کند. درباره‌ی ادريس و نوح هم داستان همین است، این دو از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای جهیدند، چون راهبری فرشتگان خداوند را پذیرفتند. ادريس که مسیری عمودی طی کرد و از زمین بر آسمان شد، و نوح که مسیری افقی پیمود و با کشتی بر سیلاب روانه گشت، هر دو از بلای عالم مادی رستند و این مقام را با از دست دادن هر چه داشتند و پشت کردن به جامعه و خویشاوندان‌شان کسب کردند.

مثال‌هایی که از پیامبران دیگر آمده هم به همین ترتیب بر ترک اراده‌ی آزاد و پیروی از جبر الاهی تاکید دارد. ابراهیم خلیل زمانی که توکل پیشه کرد و اراده‌ی جزئی‌اش را در اراده‌ی

کلی خداوند منحل ساخت به مقامی بلند رسید. به همان ترتیبی که موسی وقتی اراده‌اش را به رضای حق فرو کاست. با همین منطق عیسی مسیح به خاطر دست شستن از دانش و عقلانیت و قربانی کردن خویش (که کاری نامعقول می‌نماید) و پیامبر اسلام با دست شستن از کل هستی و رفتن به معراج بود که به پیامبرانی بزرگ بدل شدند.

به این ترتیب آدم و ادریس و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد، هفت پیامبری هستند که به ترتیب نشانگر فاصله گرفتن «من» هستند از «تمیز نیک و بد»، اقامت در گیتی، پایبندی به خویشان و مردمان، قدرت جزئی، اراده‌ی شخصی، علم و هستی. این عناصر دست بر قضا همان نیروهایی هستند که در نگرش کهن ایرانی شالوده‌ی «من» را بر می‌سازند. در گاهان انسان صاحب هشت نیروی روانی اصلی دانسته شده که با هشت نیروی متمایز سازنده‌ی سپندمینو و انگره‌مینو هم‌تاست. این کهن‌ترین صورتبندی نظام روانی در متون کل تمدن‌هاست و در ضمن اولین نگرش انسان-خدامدارانه هم محسوب می‌شود. جالب آن که صفت‌هایی که زرتشت در آنجا برای روان انسان بر می‌شمارد و هم‌تایش را در سپندمینو نشان می‌دهد، تقریباً همین‌هایی است که شبستری طرد و عزل‌شان را سفارش می‌کند.

دقیق‌ترین فهرست از این عناصر روانی را در هات ۴۵ گاهان می‌بینیم. در آنجا که سپندمینو به انگره‌مینو می‌گوید: نه اندیشه، نه آموزش، نه خرد، نه باور (اراده‌ی آزاد)، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان، و نه روان ما دو با هم سازگار نیست. اندیشه همان منش (مَنائو:  $\text{𐬨𐬀𐬎𐬀}$  : manā) است و به همراه کردار (شَیئوتنا:  $\text{𐬱𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : shyaoθanā) و گفتار (اوخذا:  $\text{𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : uxδā) سه عنصر اصلی رفتار را بر می‌سازد که موضوع علم اخلاق زرتشتی است. آموزش (سانگها:  $\text{𐬱𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : sēnghā)، مجموعه‌ی اطلاعات و برداشت‌های منتقل شده از فرد به دیگران است. خرد (خَرَتوو:  $\text{𐬱𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : xratavō) مترادف است با توانایی طرح پرسش یا توانایی فلسفیدن و باور (وَرَنّا:  $\text{𐬱𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : varanā) به اختیار آزاد و امکان برگزیدن خودمختارانه اشاره می‌کند. وجدان (دَئنا:  $\text{𐬱𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : daênā) هم نیرویی روانی است که درک اِشه را ممکن می‌سازد و در واقع همان حس اخلاقی است که سازگار بودن یا نبودن کردارها با راستی و درستی را ادراک می‌کند. آخرین عنصر این فهرست هشت‌گانه، روان (اوروانو:  $\text{𐬱𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀}$  : urvānō) است که شاید بتوان آن را به روح ترجمه کرد.

شبستری در میان این هشت، به آخری کاری ندارد، چون اصولاً موضوع بحث‌اش همین روح است. اما جالب است که در جلوه‌ی هفت پیامبر هر هفت تا را نفی می‌کند. دین یا دئنه در اوستا با درخت تمیز نیک از بد برابر است که آدم از خوردن میوه‌اش توبه کرد. ادریس و موسی و ابراهیم که به خاطر ارتباط با مینو، گفتگو با خداوند و تسلیم کردن اختیار خود به خدا (قربانی اسماعیل) شهرت دارند، با سه عنصر منش و گفتار و کردار تطابق پیدا می‌کنند. عیسی

که طرد کننده‌ی «علم خویشتن» است، در اصل خرد را طرد می‌کند و حضرت محمد که در معراج به «تاراج هستی» مربوط می‌شود، همان کسی است که آموزه‌های پیشینیان را نسخ می‌کند چون «رسد چون نقطه‌ی آخر به اول/ در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل». به این ترتیب هفت پیامبری که در این بخش از «گلشن راز» آمده نیروهایی را برای رستگاری طرد می‌کنند که کمابیش برابرند با همان نیروهای اوستایی برسازنده‌ی «من».

تا اینجا کار دیدیم که شبستری بحث خود درباره‌ی جایگاه انسان در آفرینش و راه و رسم سفر معنوی را با توصیف قوس نزولی آغاز کرد که با تجلی‌های پیایی خداوند و تمایز یافتن بیش از پیش چیزهای مادی مشخص می‌شود و از حق آغاز شده و تا به پیدایش آدم ادامه پیدا می‌کند. چنان که گفتیم، پیدایش آدم (که خلق باغ عدن رمز آن است) نقطه‌ی پایانی قوس نزولی و آغازگاه قوس صعودی بود. زنجیره‌ی پیامبرانی که پس از آن می‌آیند مسیر عروج روح تا حق را نشان می‌دهند که با پیامبر اسلام به نقطه‌ی اوج قوس صعودی منتهی می‌شود. به یاد بیاوریم که پرسش مرکزی هروی درباره‌ی مفهوم کمال بود و این که چگونه آدمی در جریان سفر روحانی‌اش به انسان کامل تبدیل می‌شود. چنین می‌نماید که شبستری با آغاز کردن از حق و طی کردن مسیر فرود آمدن و بعد فراز رفتن، چرخه‌ای را ترسیم کرده باشد که انسان کامل را نتیجه می‌دهد. اما او در این نقطه بحث خود را گسترش می‌دهد و مفهوم تازه‌ی ولایت را نیز به شبکه‌ی مفهومی‌اش می‌افزاید. در اینجا است که شبستری بخش نوزدهم کتاب خود را آغاز می‌کند و آن را «تمثیل در بیان مقام نبوت و ولایت» نام می‌نهد:

مقابل گردد اندر «لی مع الله»	نبی چون آفتاب آمد ولی ماه
ولایت اندر او پیدا نه، مخفی است	ولایت در ولی پوشیده باید
ولایت در ولی پوشیده باید	ولایت در ولی پوشیده باید

شبستری در بیت نخست دو مفهوم را مقابل هم می‌نهد: نبوت و ولایت، که در تعبیر اسماعیلیه و شیعه یعنی پیامبری و امامت. اما این دو واژه نزد سنی‌ها و صوفیان در معنایی بسط یافته‌تر رواج داشته، و پیامبرانی که سنتی نو می‌آورند را منظور دارد و برگزیدگانی که راهبران سلوک در طریق حق هستند. به این ترتیب ولی هم به معنای ولایت یعنی جانشینی پیامبر و امامت و هم در مفهوم اولیاءالله یعنی برگزیدگان پارسای خداوند کاربرد داشته است. اسماعیلیان و شیعیان و زیدیان و قمرطیان و در کل فرقه‌هایی که خلافت را نامشروع می‌شمردند، از کلمه‌ی ولی/ ولایت تعبیری سیاسی داشته‌اند و مرادشان از آن جانشینی شرعی پیامبر بود، در ترکیب با اداره‌ی امور اجتماعی و سیاسی.

شبستری اما در بافتی سنی و صوفیانه به موضوع می‌نگرد و ولی را شکلی خفیف‌تر از نبی می‌داند که در میان مردمان انتشاری گسترده‌تر دارد و مقامی است که هر کس می‌تواند بدان دست یابد. در این چهار بیت او تمایز میان ولی و نبی را شرح می‌دهد، و می‌بینیم که منظور او از این دوقطبی یکسره معنوی و روحانی است، و نه سیاسی و دنیوی. می‌گوید پیامبر به خورشید و ولی به ماه شبیه است. یعنی ولی واسطه‌ایست که نور پیامبران را - که از حق صادر شده - برمی‌گیرد و در شبانگاه تیره‌ی زندگی مادی به مردمان منتقل می‌کند. در عین حال، ولایت به امری رمزآلود و مخفی می‌ماند که در پشت خرقه‌ی نبوت پنهان شده است و از این رو انگار که ارتباطش با آن به رابطه‌ی باطن و ظاهر می‌ماند، و این همان است که باطنی‌ها و به ویژه اسماعیلیه بر آن پافشاری داشتند و رابطه‌ی پیامبر و ولی را همان ربط ظاهر و باطن می‌دانستند و به همین خاطر قرآن و تفسیر آن را دو لایه‌ی متمایز از معنا قلمداد می‌کردند که دومی از اولی عمیق‌تر و مهم‌تر است. این نگرش در ایران قدمتی چشمگیر داشته و در دوران پیش از اسلام مزدکی‌ها پر دامنه‌ترین و اثرگذارترین تعبیر در این زمینه را از دست دادند. بدان هنگام که مزدک بامدادان ادعا کرد تفسیر شالوده‌شکنانه‌اش از مالکیت و اقتدار سیاسی در اوستا ریشه دارد، و با تفسیرهای زبانی و حروفی از متن نتیجه می‌شود. به همین خاطر در دوران اسلامی هم هواداران این نگرش را «زندیق» می‌نامیدند که معرب «زندیک» است و لقب مزدکیان، به معنای «اهل تفسیر».

همدلی شبستری با این تفسیر زندیک را در اشاره‌ی مصرع دوم به حدیثی منسوب به پیامبر اسلام می‌بینیم که عطار در «تذکره‌الاولیاء» نقل‌اش کرده و پیشتر در «کشف‌المحجوب» هم آمده بود. شکل کامل این حدیث چنین است: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل»، یعنی «مرا با الله زمانی و حالی است که در آن هیچ فرشته‌ی برگزیده و پیامبر صاحب‌کتابی نمی‌گنجند». این ارتباط شخصی و خصوصی با خداوند با آن ارتباط رسمی و کمابیش درباری که درباره‌ی نقش پیامبر (رسول) و انتقال فرمان (رسالت) می‌بینیم، تفاوت دارد. ارتباطی که از سویی هیجان‌انگیزتر و صمیمانه‌تر می‌نماید و از سوی دیگر چنان‌که از متن حدیث آشکار است، جنبه‌ای خصوصی و پنهانی دارد و دیگران را بدان دسترسی نیست.

اما این حال و هوای خلوت خصوصی با خداوند امری گاهگاهی است و استثنایی و پیوستگی ندارد. به همین خاطر شبستری می‌گوید نبوت که نقشی رسمی و مشخص و چارچوب‌مند است، به آفتاب شباهت دارد که پیوسته می‌تابد. اما ولایت که خصوصی است و غیررسمی و مبتنی بر دل، به ماه شباهت دارد که مدام در تغییر است و از هلال تا بدر نوسان می‌کند. این ثبات و پایداری نبوت و فراز و فرود رفتن ولایت در نگرش صوفیان و سنی‌ها رواج داشته است، و در ادب پارسی مثال‌هایی فراوان درباره‌اش داریم. داستان مشهور سعدی درباره‌ی یعقوب

پیامبر از این دست است. چون یعقوب کسی بود که با خداوند کشتی گرفت و در مقام بنیانگذار بنی اسرائیل ارتباطی نزدیک و صمیمانه با خداوند داشت:

یکی پرسید: از آن گم کرده فرزند	که ای روشن گهر، پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی؟
گهی بر طارم اعلی نشینیم	گهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی	سر و دست از دو عالم بر فشاندی

به این شکل دو قطبی نبوت و ولایت را که دو شیوه‌ی متفاوت از واسطه‌گری میان انسان و خداوند را نشان می‌دهند. یکی رسمی و دایمی و کتبی و سلسله‌مراتبی است و دیگری صمیمانه و نزدیک و گاه به گاه و رویارو. شبستری به رسم صوفیه پیرو الاهیات عشق است و شالوده‌ی پیوند انسان با امر قدسی را مهر و عشق می‌داند. در اینجا به این نکته‌ی ظریف کاری نداریم که در چارچوب فلسفی‌ای که او برگزیده، به خاطر انکار اصالت من و نفی اراده‌ی آزاد، بخش مهمی از معنای مهر از ابتدا منتفی می‌شود و ارتباط نزدیک انسان و خداوند بدان شکلی که از دیرباز در آیین مهر و کیش زرتشتی رواج داشته، ناممکن جلوه می‌کند. چرا که مهر به همان شکلی که برخی از متشرعان با لحنی انکارآمیز گوشزد می‌کردند، در میان دو شخص مستقل و جدا و اراده‌مند جاری می‌شود و جز این حالت‌هایی بیمارگونه و انگلی است که با مفهوم باستانی مهر مقدس تفاوت دارد.

شبستری اما گویا متوجه این ناسازه نیست و همان صمیمیت و خلوتی که در ولایت نشان داده را هم‌ارز با مفهوم مهر می‌گیرد. این البته خطاست و آنچه او بدان اشاره می‌کند عشق است.<sup>۱</sup> یعنی ارتباط انسان و خداوند را از جنس مهر و پیمان میان دو نیروی هم‌ارز و موازی نمی‌بیند، که آن را از جنس وابستگی و خواری عاشقی مسکین در درگاه معشوقی پرهیت قلمداد می‌کند. یعنی که عرفان مهر را به الاهیات عشق بدل می‌سازد، کمابیش به همان شکلی که پیشتر مسیحیان در بافتی افلاطونی چنین کرده بودند. در بستر الاهیات عشق، آن خلوت صمیمانه‌ی گهگاهی‌ای که ولی از آن برخوردار است از ارج و ارزشی بیش از فرمان و حکم رسالت برخوردار است. از این روست که می‌گوید:

ولی از پیروی چون همدم آمد	نبی را در ولایت محرم آمد
ز «ان کنتم تحبون» یابد او راه	به خلوتخانه‌ی «یحیی‌کم الله»

---

۱ درباره‌ی تمایز مهر و عشق و شرح این که اینان دو قطبی‌ای می‌سازند، بنگرید به کتاب «مهرنسک» به قلم نگارنده.



بیت اول به همان ارتباط ظاهر و باطن اشاره می‌کند و این که نبی هم آنگاه که به حریم خلوت الهی وارد می‌شود و با خداوند رویارو می‌گردد، در اصل از موهبت ولایت برخوردار شده است و همانطور که در حدیث «لی مع الله» دیدیم، شأن نبوت برای رسیدن به این مقام کافی نیست.

دو بخش عربی در مصراع‌های بیت دوم به آیه ۳۱ سوره‌ی آل عمران اشاره دارد که خطاب به پیامبر می‌گوید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». یعنی «بگو: اگر خدا را دوست دارید پس مرا پیروی کنید تا خداوند شما را دوست داشته باشد و گناهانتان را ببامزد و خداوند آمرزنده و مهربان است».

این از انگشت‌شمار آیات قرآنی است که در آن ارتباط میان انسان و خدا به صورت محبت ذکر شده است. صوفیان «محبت» در آیات قرآنی را مترادف با عشق در ادبیات عارفانه می‌دانسته‌اند. بیت دوم بدان معناست که محبت خداوند در ضمن شرطی دارد و آن پیروی از پیامبر است. یعنی هسته‌ی ولایت توسط حصارِی از قوانین شریعت محصور می‌شود که توسط نبوت ابلاغ شده است. شبستری به این ترتیب می‌کوشد ارتباط میان پیامبر و صوفی، و نبوت و ولایت را به شکلی صورتبندی کند که هردو با هم ترکیب شوند و در عین حال گرانیگاه اصلی عرفان یعنی ارتباط مهرآمیز انسان و امر قدسی نیز معتبر باقی بماند.

در آن خلوت‌سرا محبوب گردد	به حق یکبارگی مجذوب گردد
بُود تابع ولی از روی معنی	بُود عابد ولی در کوی معنی
ولی آنگه رسد کارش به اتمام	که با آغاز گردد باز از انجام

پس به همان شکلی که در تاریخ بشریت یک قوس نزولی و بعد قوس صعودی داریم و صدور تجلیات از حق نخست به پیدایش آدم و بعد به ظهور محمد می‌انجامد، در عرصه‌ی مینویی هم پیوند با خداوند همچون چنبری بسته می‌ماند که در آن نبوت و ولایت همچون دو قوس مقابل اما مکمل هم تصویر می‌شوند. تقابل میان این دو را می‌توان با واشکافی استعاره‌ای دریافت که مفهوم پیامبری از آن برخاسته است. در دوران پیشازرتشتی و در جوامعی که خارج از دایره‌ی تاثیر انقلاب زرتشتی قرار گرفته‌اند، والاترین نقش مذهبی عبارت است از کاهن. کاهن کسی است که در بافت شهری ویکجانشینانه‌اش باسواد است و دانش ارتباط با خدایان و شیوه‌ی اجرای مناسک را می‌داند و بنابراین رهبری آیین‌های جمعی را بر عهده می‌گیرد. در جوامع کوچگرد همتایی برای کاهن داریم که شمن نامیده می‌شود. تفاوت هم در اینجاست که شمن نانویسا است و دانایی در کارکردش نقش کمتری دارد و در مقابل به خاطر ارتباط نزدیک و صمیمانه‌اش با خدایان است که مقدس شمرده می‌شود.

این نکته بسیار مهم است که زرتشت، که بنیانگذار مفهوم پیامبری است، و در گاهان نخستین صورتبندی از ایده‌ی نبوت را به دست می‌دهد، خود عضوی از یک جامعه‌ی کوچگرد بوده است. یعنی به لحاظ جامعه‌شناسی تاریخی برداشت نیبرگ درست است و زرتشت در بافت اجتماعی زمانه‌اش پیش از هر چیز یک شمن بوده است. ارتباط نزدیک او با اهورامزدا و صورتبندی این ارتباط بر اساس مهر هم از همین جا بر می‌خیزد. همچنان‌که اصولاً ارتباط محبت‌آمیز خدا و انسان در آیین باستانی مهر نیز نتیجه‌ی پرورده شدن این کیش در جوامع کوچگرد آریایی کهن است.

زرتشت اما این ارتباط صمیمانه و نزدیک را با مفهوم تازه‌ای پیوند زد و آن هم «پیام رساندن» است، اما نه رساندن پیامی از جنس پیشگویی و نتیجه‌ی مشاوره با خدایان، یا اعلام هشداری و فالی و حکمی خاص، که انتقال نوعی جهان‌بینی و نگرش فلسفی، که خرد یا دین نامیده می‌شود. زرتشت در این معنا اولین پیامبر تاریخ است. یعنی اولین کسی است که ادعا کرد یک شیوه‌ی تازه برای دیدن جهان را از سوی خداوند برای مردمان آورده، و این به موقعیتی خاص یا شرایطی ویژه وابسته نیست، بلکه جهان‌بینی‌ای کلان و عام است که سراسر زندگی مردمان را در کل دوران‌ها و مکان‌ها در بر می‌گیرد. در گاهان نخستین اشاره‌ی تاریخی به چنین نقشی را می‌بینیم و آن در زمانی رخ می‌دهد که بهمن امشاسپند نزد زرتشت می‌رود و هویت‌اش را از او می‌پرسد و زرتشت به جای دادن پاسخ مرسوم و اشاره به خاندان و تبارش، خود را مدافع اشته و روشنگر راه حق معرفی می‌کند.

این نقش پیامبری که برای نخستین بار در دین زرتشتی پدیدار شد، چنان‌که دیدیم از ابتدای کار هردو سویه‌ی کوچگردانه و یکجانشینانه را در خود داشت. یعنی هم رابطه‌ی خصوصی و مهرآمیز شمن با ایزد حامی‌اش را در آن می‌بینیم، و هم ارتباط رسمی و مستند و مبتنی بر حکمت و خردی که در کاهنان دیده می‌شده است. این دو در ضمن برسازنده‌ی مسیرهای عارفانه و مذهبی از معنویت هم هستند و همان‌اند که شبستری کمی بعدتر با نام طریقت و شریعت از هم تفکیک‌شان می‌کند.

پیامبر اسلام هم از نظر بافت اجتماعی در جامعه‌ای کوچگرد و نانویسا می‌زیست و از این نظر انتظار می‌رفت که بافتی شمنی برای دعوت خود برگزیند. چنان‌که سایر رهبران معنوی آن دوران در عربستان - مثل مسیلمه - چنین وضعیتی داشتند. اما شگفت‌انگیز است که محمد پیام خود را با صراحت و تاکیدی چشمگیر در جبهه‌ی یکجانشینانه استوار کرده است. نكوهش شاعران در قرآن و پافشاری مسلمانان اولیه در نگارش وحی و اهمیت یافتن اسم «قرآن» به همین جا باز می‌گردد. چون این سنت نویسا بودن دین در برابر شیوه‌ی مرسوم کهنتری قرار می‌گیرد که نوع پیامش شعر و شیوه‌ی تبلیغش شفاهی بوده است.

در دین اسلام حرکتی تندروانه از قطب شمن به کاهن را می‌بینیم. پیامبر اسلام دشمن بی‌امان شمن‌های قبایل عرب بود. در حدی که بسیاری‌شان به دست مسلمانان کشته شدند. در این بستر طبیعی است که در قرآن هیچ تأکید و اشاره‌ی روشنی به آن سویه‌ی محبت‌آمیز ارتباط میان خدا و انسان دیده نشود. گفتمان عمومی نبوت در اسلام آغازین به نوسازی همان آیین کهنات قدیم می‌ماند، که در بافت زرتشتی «اعلام جهان‌بینی» انجام شده باشد. با این حال این امر در گفتمان اسلام آغازین حالت «ابلاغ حکم» را داشته است. به همین خاطر پیامبر رسول نامیده می‌شده که یعنی پیکی سیاسی که فرمانی را از طرف شاهی برای اتباعش می‌برد.



## گفتار چهاردهم: عقلانیت عرفان

### نخست: تعریف تجربه‌ی عرفانی

در نهایت تردیدی نیست که تجربه‌ی عرفانی نیز مانند سایر صورت‌های تجربه‌ی زیسته از کارکرد دستگاه عصبی و پردازش اطلاعات در مدارهای عصبی ناشی می‌شوند. یعنی نوعی اینهمانی هستی‌شناسانه میان تجربه‌ی زیسته (خواه عرفانی باشد و چه جز آن) و جریان پردازش اطلاعات در مغز وجود دارد. با این همه این امر یکتای هستی‌شناسانه در لایه‌های پدیدارشناسانه‌ی متفاوتی بر ذهن نمودار می‌شود و از این پدیدارهایی متفاوت را نتیجه می‌دهد. به این ترتیب با وجود آن که نمی‌توان حضور نوعی افزوده‌ی هستی‌شناختی را در تجربه‌های معنوی به شکلی عقلانی و مستدل نشان داد، تراوش نوعی حاشیه‌ی گاه مهم و گاه فربه پدیدارشناختی در اطراف آن استخوان پردازشی را می‌توان پذیرفت.

ویلیام جیمز در یکی از نوشتارهایش چهار شاخص را برای تجربه‌ی عرفانی برشمرده است. از دید او تجربه‌ای روانی که با قطعیت و یقین محض، احساس حضور موجودی والا، شهودی بیان‌ناشدنی در زبان و هشیاری ناگهانی و حس وحدت با هستی همراه باشد، تجربه‌ی عرفانی<sup>۱</sup> خوانده می‌شود. آنچه جیمز بدان اشاره دارد تجربه‌ای جهانی است که می‌توان آن را مقدمه‌ای بر عرفان دانست، اما با آنچه ما در ایران‌زمین از عرفان می‌شناسیم متفاوت است. در واقع جیمز در صورت‌بندی روانشناسانه‌اش به تجربه‌ی ویژه‌ی شمن‌های باستانی اشاره می‌کند که حال و هوای معنوی‌شان آمیخته‌ای از دین و عرفان بوده و از نظر تاریخی هم خاستگاه هردو محسوب می‌شود. یعنی در اینجا ما با عرفان در شکل تمایز یافته و مستقل‌اش سر و کار نداریم و شکلی بدوی از فهم شهودی هستی را می‌بینیم که شالوده‌ی تجربه‌ی معنوی در جوامع بدوی را می‌سازد و بعدتر به معبد و نهادهای دینی از یک سو و خانقاه و سلسله‌های عرفانی از سوی دیگر تکامل می‌یابد.

اگر بخواهیم تجربه‌ی عرفانی را در سطح روانشناختی صورتبندی کنیم، به چنین شاخصه‌هایی می‌رسیم:

(الف) تجربه‌ی عرفانی با درکی خاص از زمان همراه است و با نوعی شناوری در بی‌زمانی و گذار از زمان خطی و کرانمند به زمان بیکرانه همراه است. این تجربه به دقت در منابع عرفان ایرانی صورتبندی شده و زمان ویژه‌ای که شهود عرفانی در آن رخ می‌دهد را لحظه‌ی اشراق، زروان بیکرانه یا وقت می‌نامند. خود آن تجربه‌ی مستقر در اکنون هم «حال» نامیده می‌شده است.

(ب) تجربه‌ی عرفانی با فروپاشی هشیاری و خودآگاهی مرسوم و روزمره همراه است و شکلی دیگر از هشیاری را جایگزین آن می‌سازد. متوقف ماندن گفتگوی درونی، به هم ریختگی در توجه خطی و زنجیرگونی که از چیزی به چیزی دیگر معطوف می‌شود، و دست کشیدن از مفهوم «من به مثابه انگاره‌ی دیگری» وجه سلبی این تجربه را می‌سازند. وجه اثباتی‌اش آن است که نوعی هشیاری عمیقتر به همراه توجهی همه‌جانبه‌نگر به شخص دست می‌دهد و در غیاب گفتگوی درونی ساخت زبانی فهم روزمره واسازی می‌شود و شیوه‌ای از «دیدن» شفافتر و دقیقتر به جای آن می‌نشیند و از این روست که این تجربه را با استعاره‌های مربوط به بینایی توصیف می‌کنند و اشراق و روشن شدگی را به آن منسوب می‌سازند.

(پ) تجربه‌ی عرفانی در ادامه‌ی این شکل تازه از هشیاری و خودآگاهی، با حس یگانگی با هستی همراه است. این حس در واقع امری نامنتظره و نوظهور و ساختگی نیست، که همان وضعیت پایه و بنیادین همه‌ی جانداران است که به خاطر فرو پوشیده شدن در غلاف انگاره‌های اجتماعی و سرکوب شدن با زبان و گفتگوی درونی در حالت عادی آگاهی روزمره به دست فراموشی سپرده می‌شود.

(ت) تجربه‌ی پیوند با هستی و هم‌سرشت بودن با همگان به نوعی همدلی و همذات‌پنداری می‌انجامد و این همان است که شالوده‌ی مهر را بر می‌سازد. یعنی تجربه‌ی عرفانی بنا به ضرورت با مهر پیوند خورده است و صورت‌هایی از تجربه‌ی معنوی که این عنصر را فاقد هستند، جلوه‌ای از دین محسوب می‌شوند و نه عرفان. همدلی و همنشینی و همذات بودن با سایر هستندگان و به ویژه سایر مردمان از سویی برانگیزاننده‌ی حس مهر و محبت است و از سوی دیگر لذتی زیبایی‌شناسانه را به دنبال دارد.

(ث) تجربه‌ی عرفانی محتوایی فلسفی هم دارد، یعنی به ادراکی می‌انجامد که محتوایش می‌تواند در گفتمان فلسفی صورتبندی شود. ارکان این ادراک عبارتند از در هم تنیدگی هستندگان و یکپارچگی هستی، تقارن میان همه‌ی چیزها و محو تمایزها و در نتیجه در هم شکستن جفت‌های متضاد معنایی و فرا رفتن از آنها، و مرکزیت «من» و جایگاه بنیادی او در

مرکز هستی که به شکلی ناسازگون با همسان و همریخت بودن‌اش با همه‌ی هستندگان دیگر و بنابراین خرد و ناچیز نمودن‌اش همراه است. این بدان معناست که بر خلاف برداشت جیمز، تجربه‌ی عرفانی با لمس حضور یک موجود والای تشخص یافته همچون خداوند ادیان سامی همراه نیست و برعکس با تشخص‌زدایی از من و در ضمن تقدیس و همسان‌انگاشتن‌اش با خداوند همنشین است.

ج) حس و حال عرفانی به خاطر در هم شکستن قیده‌های اجتماعی حاکم بر من، تجربه‌ای رهایی‌بخش است و به جوشش معنا از درون من و به جنب و جوش افتادن نیروی خلاقیت می‌انجامد. از این روست که معمولاً این تجربه با تولید آثاری زیبایی‌شناسانه همراه است و به ویژه وقتی در قالب زبان ابراز شود، شعر ناب را پدید می‌آورد.

بر مبنای بند اخیر، این شاخصها برای تمیز دادن یک متن عرفانی از سایر متون می‌توان برشمرد:

الف) تاکید بر هم‌سرشتی انسان و خداوند و یگانگی هستی‌شناسانه‌ی کل چیزها

ب) بهره‌جویی از نیروی خیال و منطق شباهت برای تاکید بر این هم‌سرشتی

پ) تمرکز بر مفهوم انسان و تاکید بر شکاف میان وضعیت موجود و مطلوب «من»

ت) شکلی از صورتبندی این شکاف و پیشنهادی برای گذار از آن که با مفهوم مهر و عشق پیوند خورده باشد

ث) استفاده از زبانی رمزآمیز و خیال‌انگیز که شاعرانه باشد یا اصولاً از نظر ساختاری شعر

باشد، به همراه جنبشی برای شکستن هنجارهای زبانی و نوآوری در عرصه‌ی رمزگذاری معنا

## دوم: عقلانیت عرفان

نخست باید روشن کنیم که منظور از عقلانیت چیست. در اینجا این مفهوم را چنین تعریف می‌کنم: عقلانیت هر نظامی از استدلال‌ها و استنتاج‌هاست که با قواعدی منسجم و خودسازگار بتواند مجموعه‌ای از مقدمه‌ها را به مجموعه‌ای از نتیجه‌ها منتهی کند. به تعبیر دیگر عقلانیت یک شیوه و راهبرد نتیجه‌گیری منظم و یک نظام قاعده‌مند برای استنتاج گزاره‌ها و مفاهیم از هم است. بر این مبنا عقلانیت امری یگانه، منحصر به فرد، قاطع، قطعیت‌مدار، و اجبارآمیز نیست و محتوای معنایی خاصی هم ندارد. به همان ترتیبی که منطق استنتاج گزاره‌های زبانی از هم را بر اساس قوانینی سامان می‌دهد، و ریاضیات استنتاج‌های صوری عام را ممکن می‌سازد، عقلانیت هم نظامی موازی با آنهاست که استنتاج مفاهیم و تصویرها از هم را ممکن می‌سازد. بر این مبنا بسته به مقدمه‌های گوناگونی که وجود دارد، عقلانیت‌های متفاوتی خواهیم داشت. در عین حال همه‌ی این عقلانیت‌ها به خاطر انسجام قوانین استدلالی‌شان و

شفاف بودن الگوی حرکت از مقدمه به نتیجه با هم شباهت دارند. هرچند ممکن است محتوای مقدمات و نتایج یا خود آن قوانین با هم تفاوت داشته باشد.

بر این اساس شرع و فقه یک نظام عقلانی محسوب می‌شود که بر اساس مقدماتی (کتاب مقدس یا عرف) و قوانینی صوری و خشک و محدود، نتایجی از جنس مناسک رستگاری‌بخش یا قواعد حقوقی را به دست می‌دهد. ابن رشد در «فصل المقال» از همین راه رفته و اصولاً دین و شریعت را مشتق از عقلانیت دانسته و آیات و روایت‌هایی در تایید آن نقل کرده است.<sup>۱</sup> به همین ترتیب دانش مدرن شبکه‌ای به نسبت ناهمساز از چند نظام عقلانی است. چنان‌که می‌توانی از عقلانیت حاکم بر علوم طبیعی، و عقلانیت متفاوت حاکم بر علوم انسانی مدرن سخن گفت، یا مثل نگارنده هردو را جمع بست و قواعد زاینده‌شان را یکی دانست. در مقابل این نظام‌ها، هنر و اسطوره و ادبیات شاعرانه‌ی محض را داریم که عقلانی نیستند. یعنی بر اساس قوانینی منسجم نمی‌توان از مقدماتی مشخص استنتاج‌شان کرد.

هر دستگاه عقلانی یک نظام استنتاجی و یک منظومه از قوانین تبدیل مقدمات به نتایج است که همیشه در پیوند با محتوا و موضوعی به کار می‌افتد و معنا پدید می‌آورد. معنایی افزوده‌ای که سیستم عقلانیت از خود ترشح می‌کند همواره بر محتوای مقدماتی‌ای تکیه دارد که از مجموعه‌ای از مفاهیم و نمادها و دلالت‌ها و رمزگان تشکیل یافته است. این محتوای آغازین همواره ماهیتی پیش‌عقلانی دارد و از تجربه‌ی زیسته و فهم شهودی و پیشینی من در رویارویی با زیست‌جهان بر می‌خیزد. هرچه جفت‌های متضاد معنایی در این محتوای آغازین بیشتر از هم تفکیک شده باشند و شیوه‌ی جفت و بست شدن مفاهیم و نمادها با هم روشنتر و شفاف‌تر باشد، دستگاه عقلانیت با چابکی و کارایی بیشتری بر آن سوار خواهد شد و دامنه‌ای گسترده‌تر از معانی را در قالب نتایج از آن بر خواهد کشید.

عقلانیت بر این مبنا از دو مفهوم مشابه که معمولاً با آن اشتباه گرفته می‌شود، متمایز است. این دو عبارتند از فلسفه و خرد که دو شیوه‌ی یونانی و پارسی عقلانیت خوداندیش هستند. وجه مشترک خرد و فلسفه آن است که گفتمان هردو بر اساس چهار شاخص از گفتمان‌های دیگر متمایز می‌شوند. هردوی این گفتمان‌ها پرسش‌مدار هستند، به کلیت و امور انتزاعی می‌پردازند، کلیدواژگان و معانی‌ای دقیق را مبنای پردازش معنای خود قرار می‌دهند، و گام‌های استنتاج و استدلال روشن و شفافی دارند. محتوایی که تغذیه‌کننده و سوخت ماشین‌های عقلانی است، جوهره‌ای پرسش‌مدارانه دارد. یعنی رویارویی من و هستی از همان نخستین گام



به زاده شدن پرسش می‌انجامد و این روند پاسخ‌هایی را ایجاب می‌کند که صورت‌بندی و شکل‌گیری زیست‌جهانی ویژه را رقم می‌زند. پیکربندی این زیست‌جهان چه عقلانی باشد و چه غیرعقلانی، همواره خاستگاهی پرسش‌مدار دارد و همیشه هم به تصویری از کلیت و امر انتزاعی ارجاع می‌دهد. از این رو دو ویژگی نخستینی که شباهت‌گفتمان فلسفه و خرد را رقم می‌زند، از زیربنایی‌ترین محتواهایی بر می‌خیزد که دستگاه عقلانیت را خوراک می‌دهند و پشتیبانی می‌کنند. دو ویژگی بعدی یعنی دقت مفاهیم/کلیدواژگان و شفاف بودن روندهای استنتاجی در واقع صفت خود عقلانیت است و به خود سازوکارهای عقلانی‌ای ارجاع می‌دهد که سوار شدن نتایج بر مقدمات را ممکن می‌سازد.

پس به تعبیری می‌توان گفت عقلانیت در خود آگاه‌ترین و عیان‌ترین جلوه‌اش به صورت گفتمانی جلوه می‌کند که این چهار ویژگی پرسش‌مداری، کلیت، دقت و مستدل بودن را داشته باشند. بخش‌های متفاوت این چهار شرط از دیرباز در میان فیلسوفان ایران‌زمین نیز مورد بحث بوده است. مثلاً الکندی (در گذشته‌ی ۲۵۲/۲۵۶ق) در «رساله فی حدود الاشياء» وقتی می‌خواهد قلمرو فلسفه را تعریف و مرزبندی کند، به چهار ویژگی اشاره می‌کند که سه‌تایش عبارت است از صورت‌بندی کلیات، و دقت در تعریف معنای کلمات، و استفاده از روش استدلالی ریاضی‌گونه و منطقی؛<sup>۱</sup> و این‌ها با سه‌تا از چهار شاخص پیشنهادی‌مان برابر است. با این همه گفتمان یاد شده بسته به این که بر حقیقت یا قدرت تمرکز کرده باشد دو شاخه‌ی متفاوت را به دست می‌دهد که یکی را فلسفه و دیگری را خرد می‌نامیم.

فلسفه شیوه‌ای از کاربست عقلانیت است که دستیابی به تصویری جهان‌شمول و کلی از هستی را با تاکید بر قدرت آماج می‌کند. فلسفه شیوه‌ای از صورت‌بندی گفتمان خوداندیش و فراگیر عقلانی است که در دوران هخامنشی در قلمرو یونانی‌زبان تحول یافت و بعد از آن هم تاریخ اندیشه و معنا در سپهر تمدن اروپایی (فرهنگ یونانی-رومی/یهودی-مسیحی) را تعیین کرد. چنان که در کتاب‌های «تاریخ خرد ایونی» و «خرد افلاطونی» با تفصیل بسیار نشان داده‌ام، فلسفه از درون سازوکارهای سیاسی بر می‌خیزد و بنیان‌گذارانش سیاست‌مدارانی حاشیه‌نشین یا گاه فعال بوده‌اند که در واکنش به فرهنگ جهانی عصر هخامنشی، شکلی قبیله‌مدار، محلی، محافظه‌کار، و جمع‌گرا از عقلانیت را تبلیغ می‌کرده‌اند. افلاطون که سرسلسله‌ی این شیوه از اندیشیدن است، هر چهار شاخص گفتمانی یاد شده را در آثار خود برآورده می‌ساخت، اما بر شفافیت کلمات و فراگیر بودن و کلیت بیش از پرسش‌مداری و روشن

بودن روندهای استدلال تاکید داشت و با این ترفند توانست تقدس کهن ادیان باستانی یونانی را در قالبی نو بازتولید کند و قطعیت نهفته در آن را از گزند نسبی‌نگری و شکاکیت برخاسته از خرد ایرانی مصون دارد. فلسفه بر این مبنا به حریم زبان و جدل کوچ کرد و متقاعد ساختن دیگری را بر پرسیدن ترجیح داد و غایت خویش را دستیابی به قطعیت نظری قرار داد. روندی که از سوئی تاریخ فلسفه‌ی غربی را شکل داد و از سوی دیگر اندیشه‌ی کلیسایی و سیر تحول دین مسیحی را تعیین کرد. یعنی فلسفه به خاطر پیوندی که با قدرت سیاسی برقرار می‌کرد، از ویژگی مهم پرسش‌مداری چشم‌پوشی کرد.

اما فلسفه تنها گفتمانی نیست که چهار متغیر یاد شده را در خود نمایان می‌سازد. شکلی کهنتر و کارآمدتر از این گفتمان نیز وجود دارد که خرد خوانده می‌شود. خرد خاستگاهی ایرانی دارد و کهن‌ترین روایت از آن را در گاهان زرتشت می‌خوانیم و این نخستین متنی هم هست که کلمه‌ی «خرد» را برای توصیف گفتمان خویش به کار می‌گیرد. در گفتمان خردمندان هم چهار شاخص یاد شده نمایان هستند، اما پرسش بر پاسخ و قاطعیت بر قطعیت غلبه دارد و از دستیابی به امر کلی با هزینه کردن از دقت پرهیز می‌شود. در فلسفه اغلب دقت واژگان و مفاهیم فدا می‌شود تا با ابهام مه‌آلود پدید آمده، شکلی از توافق و قطعیت احداث شود و امر کلی به شکلی اجبارآمیز از سوی عقلانیتی جبارانه به ذهن اندیشنده تحمیل گردد. اما خرد چنین ابهامی را بر نمی‌تابد و دقت را با پرسش به ستوه می‌آورد و از این رو پرسش‌های گشوده‌ی فراوانی را در دل خویش حفظ می‌کند و حمل می‌نماید.

هزینه‌ای که بابت این کار پرداخت می‌شود، چشم‌پوشی از قطعیت و پاسخ‌های حتمی و یکه است. بهره اما بسی گرانبارتر است و چالاک‌اندیشه و آزادی انتخاب من را به دنبال دارد. عاملی که جمع‌گرایی اجبارآمیز فلسفه‌ی یونانی و غلبه‌ی تقدسی آسمانی یا زمینی را از دست فرو می‌گذارد تا فردگرایی خردمندان‌های را جایگزین آن سازد و با مشکوک نمودن مرجعیت تقدس بیرونی، بر تقدس نهاد درونی من پافشاری کند.

به این ترتیب خرد ایرانی و فلسفه‌ی یونانی با وجود شباهتی که در چهار شاخص گفتمانی‌شان دارند، در بسیاری از موارد مقابل و ضد هم محسوب می‌شوند. در واقع فلسفه‌ی یونانی نوعی وام‌گیری و مقابله‌ی حاشیه‌نشینانه در برابر گفتمان مرکز‌گرای خرد زرتشتی محسوب می‌شود. الگویی که همتای آن را در آیین بودایی نیز می‌بینیم.

فلسفه‌ی یونانی را اگر بخواهیم با شاخه‌های اندیشه در تمدن ایرانی مقایسه کنیم، آن را بیشتر با کلام شبیه خواهیم دید، تا خردورزی ناب، و طی بیست و پنج قرن گذشته که فلسفه‌ی اروپایی وجود داشته، برای بیست و دو قرن (به جز سه قرن اخیر) این الگو در اروپا مسلط بوده است. در مقابل خرد ایرانی که سی و دو قرن پیشینه دارد، همیشه مسئله‌ی

حقیقت - و نه قدرت- را در مرکز توجه خود حفظ کرده و به همین خاطر پرسش را بر پاسخ ترجیح داده و کلام و دلیل‌اندوزی‌های ابزارگرایانه را به حاشیه رانده است.

از نظر خاستگاه، خرد ایرانی به قرن دوازدهم پ.م و تثبیت آریاییان در ایران زمین مربوط می‌شود. زمینه‌ی پیدایش خرد ایرانی جامعه‌ای کوچگرد است که به سوی یکجانشینی گذر کرده است و از این رو خرد زرتشتی از ابتدای کار ستاینده‌ی زمین و گیتی و آبادانی است و پیوندی انداموار میان من و دیگری و جهان برقرار می‌کند. پیوندی که هم با آبادگری کشاورزانه و کار کردن در راستای بهبود وضع هستی پیوند خورده است، و هم میراث مهرپرستان آریایی قدیم را در اختیار دارد و بر پیوندهای اجتماعی بر اساس پیمان آزاد انسان‌های آزاد کوچگرد تاکید می‌کند.

تاریخ اندیشه‌ی فلسفی و همچنین تاریخ خرد به خاطر اشتباه گرفتن این دو شیوه از اندیشه‌ورزی دچار اختلال‌های چشمگیر شده است. یکی انگاشتن این دو بدان معناست که در نیابیم یکی از آنها (فلسفه‌ی یونانی) واکنشی است به دیگری (خرد اوستایی) که قدمتی هفت قرن بیشتر دارد. این خطا در ضمن باعث شده سیر تحول خرد در ایران زمین با مسیره‌های دگردیسی فلسفه اشتباه گرفته شود. در حالی که خرد شاخه‌ای مجزاست که فارغ از پیش‌داشتهای متشرعانه و تعصب‌های مذهبی سیر تکامل خود را طی می‌کرده و در حکمت مغانه و عرفان و شاخه‌هایی دیگر از اندیشه (به ویژه دانشهای تجربی و علم اخلاق و سیاست) تبلور می‌یافته است. در مقابل فلسفه که به درستی به یونان منسوب می‌شده، تنها در شاخه‌هایی مثل الاهیات و کلام و تصوف زاهدانه نمود پیدا می‌کرده و زیر سیطره‌ی برداشتهای مسیحی-افلاطونی بوده است.

### سوم: عرفان و خرد زرتشتی

عرفان را می‌توان خوشه‌ای از منش‌ها و شاخه‌ای از فرهنگ دانست که با این چهار شاخص از سایر بخش‌های فرهنگ جدا می‌شود:

نخست: عرفان نظامی از باورها، آیینها و روایت‌هاست که ارتباط میان من و دیگری و جهان را تنظیم می‌کند و به یک دستگاه اخلاقی و یک سامانه‌ی جهان‌بینی می‌انجامد. عرفان از این نظرها با دین شباهتی دارد، اما بر خلاف دین که بر محور دوقطبی انسان و خدا یا مشتق‌های آن (عابد/ معبود، بنده/ خداوندگار، ذلیل/ جلیل و...) بنیاد شده، عرفان بر اساس فرض هم‌سرشتی انسان و خداوند و هم‌ذات‌پنداری این دو استوار گشته است.

دوم: نظام اخلاقی عرفان بر مهر و محبت استوار شده و از این رو با نظام‌های اخلاقی مدنی که قانون گیتیانیه‌ی حقوقی را مبنا می‌گیرند، و همچنین نظام‌های اخلاقی شرعی که قانون

الاهی مقدس را تبلیغ می‌کنند، تفاوت بنیادین دارد. عرفان به همین خاطر همچون نیرویی هنجارستیز در تاریخ ظاهر شده است و هم از قوانین سیاسی و مدنی سرپیچی کرده و هم قواعد شرعی و اخلاق مناسک‌آمیز دینی را به حاشیه رانده است. یعنی یکی از شاخص‌های تعریف عرفان آن است که ستون فقراتی از جنس مهر در درون گوشته‌اش نهان است و اخلاق و متافیزیک آن را تعیین می‌کند.

سوم: دستگاه فکری عرفان از روش‌شناسی ویژه‌ای برخوردار است که محور آن بر توجه افراطی بر زبان قرار گرفته و در ضمن طرد و نقد سرکشانه‌ی هنجارهای زبانی را هم هسته‌ی مرکزی خود نهفته است. دو پیامد از این روش خاص بر می‌خیزد. نخست گره خوردن عرفان با شعر و ادبیات شاعرانه و دیگری میدان دادن چشمگیر به تخیل و به رسمیت شمردن آن که از هم‌ذات پنداشتن امر واقعی و امر تخیلی برخاسته است.

عرفان با این تعریف دستاوردی ایرانی است. یعنی برای نخستین بار در درون حوزه‌ی تمدن ایرانی تکامل یافته و تمام شاخه‌های بالنده و کامیاب آن که می‌شناسیم، از ریشه‌های ایرانی مشتق شده است. مهمترین این شاخه‌ها عبارتند از عرفان یهودی و مسیحی و اسلامی، و همچنین عرفان‌های مدرنی که اغلب زیر تاثیر عرفان یهودی-مسیحی هستند. همه‌ی این شاخه‌ها از عرفان مهری-زرتشتی قدیم و مشتق‌های مزدکی و مانوی و بودایی آن ناشی شده‌اند. یعنی در نهایت تمام این شاخه‌زایی‌های رنگارنگ به بذر یگانه‌ای ارجاع می‌دهند که اندیشه‌ی زرتشتی است.

دلیل این که این درخت تناور در خاک ایران زمین روییده آن است که مفهوم‌هایی بنیادین مثل خدا/شیطان و خیر/شیر در این حوزه‌ی تمدنی برای نخستین بار صورتبندی و رمزگذاری شده‌اند. در واقع تنها در دستگاه نظری زرتشتی است که مفهوم اخلاق به شکلی مستقل و خودبنیاد مطرح می‌شود. در اینجاست که هم‌سرشتی انسان و خداوند از بافت شمعی و اساطیری قدیمی‌اش خارج می‌شود و به امری خردورزانه بدل می‌گردد.

اندیشه‌ی زرتشتی همزمان با فرض وجود خرد و نیروی تشخیص‌اشه در انسان و خداوند مهمترین پشتوانه‌ی اخلاق را در هردو یکسان فرض می‌کند و در ضمن ارتباط میان خدا و انسان را نیز از جنس مهر در نظر می‌گیرد، و این دومی پیامد منطقی اولی و هم‌تراز پنداشتن این دو محسوب می‌شود. به این شکل ارتباط انسان و امر قدسی به امری درون‌زاد، خودبنیاد، فردی و مهرآمیز تبدیل می‌شود که نسبت به روابط اجتماعی و مناسک و شرعیات در جایگاهی ژرفتر و بنیادی‌تر قرار می‌گیرد.

عرفان از این رو در سپهر تمدن ایرانی مهم و تعیین‌کننده است که هم از نظر ساخت معنایی و هم از زاویه‌ی کارکرد اجتماعی و نمودهای بیرونی‌اش دامنه‌ای اغلب فروبسته از

امکان‌های رفتاری را بر «من»‌ها باز می‌گشاید. عرفان به خاطر محوری بودن مفهوم مهر و باوری که به هم‌سرشتی انسان و خداوند دارد، «من» را به رسمیت شمرده و نگاه خویش را بر انسان متمرکز می‌سازد. به همین خاطر عرفان ایرانی همواره سه شاخه از ساخت‌های معنایی را در پیوند با هم پدید آورده و بالانده است. یکی اخلاق است که قواعد کردار محسوب می‌شود و مرزبندی میان خیر و شر را ممکن می‌سازد. دیگری نظریه‌هایی به نسبت پیچیده درباره‌ی من انسانی است که از سویی تجربه‌مدار و کاربردی بوده و از سوی دیگر صورتبندی عقلانی دقیق و روشنی از سطح روانشناختی را به دست می‌دهد.

سومین دستاورد عرفان آن بوده که نظریه‌هایی پرشمار و انتقادی درباره‌ی «من آرمانی» را به دست داده است. این بدان معناست که متون عرفانی نوشته شده در ایران زمین، چه به زبان پارسی باشند و چه تازی، در سه زمینه‌ی اخلاق، روانشناسی، و غایت‌شناسی فردگرایانه به نظریه‌پردازی‌های جدی و انتقادی میدان داده‌اند.

انتقادی بودن بدان معناست که عارفان طی قرن‌های پیاپی دستگاه‌های نظری گوناگونی بر اساس سه رکن یاد شده پدید آورده‌اند و با تکیه بر دو قاعده‌ی

(۱) خردمندانه و پذیرفتنی بودن عقلانی، و

(۲) کارآمدی و بهره‌وری تجربی دیدگاه خویش را بر رقیبان برتر می‌شمرده و به داوری درباره‌شان می‌پرداخته‌اند. در این کشاکش نظری و عملی بوده که هم وضعیت موجود و هم وضعیت مطلوب «من» صورتبندی و فهم شده و شبکه‌ای گسترده و رنگارنگ از راهبردها برای گذار از اولی به دومی تدوین شده است.

عرفان در عین پدید آوردن این اندوخته‌ی مهم معنایی، به خاطر پیوند خوردن با مهر و محبت و به رسمیت شمردن سوپه‌ی عاطفی و هیجانی انسان، از خشکی و صلابت و تعصب لانه کرده در شریعت و مذهب رسمی مصون مانده و به خاطر میدان دادن به خیال و بهره‌جویی خلاقانه و هنجارشکنانه از زبان شاعرانه، جولانگاهی فراخ و پهناور برای تفسیر فراهم آورده است.

بر این اساس در دایره‌ی عرفان با متونی شاعرانه و خیال‌انگیز روبرو هستیم که در نهایت من را در مرکز توجه خود حفظ کرده‌اند و شیوه‌ی فراز کشیدن من مطلوب از درون من موجود به یاری مهر را صورتبندی کرده‌اند و سرشت انسانی را همچون جلوه‌ای از تقدس آسمانی به رسمیت شناخته‌اند، و این همه را با زبانی رازورزانه و پررمز بیان کرده‌اند، به شکلی که معنا بر متن لغزان می‌شده و شاخه‌هایی نو و بارور از تفسیر را در گذر زمان پدید می‌آورده است.

خرد ایرانی چندان نیرومند و تاثیرگذار بود که تا هفت قرن پس از زرتشت به پیدایش نخستین دولت جهانی انجامید. سیطره‌ی هخامنشیان که بنیان‌گذاران این دولت بودند در

حاشیه‌های شرقی و غربی‌اش دو واکنش پدید آورد که فلسفه‌ی یونانی یکی از آنهاست. دیگری آیین بودایی است که آن نیز به خاطر حفظ این چهار شاخص خویشاوندی و همسانی‌ای با خرد و فلسفه دارد، اما به شیوه‌ای دیگر و با تاکید بر بی‌آزاری راهبرد اخلاقی خود را سامان می‌دهد. آیین بودایی و فلسفه‌ی یونانی در واقع دو وامگیری خرد ایرانی در قلمروهای زبانی یونانی و پالی هستند، و به خاطر بافت اجتماعی به نسبت ابتدایی و موقعیت جغرافیایی حاشیه‌ای زمينه‌شان، عناصری را در خود برجسته ساخته‌اند که در نوشتارهای دیگر آن را «نشانگان محرومیت» نامیده‌ام. نشانگان محرومیت با ناامیدی از دگرگون ساختن هستی، جبری پنداشتن روندهای گیتیانه و رنج‌بار شمردن‌شان، و ابراز نفرت از دنیای مادی همراه است و من را در مقام نیرویی مقدس و دارنده‌ی اراده‌ی آزاد به رسمیت نمی‌شناسد. به همین خاطر هم نیرومندترین دین زاهدانه (کیش بودا) و استوارترین نظریه‌ی پشتیبان نظام‌های سیاسی یا سازمان‌های دینی سرکوبگر و اجبارآمیز (فلسفه‌ی مسیحی) را پدید آورده است. در این معنی فلسفه‌ی یونانی همچون آیین بودا ادامه‌ی کژدبسه‌ی خرد ایرانی در زمینه‌هایی نابارور و فقیر محسوب می‌شوند. این دو از سویی وامگیری امانتدارانه‌ی چهار شاخص گفتمانی خرد ایرانی را و از سوی دیگر مخالفت و دشمنی با دستاوردهای این خرد را رقم زده‌اند.

در این بافت، عرفان بی‌تردید یک نظام عقلانی کامل است که مشتقی از خرد ایرانی به شمار می‌آید. این نکته البته به جای خود باقی است که خرد ایرانی در خطی مستقیم و استوار از زرتشت تا سهروردی و از آنجا تا ملاصدرا ادامه یافته و شماری چشمگیر از اندیشمندان و مکاتبی رنگارنگ و به نسبت ناشناخته را از دل خود زاده است. با این همه یکی از شاخه‌های تناور و نیرومند برخاسته از این بذر، عرفان بوده که از چند نظر با خرد شفاف و راست و مرزبندی شده‌ی باستانی تفاوت دارد.

عرفان ایرانی نیز مفاهیم و عناصری روشن و شفاف و تعریف شده دارد که در نظامی از قوانین معلوم و مشخص پردازش می‌شود و نتایجی روشن و راهبردی را به دست می‌دهد. محتوای آغازین عرفان به مسئله‌برانگیز شدن من باز می‌گردد و از این رو بر وضعیت موجود و مطلوب من تاکید دارد و چگونگی گذار از یکی به دیگری را شامل می‌شود. پیوند این دو با مفهوم امر قدسی در مقام غایت و مفهوم مهر در مقام راهبرد هم ویژگی دیگری است که مقدمات نظام عرفانی را از سایر دستگاه‌های مفهومی متمایز می‌سازد.

عرفان همچنین از این نظر با سایر منظومه‌های فکری تفاوت دارد که قوانین استنتاج عقلانی‌اش با رمزگذاری افراطی و تفسیر پیچیده و لایه لایه‌ی معانی گره خورده است و از این افق‌هایی پهناورتر و دور دست‌تر از معانی را به ازای مقدماتی ساده و پیش پا افتاده نتیجه می‌دهد و مجاز می‌دارد. به این ترتیب عرفان نیز مانند سایر شاخه‌های برخاسته از خرد ایرانی

به یک نظریه‌ی رسیدگی‌پذیر و تجربی درباره‌ی انسان و روانشناسی وی، یک نظام اخلاقی شفاف و روشن و روادار و انسان‌مدار، یک دیدگاه شناخت‌شناسانه‌ی شگفت‌مبته‌ی بر اندام تخیل، و یک گفتمان ادبی و نگرش زیبایی‌شناسانه‌ی شاعرانه منتهی شده است و در منظومه‌ی این ارکان است که صورتبندی می‌شود.

عرفان ایرانی در ادامه‌ی میراثی که از خرد برگرفته، پیوند استوار خود را با خاک و خون مردمان حفظ کرده است. خرد در زمینی بالید و رشد کرد که مهر میان خویشاوندان کوچگرد و پیوند نزدیک و آبادگرانه با خاک کشاورزی ارکان تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان را تشکیل می‌داد. این تجربه یکسره با پولیس‌های برده‌دار یونانی که در آن کار کشاورزی با دلالتی منفی به بردگان واسپرده شده بود تفاوت داشت. به همین خاطر مسیر تحول معانی در فلسفه و دین اروپایی با خوارداشت زمین و گیتی، و با تاکید بر بردگی انسان و خوار و خفیف بودن‌اش در برابر نظام کل کائنات همراه بود. در خرد ایرانی چنین نبود و انسان مرکز کیهان فرض می‌شد، چرا که به خاطر بهره‌مندی از مهر سرشتی همچون خدایان داشت. ده خشت مفهومی پایه‌ای که خرد ایرانی را صورتبندی می‌کرد عبارت بود از:

**مینو / گیتی:** تمایز عرصه‌ی ماده از معنا، و جدایی هستی‌شناسانه‌ی قلمرو معقول و محسوس  
**اشه:** قانونمند بودن هستی در هر دو اقلیم گیتی و مینو، با این نکته که انحراف و شکسته شدن این قانون ممکن است، و به شکل خالص تنها در مینو بروز می‌کند و این همانا دروغ است.  
**خرد:** این که قانون یاد شده را می‌توان شناخت و دریافت، و این که اندام شناسایی این قانون که خرد باشد، نزد انسان و خداوند همسان است.

**داد:** کردارهای همسو با اشه نیک و دادگرانه هستند و در نهایت به پیروزی و بهروزی می‌انجامند، و خداوند به خاطر رعایت داد است که پیروزمند است.  
**راستی:** هرچه دادگرانه باشد و با اشه سازگار بنماید، هستی‌مند و زندگی‌بخش است و هرچه با آن مخالفت کند از جنس عدم و دروغ است.

**جنگ:** تاریخ هستی ماهیتی اخلاقی دارد و میدانی است که نیروهای نیک و بد در آن با هم می‌ستیزند. از این رو گیتی که آوردگاه این نبرد است ماهیتی مقدس دارد و طبیعت گنجاینده‌ی اشه، آفریده‌ی خرد اهورامزداست.

**اراده‌ی آزاد:** کردارهای «من» در نهایت توسط خودش تعیین می‌شود و می‌تواند دادگرانه یا بیدادگرانه باشد.

**فره‌مندی:** انسان سرشتی همسان با خداوند دارد و اگر در جنگ ازلی به ارتش خداوند بپیوندد در پیروزی بر اهریمن سهیم خواهد شد و موقعیتی همچون خداوند پیدا خواهد کرد

**مهر:** پیوند میان انسان و خداوند همچون ارتباط میان من و دیگری بر اساس مهر استوار است و همزمان پیمانی اخلاقی و محبتی عاطفی را شامل می‌شود.

**فرشگرد:** تاریخ هستی با پیروزی نهایی خیر بر شر و غلبه‌ی خداوند و هم‌زمانش بر اهریمن و مردانش خاتمه خواهد یافت.

عرفان هر ده پیش‌داشت آغازین خرد زرتشتی را در خود حفظ کرده و تاکید بر عقلانیت و شناسایی راست و درست و وسواس در پرهیز از دروغ و اشتباه و خطا را آشکارا در خود بازتولید کرده است. از این رو عقل‌ستیز بودن عرفان بر چسبی نامنصفانه و متعصبانه است که از یکه بودن عقلانیت و برتر پنداشتن یک نظام عقلانی بر بقیه ناشی شده است. حقیقت آن است که عرفان هم مثل همه‌ی نظام‌های عقلانی دیگر یک سیستم خودبسنده و منسجم فکری است. با این فرق که دستگاه قوانین حاکم بر آن به خاطر تاکید بر قوه‌ی خیال و رمزپردازی افراطی با قوانین حاکم بر مذهب شرعی تفاوت دارد و دایره‌ای گشاده‌تر از امکان‌های استنتاجی را در پردازش‌های خود به دست می‌دهد.

تحول مفهوم خیال در آرای عارفان و رسمیت یافتن‌اش در مقام یک رکن اصیل دستگاه شناسایی امری تدریجی بود و مسیری پر پیچ و خم را طی کرد. در قرن چهارم هجری وقتی ابن سینا سوره‌ی ناس را شرح می‌کرد، چندان با خیال ستیزه داشت و آن را ضد عقل می‌دید که وسوسه‌ی خناس را نمودی از قوه‌ی تخیل دانست و آن را یکسره در جبهه‌ی ظلمت و اهریمن جای داد.<sup>۱</sup> اما پس از او سهروردی در بحثی که درباره‌ی کالبدشناسی اشراق داشت ارجی بزرگ برای نیروی خیال قایل شد و بعد از آن ابن عربی وقتی آناتومی شناسایی را ترسیم می‌کرد، کل ادراک امور مینویبی را بر قوه‌ی تخیل استوار ساخت.

بسیاری از نویسندگان معاصر این بزرگداشت خیال را به معنای قبول وهم‌های خیال‌پردازانه قلمداد کرده‌اند و آن را دلیلی بر ستیز عرفان با عقلانیت دانسته‌اند. در حالی که مطالعه‌ی دقیق‌تر آثار این بزرگان نشان می‌دهد که چنین برداشتی نادرست است. خیال نه همچون نیرویی در مقابل و ضد عقل، که در مقام قوه‌ای موازی و هم‌سازگار با آن مورد تایید و توجه قرار گرفته است و به ویژه سهروردی در این میان گره‌گاه مهمی است، چون پیوند میان شهود برخاسته از تخیل (که به درستی پیشینی می‌داند) با استدلال عقلانی (که پسینی است) را شرح داده است. برچسب عقل‌ستیزی در واقع از سوی نظام‌های شریعت‌مداری به عرفان منسوب شده که مانند نگرش اشعری و سایر اشکال تشیع راست‌گیش خود هوادار قطعیت و



اجبار سیاسی بوده و از این رو تقدیس انسان و پذیرش اراده‌ی آزاد و رواداری مبتنی بر مهر را نزد عارفان خوش نمی‌داشته است. بسیاری از این نگرش‌های ضدعرفانی به ناگزیر در گذر تاریخ کلیدواژه‌ها و مفاهیم و رمزگان عرفانی را وامگیری کرده و خود را در خرقه‌ی عارفان پنهان کرده‌اند و گاه به نظام‌های سیاسی اثرگذاری مانند دولت صفوی منتهی شده‌اند. با این همه وقتی به سازوکارهای چرخش معانی در درون سیستم‌شان بنگریم و مقدمه‌ها و نتایج را بررسی کنیم و کالبدشناسی جفت‌های متضاد معنایی را استخراج کنیم و سوگیری‌ها را مورد داوری قرار دهیم، می‌بینیم که در اینجا بیشتر با مشتقی از فلسفه‌ی یونانی آمیخته با زهد بودایی سر و کار داریم و نه خرد ایرانی که شالوده‌ی عرفان محسوب می‌شود.

عرفان نظامی از اندیشه‌ها و برداشت‌هاست که در حوزه‌ی شناختی بر مفهوم انسان و گوهره‌ی انسانی تمرکز کرده و از این راه به نوعی روانشناسی و شناخت‌شناسی به نسبت پیچیده و دقیق دست یافته است. اخلاق عرفانی هم بر همین اساس از روانشناسی ویژه‌اش بر می‌خیزد و با توجه به بنیادی شمردن حس محبت و عشق، مهر را مبنای کردار اخلاقی می‌داند. پیش‌داشته‌های هستی‌شناسانه‌ی عرفان عبارت است از یگانه‌انگاری افراطی و باور به وحدت همه‌چیزها و در هم تنیدگی همه‌ی عرصه‌های هستی.

دین کلاسیک از دوقطبی زرتشتی گیتی و مینو ناشی شده و پس از نوآوری‌های فلسفی افلاطون دو عرصه‌ی هستی‌شناسانه‌ی متمایز عالم معقول و محسوس را همچون دو قلمروی مجزا و ناهم‌سنخ در نظر می‌گیرد. عرفان در برابر این گسستگی هستی‌شناختی و از هم دریدگی قلمروهای وجودی بازگشت به همان جهان یکپارچه و همگن پیشین را می‌جوید، یا گذار از مرزها و دوقطبی‌های معنایی ساختگی و حرکت به سوی جهان یکپارچه‌ی جدید و پیچیده‌تری را تبلیغ می‌کند. دین کلاسیک به بی‌بهره شدن جهان مادی از تقدس و تورم بیماری‌زای تقدس در عرصه‌ی ذهنی مینو منتهی شده است و عرفان روشی است برای بازگشودن رگ‌های مسدود میان این دو اندام وجودی، و رفع قانقاریای ناشی از آن.



## گفتار پانزدهم: شریعت و طریقت

شبستری بیست و یکمین فصل از «گلشن راز» را به شرح سه حوزه‌ی متفاوت پیکربندی امر قدسی، یعنی شریعت و طریقت و حقیقت اختصاص داده است. این سه در آثار صوفیان ایرانی هم کنار یکدیگر به صورت سه مسیر موازی و رقیب رسیدن به خداوند، و هم در طول همدیگر و به صورت سه مرتبه‌ی متفاوت در این راه تصویر شده‌اند. رویکرد شبستری در این مورد دومی است و آن‌ها را سه شکل متفاوت از یک چیز می‌داند:

تبه گردد سراسر مغز بادام	گرش از پوست بیرون آوری خام
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست	اگر مغزش بر آری بر کنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت

اینجا استعاره‌ی مشهوری داریم که بر مبنای آن حقیقت، یعنی غایت نهایی سلوک به مغز بادام تشبیه شده است. مغزی که پوستی نازک آن را فرو پوشانده و بعد از آن پوسته‌ای استخوانی‌اش آن را فرو می‌پوشاند و حفاظت می‌کند. در این تشبیه، شریعت آن پوسته‌ی سخت و زمخت بیرونی است که حقیقت را فرو می‌پوشاند، و طریقت لفاف و پوششی است که میان آن مغز لطیف و این پوست خشن میانجی می‌شود.

خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست
وجودش اندر این عالم نیاید	برون رفت و دگر هرگز نیاید

تصویرپردازی‌ای که تا اینجا کار شریعت و طریقت و حقیقت را از هم تفکیک می‌کرد، در این سه بیت از راه به رهرو تعمیم پیدا می‌کند. حقیقت دیگر نه تنها غایت مسیر و سرمنزل نهایی، که خود سالک است. به همین خاطر می‌گوید وقتی حقیقت جوینده‌ی حق به بلوغ برسد و پخته شود، پوسته‌ی اطرافش را می‌شکند و از آن بیرون می‌آید. درست مثل مغز بادامی که هنگام رویدن پوسته‌ی سخت‌اش را می‌شکافد و در خاک ریشه می‌کند. روشن است که این

تصویرپردازی‌ها یکسره به ضرر شریعت است و به سود طریقت. یعنی عرفان و مسیر شخصی و دلی را بر مذهب رسمی و مناسک و آیین‌های جمعی ترجیح می‌دهد و دومی را پوششی و حجابی و غلافی موقتی برای حفظ اولی می‌داند.

وگر با پوست تابد تابش خور	در این نشأت کند دور دیگر
درختی گردد او از آب و از خاک	که شاخش بگذرد از جمله افلاک
همان دانه برون آید دگر بار	یکی صد گشته از تقدیر جبار

حقیقت در این چارچوب، امری پویا و اندام‌وار است که می‌روید و می‌شکفتد و توسعه پیدا می‌کند. یعنی یک ساختار ایستا و سخت و استوار مثل مذهب مرسوم نیست، که تنها با در شکستن آن و خروج از دایره‌ی آن است که مجال برای تنفس و رویش پیدا می‌کند، و در این حالت هر دانه‌ی حقیقت پس از طی کردن مسیر درختی بارآور به صدها دانه‌ی دیگر منتهی می‌شود.

این تصویر سیال و پویا از حقیقت این بخش از «گلشن راز» را به عارفان خراسانی و نگرش کهن مغانه نزدیک می‌کند. نگرشی که حقیقت را امری روینده و پیچیده و لایه لایه در نظر می‌گرفت و از این رو به همسان‌انگاری میان رمزگذاری‌های گوناگون امر قدسی میدان می‌داد. چنین نگرشی در واقع از بنیاد نهاده شدن دستگاه فلسفی زرتشتی ناشی شده بود، که برای نخستین بار خداوند را با حقیقت یکسان می‌انگاشت و به این ترتیب شریعت (یعنی مناسک ظاهری و جمعی) را فرعی و حاشیه‌ای می‌دانست و در مقابل به مسیر شخصی رستگاری تاکید می‌ورزید. یعنی همان که عارفان با اسم طریقت می‌شناختند. در این نگرش اصولاً آنچه طریقت و شریعت را از هم جدا می‌کند، اراده‌ی آزاد انسانی و گوناگونی هویت‌های شخصی افراد است، که مسیر هرکس را منحصر به فرد و شیوه‌ی پیمودن آن را شخصی می‌سازد. در مقابل شریعت که اجباری نهادی و مسیری یکه و از پیش معلوم و پیمودنی جمعی و گروهی را تبلیغ می‌کند. در این چارچوب است که «راه یکی است و آن هم راستی است» با «راه‌های رسیدن به خداوند به شمار مردمان است» سازگار می‌شود. در شرایطی که سلوک شخصی رسمیت پیدا کند و حقیقت با امر قدسی همسان انگاشته شود، مذاهب و ادیان گوناگون همچون شعبه‌هایی متفاوت از یک روایت و چشم‌اندازهایی ناهمسان از یک منظره جلوه خواهند کرد. به این ترتیب رواداری عمیقی در میان ادیان گوناگون شکل می‌گیرد و این امکان فراهم می‌شود که نمادهای دینی به دین دیگر ترجمه شوند. نخستین جریان بزرگ انجام این کار در ابتدای عصر هخامنشی و همزمان با تثبیت جهان‌بینی زرتشتی در طبقات بالای دولت پارسی رخ نمود.

در آن هنگام خدایانی که تا پیش از آن هیچ ربطی به هم نداشتند، با هم همسان انگاشته شدند و نوعی تقریب ادیان آغاز شد که شالوده‌اش همین بینش مرکزی بود. این که حقیقتی

هست که با شریعت فاصله دارد و توسط آن پوشانده می‌شود و طریقتی شخصی لازم است تا بدان دست یابیم. از همان ابتدای عصر هخامنشی برای نخستین بار خدایانی مثل مردوک و زئوس و آنو و یهوه که تا پیش از آن به خاطر نام‌های متفاوت‌شان کاملاً متمایز و بی‌ربط قلمداد می‌شدند و توسط اقوام متفاوتی پرستیده می‌شدند، هم‌تا انگاشته شدند و در یک نظام کلان مغانه با هم درآمیختند. شبستری با آن که بدنه‌ی بحث خود را در اینجا بر اساس همین سرمشق نظری استوار ساخته، اما باز همان نوسان مشهور خود را انجام می‌دهد و در لحظه‌ی آخر گویی از آنچه گفته بود باز می‌گردد. این بار توبه‌اش را در مصراع آخر می‌بینیم که پس از «همان دانه برون آید دگر بار» می‌گوید «یکی صد گشته از تقدیر جبار». یعنی باز در آخر کار کل این روند را به جبر و تقدیری بیرونی منسوب می‌کند و نه نیروی زاینده‌ی درونی حقیقت و سالکی که با آن یگانه شده است. لاهیجی در شرح این بیت به درستی اشاره کرده که تعبیری جبرگرایانه مورد نظر شاعر بوده است. در توضیح این مصراع اغلب به این حدیث اشاره می‌کنند که «السعيد من سَعِدَ في بطن امه و الشقي من شَقِيَ في بطن امه»،<sup>۱</sup> یعنی «خوشبخت در شکم شکم مادرش خوشبخت است و بدبخت در شکم مادرش بدبخت است». و این به معنای مادرزاد بودن سرنوشت و بی‌اثر بودن انتخاب‌های فردی و عوامل اکتسابی در آن است.

چو سیر حبه بر خط شجر شد	ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد
چو شد در دایره سالک مکمل	رسد هم نقطه‌ی آخر به اول
دگر باره شود مانند پرگار	بر آن کاری که اول بود بر کار

این چنبر تبدیل دانه‌ی حقیقت به درخت تجلی و بازگشت دوباره‌اش به دانه‌هایی بیشتر از حقیقت، تنها در عالم اکبر جاری نیست و در عالم اصغر هم ما به ازایی برای آن می‌توان یافت. در این معنا سالک خود به دانه‌ای می‌ماند که از غلاف شریعت بیرون می‌شود و مسیر طریقت را می‌پیماید و این راهی است که در نهایت به زایش حقیقتی بزرگتر منتهی می‌شود. به این شکل نقطه‌ی اول آخر آفرینش یعنی جدا شدن تجلی انسانی از خداوند و ادغام مجددش با وی به هم می‌رسند و این را صوفیان بارها به دایره‌ای که با پرگاری کشیده شود تشبیه کرده‌اند. از این سخن البته بوی وصل و اتحاد میان رهرو و حق به مشام می‌رسد و شبستری با همان احتیاط کاری مرسوم خود مراقب است که مبدا نشانی از بدعت و کفر در اثرش نمایان شود. پس هشدار می‌دهد که:

تناسخ نبود این کز روی معنی      ظهورات است در عین تجلی  
 پس این چنبر فرود و فراز رفتن نشانگر حلول خداوند در پیکر انسان یا حلول روح انسان در پیکر انسانی دیگر نیست، که فقط به تجلی‌های پیاپی حق اشاره می‌کند که هر بار ظهوری ویژه پیدا می‌کند. با این حال اصراری هست بر چرخه‌ای بودن این روند. چون در بیت بعد می‌خوانیم که:

و قد سلوا و قالوا ما النهایه      فقیل هی الرجوع الی البدایه  
 یعنی وقتی سوال کردند و پرسیدند فرجامش چیست؟ بگو (فرجامش) بازگشت به آغاز است.  
 وقتی رابطه‌ی میان شریعت و طریقت به این شکل باشد و پیوندشان با مغز حقیقت همچون پوسته‌ای و لفافی باشد، تا حدودی شأن پیامبر و ولی نیز روشن می‌شود، چون یکی بنیانگذار مذهب و شریعت است و دیگری نماینده‌ی سلوک و طریقت. شبستری در بخش بیست و دوم کتابش «قاعده در حکمت وجود اولیا» را شرح داده و به رسم صوفیان مقام عارفان اهل ولایت را از انبیای اهل شریعت برتر شمرده است:

نبوت را ظهور از آدم آمد      کمالش در وجود خاتم آمد  
 ولایت بود باقی تا سفر کرد      چو نقطه در جهان دوری دگر کرد

شبستری نخست می‌پذیرد که رکن دعوت به رستگاری، پیامی است که پیامبران ابلاغ می‌کنند. به این ترتیب کل تاریخ متقدم بشر به تاریخ انبیاء تبدیل می‌شود. نبوت با خلق حضرت آدم آغاز می‌شود و در وجود پیامبر اسلام به فرجام و غایت خود می‌رسد. پس از ختم شدن کار نبوت است که سیر ولایت آغاز می‌شود و این یکی نقطه‌ی پایانی ندارد و تا سیر و سلوک باقی است، آن هم هست. اما ولایت بر تکیه‌گاه نبوت استوار می‌ماند و رابطه‌اش با آن به پیوند جزء با کل می‌ماند.

ظهور کل او باشد به خاتم      بدو گردد تمامی دور عالم  
 وجود اولیا او را چو عضوند      که او کل است و ایشان همچو جزوند  
 چو او از خواجه یابد نسبت تام      از او با ظاهر آید رحمت عام  
 شود او مقتدای هر دو عالم      خلیفه گردد از اولاد آدم

در این مصراع‌ها موضوع جمله مدام بین پیامبر اسلام و اولیاء نوسان می‌کند. در مصراع نخست می‌گوید برای دستیابی به تمامیت به نبی نیازمند است و از این رو با خاتم پیامبران است که ولی به کل ملحق می‌شود. در مصراع دوم اما با قدری ابهام می‌خوانیم که کل هستی گرداگرد ولی (یا شاید خاتم پیامبران) گردش می‌کند. در بیت دوم باز پیامبر اسلام محور است

و اولیا همچون اجزای او و زیرمجموعه‌اش فرض شده‌اند. اما باز در دو بیت بعدی می‌خوانیم که ولی چون در نسبت با محمد (خواجه) قرار گیرد، واسطه‌ی رحمت عام الاهی قرار می‌گیرد و پیشوای گیتی و مینو می‌شود و در میان فرزندان آدم، جانشین خداوند بر زمین (خلیفه) می‌گردد.

از اینجا به بعد، بخش بیست و سوم آغاز می‌شود که عنوانش « تمثیل در بیان سیر مراتب نبوت و ولایت » است، اما بدنه‌اش ذکر بزرگی و عظمت پیامبر اسلام است و از این نظر تا حدودی در مقابل نگرش عارفانه و در کنار رویکرد شریعت‌مدار قرار می‌گیرد. تمایز اصلی این دو در شخصیت‌شناسی انسان کامل در آنجاست که وفاداران به شریعت برای آن که متن مدون مقدس خود را معتبر سازند، در بزرگ‌نمایی و ستایش پیامبری که آن متن را ابلاغ کرده می‌کوشند و گاه در این مورد اغراق می‌کنند. اهل شریعت در ایران هم گرانیگاه ستایش خود را حضرت محمد قرار می‌دادند و او را به کلی از همه‌ی آفریدگان دیگر برتر می‌شمردند. به شکلی که مفهوم انسان کامل گاه دلالت فلسفی و اخلاقی خود را از دست می‌داد و به امری خاص و یکه در تاریخ تبدیل می‌شد و به وجود پیامبر اسلام خلاصه می‌گشت. این برداشت آشکارا زیر تاثیر دین مسیحیت قرار داشت که تصویری مشابه از پیامبرش می‌پرورد، و خود از ترکیب دو سنت یونانی-رومی و مصری سرچشمه گرفته بود، که اولی پیوند جنسی خدا (ژئوس-ژوپیتتر) با زنان انسانی و زایش نیمه خدایان را در اساطیر صورتبندی می‌کرد، و دومی فرعون را همچون تبلوری سیاسی از امر قدسی در نظر می‌گرفت.

در مقابل این تصویر خاص و تشخص یافته، عارفان بر تقدس انسان به طور کلی تاکید داشتند و ادعای انسان-خدامدارانه‌ی کسانی مثل حلاج را برجسته می‌ساختند و تصویری عام و انتزاعی‌تر از انسان کامل به دست می‌دادند. این رویکرد ادامه‌ی مستقیم نگرش مغانه‌ای بود که سرشت انسان را با خداوند یکی می‌دانست و به همین خاطر در همه‌ی مردمان نشانه‌ای از تقدس را به رسمیت می‌شناخت.

در این گفتمان عارفانه بود که صوفیان ولی را در برابر نبی قرار می‌دادند و در ستایش آن افراط می‌کردند. به لحاظ سیاسی هم این دوقطبی با کشمکش میان شیعه و سنی انطباقی داشت. به شکلی که در نظریه‌ی سیاسی خلافت که سنی‌ها بدان وفادار بودند، تکرار ناپذیر بودن جایگاه پیامبر اسلام و لزوم پیروی از جانشین و خلیفه‌ی او مورد تاکید بود. در حالی که مذاهب دیگر (اسماعیلیه، شیعه، قمرطیان، خوارج) به پیروی از شخصیتی فرهمند قایل بودند که ممکن بود هرکسی باشد، و با لطف و نظر الاهی و به خاطر ارتباط دوستانه و نزدیک با خداوند، به مقام امام و رهبر دست یابد.

شبستری هرچند تا اینجای کار در چارچوب صوفیان و با ستایش از ولی بحث خود را پیش می‌برد، اما در اواخر کار چنان‌که دیدیم ناگهان چرخشی می‌کند و به جبهه‌ی ستاینندگان پیامبر اسلام می‌پیوندد:

چه نور آفتاب از شب جدا شد	تو را صبح و طلوع و استوا شد
دگر باره ز دور چرخ دوار	زوال و عصر و مغرب شد پدیدار
بود نور نبی خورشید اعظم	گه از موسی پدید و گه ز آدم

یعنی نور حق که از خداوند صادر می‌شود، به آفتابی می‌ماند که بسته به شرایط ممکن است شدید یا کم‌رمق باشد و به همین خاطر اوقات مختلف شبان‌روز را رقم می‌زند. نور در اصل یکسان است و پایدار، اما آنچه دگرگونی‌اش را ایجاد می‌کند، گردش اختران و گذر زمان است. به همین ترتیب در گذر تاریخ، نور حق به شیوه‌های گوناگون تجلی پیدا می‌کند و گاه‌های متفاوتی از تاریخ نبوت را پدید می‌آورد. حق خورشیدی است که با واسطه‌ی نبی بر عالم می‌تابد و بسته به آن میانجی، عصر آدم یا دوران موسی خوانده می‌شود.

اگر تاریخ عالم را بخوان	مراتب را یکایک باز دانی
ز خور هر دم ظهور سایه‌ای شد	که آن معراج دین را پایه‌ای شد

به این شکل تاریخ بشر، در اصل تاریخ انبیاء است که آن خود زنجیره‌ای از تجلی‌های پیاپی نور حق است. شبستری در پیروی از فلسفه‌ی تاریخ کهن مغانه اعتقاد داشت که فراز و فرودهای نور و ظلمت در زمان کرانمند در نهایت به چیرگی نور می‌انجامد. این همان نگاه خوش‌بینانه‌ی زرتشتی است که می‌گوید کشمکش اهورامزدا و اهریمن اگرچه سخت است و دیرپا و در سراسر تاریخ گیتی ادامه می‌یابد، اما در نهایت با پیروزی حق بر باطل خاتمه می‌یابد. شبستری همین چارچوب کلی را گرفته و آن را به تاریخ ظهور انبیاء تعمیم داده است. کاری که در جبهه‌ی متشرعین رایج بوده و همچون روشی برای بزرگداشت پیامبر اسلام کاربرد داشته است.

زمان خواجه وقت استوا بود	که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود
به خط استوا بر قامت راست	ندارد سایه پیش و پس چپ و راست
چو کرد او بر صراط حق اقامت	به امر «فاستقم» می‌داشت قامت
نبودش سایه کان دارد سیاهی	زهی نور خدا ظل الهی



شبستری می گوید هریک از پیامبران نوری را در گیتی می افشاندند و در مقابل با سایه‌ای دست به گریبان بودند. چون هریک به ساعتی از شبان‌روز می ماندند که در آن خورشید با زاویه‌ای بر زمین می تابد و ضمن روشن کردن همه جا، سایه‌هایی هم پدید می آورد. اما در این بین پیامبر اسلام در زمانی بهینه - یعنی سر ظهر - برانگیخته شده و مقیم موقعیتی است که در آن خورشید مستقیم از بالای سر می تابد و به همین خاطر سایه‌ای ایجاد نمی کند. پیامبر چون خودش سایه‌ی خداوند (ظل الله) بوده، سایه‌ای جز نور بر اطراف نمی پراکند و به این ترتیب لحظه‌ی چیرگی کامل نور بر ظلمت را نشان می دهد.

و را قبله میان غرب و شرق است	ازیرا در میان نور غرق است
به دست او چو شیطان شد مسلمان	به زیر پای او شد سایه پنهان
مراتب جمله زیر پایه‌ی اوست	وجود خاکیان از سایه‌ی اوست

این نکته البته به جای خود باقی است که حتا در ساعت نیمروز هم سایه‌ای کوچک در زیر پای افراد می افتد. این سایه که جان‌سخت‌ترین ظلمت است و مقاوم‌ترین و سرکش‌ترین معارض نور، شیطان است. شبستری این استعاره را ادامه داده و می گوید به همان شکلی که در ظهر سایه در زیر پای آدم می افتد، سایه‌ی شیطان هم در زیر پای محمد منکوب و خوار می شود و به این شکل حتا شیطان هم تسلیم خداوند می شود و اسلام می آورد.

در بیت آخر شبستری به جرگه‌ی متشرعانی می پیوندد که گرایشی به صوفیان داشته‌اند، اما پیامبر را همچنان از ولی برتر می شمردند. از دید ایشان است که محور کائنات بودن انسان، به گرانیگاه هستی بودن محمد فرو کاسته می شود و به این ترتیب پیامبر اسلام که شیطان را همچون سایه‌ای در زیر پای خود فرو می کوبد، در ضمن سرور کائنات هم هست و جایگاهی هستی‌شناسانه پیدا می کند. به شکلی که کل گیتی را می شود همچون سایه‌ی او در نظر گرفت.

ز نورش شد ولایت سایه گستر	مشارق با مغارب شد برابر
ز هر سایه که اول گشت حاصل	در آخر شد یکی دیگر مقابل
کنون هر عالمی باشد ز امت	رسولی را مقابل در نبوت
نبی چون در نبوت بود اکمل	بود از هر ولی ناچار افضل

پس نور حق که از پیامبر بیرون می تراود، سایه‌ای نیز پدید می آورد. این سایه در ضمن نشانه‌ی حضور نور است و دامنه‌ی انتشار آن را نشان می دهد. این ترکیب نور و سایه به ظاهر و باطن و از این رو به ولی و نبی می ماند. این دوقطبی همه جا هست و به همین خاطر هر قومی

که پیامبری دارد، همراه با او صاحب ولی هم هست. اما از دید شبستری پیامبر اسلام چون انسان کامل است، بر ولی برتری دارد.

ولایت شد به خاتم جمله ظاهر	بر اول نقطه هم ختم آمد آخر
از او عالم شود پر امن و ایمان	جماد و جانور یابد از او جان
نماند در جهان یک نفس کافر	شود عدل حقیقی جمله ظاهر
بود از سر وحدت واقف حق	در او پیدا نماید وجه مطلق

نقطه‌ی اوج سلسله‌ی نبوت پیامبر اسلام است و از این رو او حد اعلای تحول انسان کامل هم هست. شبستری در این چهار بیت او را به رسم صوفیان وفادار به سنت مذهبی رایج، در موقعیتی هستی‌شناسانه تصویر کرده و او را محوری کلیدی دانسته که جان و پویایی جانداران و هستندگان را تعیین می‌کند و همچون واسطه‌ی فیض، انوار مهر خداوندی را به موجودات منتقل می‌کند. به همین خاطر ولایت در نقطه‌ی پایانی خود با او پیوند برقرار می‌کند.

## گفتار شانزدهم: راز یگانگی

بخش بیست و چهارم از «گلشن راز» تنها یک بیت است و آن پرسشی است سروده‌ی امیر حسینی هروی:

که شد بر سر وحدت واقف آخر؟  
شناسای چه آمد عارف آخر؟  
آنگاه بخش بیست و پنجم آغاز می‌شود که هجده بیت است و به پاسخ این پرسش دشوار و مهم می‌پردازد. پرسشی که هروی پرسیده جسورانه و کلیدی است. او می‌گوید مفهوم عرفان که همتای گنوسیسی یونانی است و به معنای «شناسایی»، چه موضوعی دارد و آن چیست که کسی با شناختن‌اش عارف می‌شود؟ پاسخ البته تا حدودی معلوم است. عارفان با تاکید بر یگانگی خداوند و در هم تنیده بودن کلیت هستی و در پیوسته بودن‌اش با خدا از مکتب‌های فکری دیگر متمایز می‌شوند، و این مفهوم وحدت است که در برابر توحید، یعنی یکتاپرستی دینی معمول قرار می‌گیرد. هروی اما درست روی همین موضوع دست گذاشته و می‌گوید ماهیت این وحدت چیست و چرا رازگونه می‌نماید و از کجا معلوم که کسی بر آن آگاه شده باشد؟  
شبستری پاسخ خود را با استعاره‌ای آغاز می‌کند:

کسی بر سر وحدت گشت واقف      که او واقف نشد اندر مواقف  
میاسا روز و شب اندر مراحل      مشو موقوف همراه و رواحل

یعنی عارف همان سالک است و کسی شناسا تواند بود که پویایی خود را حفظ کند و در راه پیشروی به سمت خداوند در جایی نایستد و به چیزی قانع نشود. او در بیت نخست با دو معنای ریشه‌ی سامی «وقف» بازی کرده و کلمه‌های واقف را در هر دو معنای ایستا/ ساکن و آگاه/ هوشیار به کار گرفته است. می‌گوید کسی به راز وحدت آگاهی خواهد یافت که در راه تکاپو برای یافتن حق جایی توقف نکند. این در ضمن اشاره‌ای هم هست به زبانزد عربی که می‌گوید «الدنيا قنطرة فأعبروها و لا تعمروها»، یعنی «دنیا گذرگاهی است، پس از آن بگذر و در آن خانه نساز.»

در بیت دوم می‌گوید سر وحدت زمانی درک می‌شود که گذر زمان استراحت و تنبلی‌ای در این سلوک ایجاد نکند و فرد به خاطر پایبندی به کاروانی یا همراهی سرعت خود را کند یا حرکت خود را موقوف نکند. روشن است که در اینجا منظور از قافله و کاروان (رواحل) دین و مذهب شخص است که اغلب افراد همراه با آن می‌کوشند مسیر یافتن حق را طی کنند. اما جالب است که همراه یعنی شخص الهام‌بخش و هم‌مسلك در این راه را نیز با همین چوب می‌رانند و هشدار می‌دهد که برای آن‌ها نیز نباید از راه درماند.

اما اگر راهی به سوی حق وجود داشته باشد که نه کاروانی و نه همراهی پیشرو و راهنمایش نباشد، پس چگونه می‌توان آن را پیمود؟ مشایخ صوفیه مدعی راهبری شاگردان در این مسیر پرمخاطره هستند و مذاهب به شاهرهی هموار اعتقاد دارند که با آیین‌ها و مناسک عبادی گره خورده و گذر از این مسیر بدان وابسته است. اگر قرار شود سالک هم آن همراه و هم این کاروان را رها کند، پس با چه قطب‌نمایی می‌تواند در این صحرا راه درست را پیدا کند؟

دل عارف شناسای وجود است      وجود مطلق او را در شهود است

شبستری در این بیت مهم می‌گوید که هرکسی به ابزاری برای شناخت حق مسلح است، و آن دل است. کسی که از دل برای شناسایی وجود بهره جوید، عارف خواهد شد و به شهودی درباره‌ی وجود مطلق یعنی حق دست خواهد یافت. دل از این رو مهم است که در کالبدشناسی سنتی ایرانی اندام حامل عشق و اقامتگاه ایزد مهر قلمداد می‌شده و از این رو در مقابل سر و مغز قرار می‌گرفته که جایگاه استقرار خرد و بنابراین منزلگاه هورمزد بوده است.

در نگرش مغانه و برداشت عرفانی که دنباله‌ی آن است، این دو البته دو مسیر موازی و متداخل برای شناسایی هستند که همدیگر را تکمیل می‌کنند، نه آن که ضد هم باشند. یعنی فرایند استدلال عقلانی هم نخست با جرقه‌ای از روشن‌شدگی و اشراق شهودی آغاز می‌شود و بعد آن دریافت اولیه در قالب زبان مستدل صورتبندی می‌شود. به همین ترتیب استدلال و اندیشه‌ی منظم به بینش و فرزانشی نو منتهی می‌شود که اغلب از ظرف زبان سرریز می‌شود و به ادراکی تازه و «دید» تازه‌ی درباره‌ی هستی دامن می‌زند. یعنی هم شهود نقطه‌ی شروع استدلال است، و هم استدلال در پایان راه خود باز به شهود ختم می‌شود.

امروز این را می‌دانیم که شناسایی دو مسیر پردازشی موازی و متفاوت در مغز دارد که یکی‌اش عاطفی-هیجانی است و کل‌گرا و سریع و غیرزبانی، و دیگری عقلانی-استدلالی است و جزءانگار و زبان‌مدار و بنابراین آرام و کند. همین دو شیوه از شناسایی را از دیرباز در ایران‌زمین با دو مفهوم خرد مزدایی و مهر عارفانه رمزگذاری می‌کرده‌اند و دو اندام شناسایی متفاوت برایش قایل بوده‌اند. به همان ترتیبی که حکیمان و فیلسوفان در تفکیک اندام‌های حسی و مراتب گوناگون پردازش عقلانی مدل‌هایی سنجیده و منظم می‌پرداختند، عارفان و صوفیان هم

کالبدشناسی پیچیده و تخیلی‌ای از آناتومی قلب پدید آورده بودند که در بافتی کمابیش مانوی با نورشناسی وجودی مفصلی پیوند خورده بود.

شبستری در این بیت علاوه بر تاکید بر اهمیت دل در مقام جایگاه شهود، سخن مهم دیگری هم دارد: موضوع شناسایی دل و آنچه شهود می‌شود، نه تنها وجود، که وجود مطلق است. این البته ادعایی است که در مسیر عقلانی- استدلالی فیلسوفان و متکلمان از دو راه متفاوت با تکیه بر منطق یا متن مقدس مدعی دستیابی بدان بودند.

این دعوی که شناسایی کل از اجزا ممکن است را کمابیش همه قبول دارند، اما متکلمان و متشرعان امکان شناسایی ذات کل را منتفی می‌دانستند و از این رو طرح پرسش درباره‌ی سرشت خداوند را غیرمجاز و مایه‌ی گمراهی می‌دانستند. متکلمان می‌کوشیدند با پیش‌فرض گرفتن محتوای متن مقدس بدان پاسخ دهند، و البته که در این کار دچار دور منطقی و خطاهای پیاپی روش‌شناسانه بودند. چون پیش‌داشت‌شان (متن قدسی) از نتیجه‌ای که می‌خواستند بگیرند مفصل‌تر و گسترده‌تر بود.

فیلسوفان با استقرا و قیاس به تصویری عقلانی و مستدل و انتزاعی از کل مطلق دست پیدا می‌کردند که به همین دلیل غیرشخصی بود و دیگر به مفهوم خداوند فعال و هدفمند و انسان‌ریخت ادیان شباهت چندانی نداشت. عارفان در این میان از راهی یکسره متفاوت پیش می‌رفتند و می‌کوشیدند حفره‌های استدلالی را با شهود پر کنند و با تکیه بر دل و انگیزاننده‌ی اصلی‌اش یعنی مهر، تصویری شخصی و در عین حال کلان از خداوند را به دست می‌دادند که از سویی ارتباطی گرم و صمیمانه و مهرآمیز با او ممکن بود، و از سوی دیگر از صفات ظاهری مذهبیان قشری خلع شده بود و به همین خاطر با خدای فیلسوفان شباهتی کارکردی داشت. اغلب خاورشناسان ایده‌ی «وجود مطلق» را مفهومی یونانی پنداشته‌اند و گمان برده‌اند که عرفان ایرانی آن را از سرچشمه‌ای یونانی برگرفته است.<sup>۱</sup>

این برداشت آشکارا نادرست است. نخستین نشانه‌های اندیشه‌ی فلسفی درباره‌ی دوقطبی وجود و عدم به متون اوستایی باز می‌گردند و هفت تا ده قرن کهن‌تر از قدیمی‌ترین متون یونانی در این زمینه هستند. بحث وجود در منابع یونانی کلاسیک نیز بسیار خام و ناپخته مطرح شده است. افلاطون در واقع با قدری جرّ و بحث ناسازگون و نامنسجم در میان پنج مفهوم بنیادین اشاره‌ای بدان می‌کند و از کنار آن می‌گذرد و ارسطو تأملی کوتاه در متافیزیک درباره‌اش دارد. اندیشه درباره‌ی وجود در ایران‌زمین بسیار دیرپاتر، گسترده‌تر، پیچیده‌تر و

عمیق‌تر از این‌هاست و در دوران اسلامی با فارابی از نو صورت‌بندی می‌شود که به کلی با همه‌ی متون معاصر یونانی یا لاتین‌اش فاصله دارد و از همه پیچیده‌تر و دقیق‌تر است.

تعریف خداوند به مثابه وجود مطلق هم یکسره ایرانی است و از اندیشه‌ی زرتشتی سرچشمه گرفته است. این فکر که اهورامزدا نیرویی است سازگار و درتئیده با خرد و عقل (مزدا) که هرآنچه وجود دارد را آفریده، همزمان نخستین جوانه‌ی ایده‌ی توحید (یگانه بودن امر قدسی) و وحدت (یکپارچه بودن هستی) است. این مفهوم بنیادین در عمل تا زمان تثبیت مسیحیت در فرهنگ یونانی رواج پیدا نکرد و از این رو یونانی پنداشتن خاستگاه این آرا نتیجه‌ی شیفتگی گوینده به متون یونانی، و بی‌خبری‌اش از متون دیگر است.

همین مفهوم بنیادین از آفریدگاری یکسره عاقل در برابر اهریمنی نابخرد و خالق عدم بود که در شکل باستانی گاهانی‌اش تمایز میان گیتی و مینو را پدید آورد، و بعدتر به نگرش دو لایه‌ای درباره‌ی هستی انجامید. به شکلی که بود و نمود از هم تفکیک شد و پدیدارهای ملموس چندگانه‌ی پویا (موجودات) از یک خاستگاه بنیادین و فرازین (وجود) منفک شدند، که ایستا و فراگیر و یگانه بود.

فکر به این که موجودات با بند نافی از جنس وجود با هم خویشاوندی دارند و این همه از وجودی مطلق مشتق شده‌اند، پیامد منطقی و طبیعی اندیشه‌ی زرتشتی است که خیلی زود به جهان‌بینی‌های رقیب و متنوعی دامن زد که شیوه‌ی ارتباط این دو قطبی‌ها (گیتی و مینو، هستی و نیستی، موجود و وجود) را توضیح می‌دادند. از نگرش بدبینانه‌ی بودایی که وجود را نفی می‌کرد و موجودات را موهوم می‌شمرد، تا رویکرد مانوی که بر تمایز هستی و نیستی تاکید داشت و عدم اهریمنی تاریک را هم مثل وجود روشن اهورایی قلمروی پیچیده و فعال در نظر می‌گرفت.

همین چارچوب‌های فکری رقیب در ضمن به تمایز ماهیت از وجود هم دامن زده است. یعنی آن عنصر ویژه‌ای که موجودات را در جزئیت و تکثرشان از هم تفکیک می‌کند (ماهیت) در مقابل آن ویژگی مشترک و عامی که همه‌شان را در زیر چتر یک کلیت جهانشمول گرد می‌آورد (وجود). این تمایز از قدیم در آثار فلسفی ایرانیان وجود داشته و مثلاً رد پایش را در رساله‌ی یاول پارسی می‌توان یافت که در اواخر دوران ساسانی نوشته شده است.<sup>۱</sup> با این حال در بافت اندیشه‌ی اسلامی این تمایز به نسبت دیر پذیرفته شد. ابوالحسن اشعری که آرای چیره‌گر بر فضای رسمی اندیشه‌ی دینی را تدوین کرد، ماهیت و وجود را یک چیز می‌پنداشت و

---

۱ این رساله را دوستان گرانقدرم ترجمه کرده‌اند و در دو زبان انتشار یافته است. رهام اشه آن را از سریانی به انگلیسی برگرداند و بزرگمهر لقمان از انگلیسی به پارسی‌اش ترجمه کرد.

درباره‌ی تمایزشان هیچ بحثی نکرده است. ورود این دوقطبی به سپهر اندیشه‌ی اسلامی با معتزله و حکیمان عقل‌گرایی مثل ابن سینا آغاز شد. وقتی وجود همچون پشتوانه‌ای یگانه و فراگیر و مطلق برای همه‌ی چیزها به رسمیت شمرده شود، امر کلی و عام و مطلق است که مرجع شمرده می‌شود. در مقابل اگر وجود - که انتزاعی و ذهنی می‌نماید - به نفع ماهیت یعنی نمودهای عینی و ملموس امر چندگانه طرد شود، خود ماهیت مبنای شناسایی و تعریف حقیقت قرار می‌گیرد.

این بحث‌ها نه ارتباطی با بحث‌های مشابه در فرهنگ یونانی دارند (که یکسره الاهیاتی، مسیحی و بسیار سطحی است) و نه حتی با آن موازی هستند. دو جریان فلسفی و دو بینش مهمی که از این میان برخاسته‌اند را اغلب با برچسب اصالت ماهیت در برابر اصالت وجود نشانه‌گذاری می‌کنند. اصالت ماهیت بدان معناست که ماهیت چیزها اصیل و واقعی و بنیادین قلمداد شد و بنابراین سطح تجربه‌ی مرسوم گیتیانه به رسمیت شمرده شود.

در مقابل اصالت وجود را داریم که ماهیت‌ها را به کل عرضی و برساخته در نظر می‌گیرد و آن‌ها را تجلی‌هایی می‌داند از یک وجود مطلق یگانه و فراگیر. نگرش دوم هم برای متکلمانی که آن وجود مطلق را خداوند و الله می‌نامیدند، و هم برای صوفیانی که آن را حق و معشوق می‌دانستند جذابیت داشته و ابن عربی کسی است که همین نگرش را به شکلی منظم صورتبندی می‌کند.

با این حال باید توجه داشت که بحث‌های ابن عربی و شبستری که دنباله‌روی اوست، ذیل چالش‌های فکری‌ای قرار می‌گیرد که در زمانه‌ی ایشان قرن‌ها قدمت داشته است. بحث درباره‌ی انتزاع وجود از موجودات، - حتی در ساحتی زبانی - از دوران ابن سینا به بعد با دقتی چشمگیر در ایران رایج بوده و این در حالی است که بحثی مشابه را در سایر فرهنگ‌ها سراغ نداریم. در این آوردگاه فکری، شبستری سخت زیر تاثیر ابن عربی است و هوادار اصالت وجود است. او پاسخ خود به پرسش هروی را چنین ادامه می‌دهد:

به جز هست حقیقی هست نشناخت      از آن رو هستی خود پاک در باخت  
وجود تو همه خار است و خاشاک      برون انداز از خود جمله را پاک

که این به معنای ترجیح وجود بر ماهیت و کل بر جزء است. هستی، تنها همان هستی یکپارچه‌ی فراگیر مطلق است و هر آنچه جز آن است، نسبی و اعتباری است و همچون تجلی و نمودی زودگذر از آن مشتق شده است. از این رو وجود جزئی که «من» را شکل می‌دهد، از نظر جایگاه هستی‌شناختی با خار و خاشاک همسان است. وقتی من از این صفات جزئی‌کننده شود و استقلال پیدا کند، به آن هستی مطلق در می‌پیوندد و جایگاه اصیل خود را پیدا می‌کند.

برو تو خانه‌ی دل را فرو روب      مهیا کن مقام و جای محبوب  
 چو تو بیرون شدی او اندر آید      به تو بی تو جمال خود نماید  
 کس کاو از نوافل گشت محبوب      به لای نفی کرد او خانه جاروب  
 درون جان محبوب او مکان یافت      ز «بی یسمع و بی بیصر» نشان یافت

این تحول وجودی به جنبشی می ماند که اندام حرکتی اش دل است. به همین خاطر شیوه‌ی دستیابی بدان پاکسازی دل و پالایش قلب است. در بیت نخست شبستری دل را به خانه‌ای تشبیه کرده که اگر قرار است مهمانی گرانمایه مثل خداوند در آن مهمان شود، باید پاک و تمیز و آراسته باشد. جالب است که این پاکسازی، خالی کردن خانه‌ی دل از «من» است. تنها زمانی که صاحبخانه‌ی قراردادی یعنی من از این منزل بیرون برود، حق همچون مهمان بدان وارد می شود. این پیراستن خانه و مهمان آوردن در ضمن کنایه‌ای به زن گرفتن هم دارد. چون پاک کردن خانه و به ویژه رنگ کردن دیوارها و آراستن باغ و پیرامون اش نشانه‌ی آوردن عروس به خانه بوده و به همین خاطر خانه‌های مجلل و پاکیزه را گاه با صفت «عروس» مورد اشاره قرار می داده‌اند و هنوز هم در بنگاه‌های ملکی بدون این که ریشه اش را بدانند، به کارش می گیرند. در مصراع چهارم می گوید آن مهمان زیبارویی که مثل عروسی به خانه نزول اجلال کرده، تنها زمانی با خانه‌ی دل محرم می شود و حجاب خود را می گشاید و زیبایی اش را نمایان می کند، که خانه از اغیار خالی باشد، و «من» در اینجا بیگانه ایست که باید غایب شود تا حضور کامل حق رخ نماید.

شبستری در بیت سوم با تاکید بر این که نوافل باید رعایت شوند، وفاداری اش به خوانش رسمی از مذهب شرعی را نشان می دهد، و در ادامه به تشبیه مشهوری اشاره می کند که در آن جارو به خاطر شکلش به کلمه‌ی «لا» تشبیه شده و بنابراین نفی و طرد ما سوی الله یعنی کلمه‌ی «لا اله» با جاروب کردن خانه‌ی دل همسان انگاشته شده است. در بیت چهارم هم اشاره‌ای داریم به حدیث قدسی «فاذا احببته كنت له سمعا و بصرا و لسانا و یدا، بی یسمع و بی بیصر و بی ینطق و بی یبطش»، یعنی «پس هرگاه کسی را دوست بدارم، شنوایی و بینایی و زبان و دست او خواهم شد، با من (به وسیله‌ی من) می شنود و با من می بیند و با من سخن می گوید و با من خشم می گیرد.»

ز هستی تا بود باقی بر او شین      نیابد علم عارف صورت عین  
 موانع تا نگردانی ز خود دور      درون خانه‌ی دل ناپیدت نور



در این بیت‌ها باز تاکید می‌شود که برای ظهور حق، که وجود مطلق است، نخست باید وجود اعتباری و تجلی‌های زودگذر او طرد شوند. بینایی عارف و شناسایی عرفانی تنها زمانی رخ می‌دهد که این آلودگی برطرف شده باشد و پرده‌هایی که بر پنجره‌ی خانه‌ی دل فرو افتاده، برداشته شود تا نور هستی مطلق به درون بتابد. اما این کار چگونه ممکن است؟

موانع چون در این عالم چهار است	طهارت کردن از وی هم چهار است
نخستین پاکی از احداث و انجاس	دوم از معصیت وز شر و سواس
سوم پاکی ز اخلاق ذمیمه است	که با وی آدمی همچون بهیمه است
چهارم پاکی سر است از غیر	که اینجا منتهی می‌گرددش سیر

پس چهار حجاب و چهار مانع اصلی در راه سالک وجود دارد که باید بر آن‌ها غلبه کند. این چهار به شکل غریبی با چهار لایه‌ی زیستی و روانی و اجتماعی و فرهنگی (فراز) در دستگاه نظری زُرّوان انطباق دارند. در پایین‌ترین سطح، یعنی لایه‌ی زیستی، پاکیزه شدن از بیماری‌های کالبد و آلودگی‌های تن است که ضرورت دارد. در مرتبه‌ی دوم، یعنی سطح روانشناختی، پاکیزگی از هوا و هوس (معصیت) و کژوی در میل (وسواس) است که باید بر آن غلبه کرد. در سطح اجتماعی که دیگری هم حضور دارد و زمینه‌ی ظهور کردارها نهاد اجتماعی است، بحث اخلاقی می‌شود و باید از کردارها و خلق و خوهای ناپسند و آسیب‌رسان به دیگران پرهیز کرد. در نهایت در سطح فرهنگی که با معنا و نظام‌های نمادین پیوند دارد، باید به چارچوبی منسجم و یکپارچه و درست از معنا (سر) دست یافت و این کلید درست بودن سلوک عارف است. یعنی شبستری در اینجا به چهار لایه‌ی سلسله مراتبی در سیستم‌های پیچیده‌ی انسانی اشاره می‌کند، و در این مورد پیرو سرمشق نظری مرسوم زمانه‌اش است که این چهار لایه را از هم متمایز می‌کرده، بی آن که به سرمشق مدرن امروزین‌اش ارتباطی داشته باشد.

هر آن کو کرد حاصل این طهارات	شود بی شک سزاوار مناجات
تو تا خود را بکلی در نبازی	نمازت کی شود هرگز نمازی
چو ذاتت پاک گردد از همه شین	نمازت گردد آنگه قره‌العین
نماند در میانه هیچ تمییز	شود معروف و عارف جمله یک چیز

شبستری باز در این بیت‌ها به نگرش انسان-خدامارانه‌ی مغانه باز می‌گردد. می‌گوید اگر این پاکیزگی‌های چهارگانه حاصل شود، سالک به مقام الوهیت می‌رسد و این سزاواری را پیدا می‌کند که راز و نیاز عابدان و مناجات‌شان به سوی او انجام پذیرد. اینجا معلوم می‌شود که آن نوافلی که پیشتر مورد اشاره بود هم شکلی خاص از اجرای مناسک دینی است که در آن فاعل

عبادت غایب است. شبستری می‌گوید تا وقتی من عابد در میانه هستم، نماز او درست نیست. اما وقتی این بنده‌ی فاعل نیایش از میانه برخیزد، نماز به سوی چشم و نور دیدگان (قره‌العین) و ابزار دیدن و شناخت حق تبدیل می‌شود. در این حالت عارفی - که در پی شناخت حق است - و حقی - که موضوع شناسایی اوست - یگانه می‌شوند و تمایز میان‌شان الغا می‌گردد.

اما این بحث یگانگی و وصل و اتحاد شائبه‌ی یکی شدن انسان و خداوند را پدید می‌آورد که از دید متشرعان شرک‌آمیز و بدعت بوده است. شبستری هم چنان‌که دیدیم، هم سخن عارفان را شرح می‌دهد و هم هر از چندی چرخشی می‌کند و می‌کوشد جانب مذهب رسمی و هنجارهای عقیدتی زمانه‌اش را نیز نگه دارد. در این نقطه‌ی حساس هم چنین می‌کند و فصلی از کتابش (بخش ۲۷) را به پاسخ به پرسشی در این زمینه اختصاص می‌دهد. نام این بخش پاسخ به «سؤال از کیفیت جمع بین وحدت و کثرت» است و این تک‌بیتی است که بخش ۲۶ «گلشن راز» را بر می‌سازد. معلوم است که حسینی هروی پیشاپیش می‌دانسته پاسخ شبستری به پرسش قبلی‌اش به این نقطه منتهی می‌شود و به صراحت درباره‌ی امکان اتحاد انسان و خداوند پرسش طرح کرده است:

اگر معروف و عارف ذات پاک است چه سودا در سر این مشت خاک است

روشن است که پاسخ پیشین طوری هدایت شده تا به همین عبارتهای پرسش بعدی ختم شود، که به هم‌سرشتی عارف و معروف و همسانی‌شان اشاره می‌کند، و در ضمن این شک متشرعانه را طرح می‌کند که بنده‌ی فروپایه و مخلوق زمینی (یک مشت خاک) را چه به سودای شریک شدن در عظمت و تقدس خداوندی؟

شبستری به شیوه‌ی مرسوم خود باز چرخشی در این مورد می‌کند و آنچه را که پیشتر در سازگاری با نگاه مغانه گفته بود، تا حدودی پس می‌گیرد:

مکن بر نعمت حق ناسپاسی	که تو حق را به نور حق شناسی
جز او معروف و عارف نیست دریاب	ولیکن خاک می‌یابد ز خور تاب
عجب نبود که ذره دارد امید	هوای تاب مهر و نور خورشید

پس عملاً آنچه پیشتر گفته شده بود نقض شد. چون از این سه بیت معلوم می‌شود که اتحاد عارف و معروف امری ذهنی و تخیلی است و از آرزوی ذره برای همسان شدن با آفتاب ناشی می‌شود. خاک با خورشید یکی نمی‌شود، بلکه تنها آفتاب را در خود جذب می‌کند و تا حدودی مثل آن گرم می‌شود. یعنی که نگاه مغانه‌ی انسان - خدامدارانه‌ای که هسته‌ی مرکزی عرفان را بر می‌سازد، باید طرد شود.

به یاد آور مقام و حال فطرت	کز آنجا باز دانی اصل فکرت
«الست بریکم» ایزد که را گفت	که بود آخر که آن ساعت «بلی» گفت
در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند	به دل در قصه‌ی ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی	هر آن چیزی که می‌خواهی بدانی
تو بستی عقد عهد بندگی دوش	ولی کردی به نادانی فراموش
کلام حق بدان گشته است مُنزل	که ییادت آورد از عهد اول

شبستری آنگاه در شش بیت داستان مشهوری درباره‌ی آفرینش انسان از خاک را گوشزد می‌کند. بر اساس این داستان وقتی در روز ازل خداوند خاک آدم را می‌سرشت و نخستین انسان را همچون کوزه‌ای از خاک رس برمی‌ساخت، هنگام جان بخشیدن به آن پرسش کرد که «آیا من خدای تو نیستم؟» (الست بریکم؟) و آدم پاسخ داد که «بلی». در بیت چهارم منظور از بازگو کردن این اسطوره تصریح شده است: «تو بستی عقد عهد بندگی دوش / ولی کردی به نادانی فراموش». یعنی انسان و خداوند هم‌پایه و هم‌سرشت نیستند. یکی‌شان آفریدگاری قدر قدرت است که از خاک پیکرکی ساخته، و دیگری دست‌ساخته‌ایست خاکی و پست که تنها با قبول برتری و سروری خداوند جان یافته است. در این راستا، وحی خداوند به پیامبران چیزی جز گوشزد کردن همان عهد آغازین نیست. مضمون پیمان ازلی انسان و خداوند البته مضمونی مهری - زرتشتی است و قدمتی بسیار کهن‌تر از روایت‌های اسلامی دارد. اما معنای آن به کلی متفاوت است. این مفهوم احتمالاً نخستین بار در آیین مهر پیشازرتشتی تحول یافته و بعدتر در قالبی فلسفی-اخلاقی و یکتاپرستانه به دایره‌ی دین زرتشتی وارد شده است. در نسخه‌ی میتراپی، ایزد مهر که پشتیبان جنگاوران است، خود به شهسواری شکست‌ناپذیر شباهت دارد و ارتباط میان مهرپرستان با او هم‌تاست با پیوندی که میان سربازان و سردارشان برقرار است، و این نوعی پیمان جنگی است. مهر به همین خاطر ایزد نگهبان عهد و پیمان هم شمرده می‌شده است. با این حال مفهوم یاد شده چارچوبی تاریخمند و غایت‌گرا نداشته و به ارتباط شخصی مهرپرست و مهر دلالت می‌کرده است. برکشیده شدن این عنصر تا مرتبه‌ی مفهومی جهانگیر و فلسفی و پیدایش مضمون عهدی ازلی به دین زرتشتی مربوط می‌شود. در این چارچوب اهورامزدا که نیرویش با اهریمن برابر بود، به تقارن میان خیر و شر پی برد و برای درهم شکستن این هم‌زوری انسان را همچون متحد و هم‌رزمی برای خود پدید آورد. به این شکل خداوند با انسان در ازل پیمانی بست که ساختارش با همان پیمان مهری کهن همسان بود، اما در چارچوبی اخلاقی و در فلسفه‌ی تاریخ زرتشتی بر مرزبندی میان خیر و شر و جبهه‌ی بین اهورامزدا و اهریمن بازتعریف شده بود.

در چارچوب اشعری و عبودیت‌مدار اسلامی‌ای که در قرون میانه غالب بود، این چارچوب پذیرفتنی یا حتی قابل‌درک نبود. به همین خاطر مفهوم پیمان در چارچوبی توراتی بازتولید شد. مفهوم توراتی عهد بر ارتباط خاص و ویژه‌ی میان خدای یگانه با پیامبرانی خاص تاکید داشت، و نه همه‌ی مردمان. محتوایش هم نه همدستی برای جنگ با شر اخلاقی، که سرسپردگی به خداوند و بندگی خالصانه‌ی او بود. یعنی خداوندی مقتدر و قهار و تشنه‌ی قربانی مثل بعل را در کنار انسانی خوار و فروپایه تصویر می‌کرد. همین مضمون بود که در قالب عهد‌الست به دایره‌ی روایت‌های خلقت اسلامی نیز وارد شد و در متونی مانند «گلشن راز» بازتاب یافت. شبستری بخش ۲۷ کتابش را با سه بیت ختم می‌کند که در واقع نتیجه‌گیری بحث‌های پیشین است:

اگر تو دیده‌ای حق را به آغاز      در اینجا هم توانی دیدنش باز  
 صفاتش را ببین امروز اینجا      که تا ذاتش توانی دید فردا  
 وگرنه رنج خود ضایع مگردان      برو بنیوش «لاتهدی» ز قرآن

یعنی آن شناسایی‌ای که عارف در پی آن است، چیزی جز یادآوری همان عهد آغازین نیست. انسان در ازل خداوند را دیده و به وصال او دست یافته است. پس غایت آرمان او بازگشت به همان وضعیت آغازین است. شناخت حق که هدف عرفان است، چیزی جز یادآوری همان ادراک اولیه نیست. این ارجاع به ادراک کاملی که در گذشته‌ای ازلی قلاب شده، در ادبیات صوفیه فراوان دیده می‌شود و مضمونی افلاطونی است. هروی هم که پرسش آغازین فصل را مطرح کرده، در «کنز‌الرموز» می‌گوید:

چون گذشتی از ره دانش درست خود ببینی آنچه دانستی نخست<sup>۱</sup>

این برداشت بر پیش‌فرض مشهور افلاطون مبتنی است که معتقد بود هیچکس چیزی تازه نمی‌آموزد، و کل روند شناسایی چیزی جز یادآوری دانسته‌های گذشته نیست. این نظریه‌ی عجیب و غریب و غیربدیهی درباره‌ی شناخت، هم به لحاظ سیاسی محافظه‌کار و سنت‌گراست و هم از نظر عملیاتی مهارکننده‌ی پویایی و کنجکاوی و رشد و توسعه‌ی دانش است. در کتاب «افلاطون» که جلد سوم از مجموعه کتاب‌های «تاریخ خرد» است مفصل دیدگاهم در مورد چرایی چنین فرضی را شرح داده‌ام. افلاطون به دلایلی سیاسی و برای مقابله با آرای سوفیست‌هایی که به گسترش بی‌نهایت دانش و اهمیت آموزش تاکید داشتند، چنین نظریه‌ای را پرورده و با انکار مفهومی بنیادین مثل یادگیری، به نوعی ضدآموزش و ضدشناخت دست

یافته که همچون سلاحی بر ضد مخالفان دانشمندی که اغلب استاد و معلم بودند، به کار گرفته می‌شده است. این ایده‌ی افلاطونی در ایران هم وارد شد و به ویژه مذاهب و جرگه‌هایی که عقل‌ستیز و مخالف علوم طبیعی بودند بدان علاقه نشان می‌دادند. بسیاری از اشعریان -ولی نه همه‌شان- به این پیش‌فرض گرویده بودند و از بیت‌هایی که نقل کردیم روشن می‌شود که هروی و شبستری نیز در میان ایشان بوده‌اند.

پس از این اشارت، بخش بیست و هشتم «گلشن راز» آغاز می‌شود که عنوانش چنین است:

«تمثیل در بیان نسبت عقل با شهود»:

ندارد باورت اکنه 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 مادرزاد بدحال	کجا بینا شود از کحل کحال
خرد از دیدن احوال عقبا	بود چون کور مادرزاد دنیا

شبستری بحث خود را با مثالی مشهور و محبوب میان صوفیان آغاز می‌کند. آن هم نکته‌ی علمی است که کور مادرزاد (اکمه) هیچ تصویری از کیف نفسانی رنگ ندارد، حتا اگر یاد بگیرد که نام رنگ‌ها را در زبان روزمره‌اش درست به کار بگیرد. این نکته نزد فیلسوفان و دانشمندان ایرانی از دیرباز مورد توجه بوده که ادراک حسی پایه‌ای مثل رنگ، هرچند در زبان صورتبندی می‌شود، توسط زبان قابل انتقال نیست. یعنی کور مادرزاد نام و تعریف رنگ‌ها را یاد می‌گیرد، بی آن که مفهوم ذهنی آن را دریافته باشد. همچنین می‌توان برای کور مادرزاد درباره‌ی رنگ سخن گفت و برایش در این زمینه توصیف و تحلیل‌های فراوان برخواند. اما این ابزارهای زبانی به او کمکی نمی‌کند تا مثلاً کیف نفسانی قرمز یا سبز را درک کند. شبستری در اینجا سیاهی را همچون نمادی برای نادانی و کوری در نظر می‌گیرد. هرچند برداشت او درباره‌ی ارزش رنگ‌ها بسیار پیچیده است و چنان که خواهیم دید بین دو قطب نوسان می‌کند:

یکی نگرش قدیم زرتشتی که سیاهی را نماد اهریمن می‌دانست و طردش می‌کرد و دیگری دیدگاه زاهدانه‌ی مسیحی که آن را نماد طرد دنیا و پرهیزگاری می‌دانست و تقدیس می‌کرد. نمونه‌ای از این نگرش اخیر را در «اوراد الاحباب» یحیی باخرزی می‌بینیم، آنجا که می‌گوید سیاهی نماد مقام فقر و شهود فناست.<sup>۱</sup> بسیاری از فیلسوفان و به ویژه صوفیان خرد را به خاطر ساختار مستدل و محوری بودن منطق در ساماندهی‌اش به زبان فرو می‌کاستند و عقل را شکلی

از کاربرد زبان به حساب می‌آوردند. این نکته در نامگذاری‌ها هم نمایان است. چنان‌که علم منطق یعنی جایگاه سخن گفتن، و نیروی روانی خرد در متون اوستایی را با نفس ناطقه (یعنی من سخنگو) برابر می‌شمرده‌اند. در این چارچوب ادراک کاملی که با چشم و دیدن صورت می‌پذیرد از دایره‌ی دسترسی عقل زبان‌مدار خارج است. آن شناسایی قدسی‌ای که عارف در پی آن است، بر تماشای مینو (عُقباً) تمرکز یافته و این افقی است که خارج از دیدرس خرد پنداشته می‌شده است. در مقابل این عقل زبان‌مدار، شهودی قرار می‌گیرد که نقطه‌ی واگرایی شناخت‌شناسی عرفانی و فلسفی محسوب می‌شود.

ورای عقل طوری دارد انسان	که بشناسد بدان اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ و آهن	نهاده است ایزد اندر جان و در تن
چو بر هم افتاد این سنگ و آهن	ز نورش هر دو عالم گشت روشن
از آن مجموع پیدا گردد این راز	چو دانستی برو خود را برانداز
تویی تو نسخه‌ی نقش الهی	بجو از خویش هر چیزی که خواهی

یعنی کوهی معنوی همچون بلندایی برای دیدبانی (طور) در اختیار انسان است که به کمک آن می‌توان این عرصه‌ی پنهان از چشم عقل را مشاهده و شناسایی کند. این عبارت اشاره دارد به دستگاه نظری عین‌القضات همدانی که می‌گفت قلمروی هستی‌شناسانه به نام «طور و رای عقل» پیشاپیش انسان گسترده شده که تنها با شهود می‌توان بدان نظر کرد. عین‌القضات میان ادراک عقلانی زبان‌مدار و شهود عاطفی-هیجانی فارغ از زبان تمایزی صریح و قاطع قائل بود و می‌گفت دستگاه شناسایی مردمان برای فهم خداوند در اولی محصور و محدود مانده است. راه گذار از عقل به ورای عقل، گشودن چشم دل بود که او با عبارت‌هایی مثل «عین‌المعرفه» (چشم شناخت) یا «انفتاح عین البصیره» (گشایش چشم بیننده) بدان اشاره می‌کرد.<sup>۱</sup>

این چشم معرفت، ابزار شهود است که خداوند آن را همچون شعله‌ای در دل انسان برافروخته است. به همان ترتیبی که برای برافروختن آتش سنگ و آهن را بر هم می‌کوبند و از جرقه‌اش کاه‌ها را می‌سوزانند، شهود هم مفصل‌گاهی است که لطف الهی و سلوک شخصی در آن با هم برخورد می‌کنند و جرقه‌ای از آن بر می‌خیزد که می‌تواند کاه جزئی‌نگری و علم مادی و پشتوانه‌ی اصلی‌اش یعنی من هنجارین را فرو بسوزاند. این اندرز که «خود را برانداز» به این

۱ عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۹: ۳۵.

ترتیب همراه می‌شود با بازشناسی میراثی گرانبها که در دل فرد وجود دارد. میراثی که همان شناسایی ازلی و دیرینه‌ایست که سالک قرار است آن را به خاطر بیاورد.

باید توجه داشت که در بیت آخر، «تویی تو نسخه‌ی نقش الهی/ بجو از خویش هر چیزی که خواهی» با تعبیر مغانه از انسان-خداماری اشتباه گرفته نشود. عرفان خراسانی و خرد مغانه نیز همین گزاره را بیان می‌کند، اما معنایی متفاوت از آن منظور دارد. «نسخه‌ی نقش الهی» در دید مغانه بدان معناست که انسان و خداوند متنی همسان و سرشتی هم‌ذات دارند و بنابراین از تقدسی هم‌ارز برخوردارند. در حالی که در رویکرد اشعری - عابدانه‌ی عرفان عراقی انسان تنها رونوشتی و سیاه‌مشقی نوشته شده به دست خداوند است. متنی که البته دستخط نیرویی قدسی است و از این نظر ارجمند است، اما با نویسنده همسان و هم‌شأن نیست.

بر همین منوال «بجو از خویش هر چیزی که خواهی» در نگرش مغانه بدان معناست که جهان اکبر و اصغر هم‌ریخت و هم‌سرشت هستند و بنابراین آدمی نیز مانند خداوند نیروی خلاقیت و انتخابگری دارد. در مقابل آنچه اشعریان از این جمله مراد می‌کردند، مضمونی افلاطونی بود. بدان معنا که هرچه در جستجوی دانستن‌اش هستی را پیشاپیش می‌دانی و باید به حافظه‌ی مخدوش خود مراجعه کنی تا آن را دریابی. این موارد در واقع از وامگیری عبارتهای مغانه در گفتمان صوفیانه حکایت می‌کند و نقاطی را نشان می‌دهد که نمایندگان گفتمان عابدانه‌ی اشعری از کلیدواژه‌ها و تعبیرهای رقیب نیرومندتر و خردمندتر خود تقلید می‌کرده‌اند.





## گفتار هفدهم: داستان انا الحق

بخش‌های ۲۹، ۳۰ و ۳۱ «گلشن راز» به یکی از پرمناقشه‌ترین زبانزدهای عرفان ایرانی، یعنی «انا الحق» گفتن حسین بن منصور حلاج مربوط می‌شود و شرحی است بر این عبارت. بخش ۲۹ تنها یک بیت است و این را هر وی سروده و در آن پرسشی پرمغز طرح کرده است:

کدامین نقطه را نطق است «اناالحق»؟ چه گویی؟ هرزه بود آن یا محقق؟

یعنی این عبارت مشهور و مهم در کجای پیوستار اعتبار گزاره‌ها قرار می‌گیرد؟ در جایگاه سخن (منطق) عرفانی، این سخن (نطق) چه نقطه‌ای را اشغال می‌کند؟ آیا باید آن را گزاره‌ای تحقق یافته و حقیقی دانست، یا جمله‌ای مهمل و بی‌معنا و هرزه؟

شبستری نخست با چهار بیت به استقبال این پرسش می‌رود و چنین می‌نماید که آن را تایید می‌کند و محقق می‌شمارد:

انا الحق کشف اسرار است مطلق	جز از حق کیست تا گوید انا الحق
همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیل‌اند دائم	بدین معنی همی‌باشند قائم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان	«و ان من شیء» را یک ره فرو خوان

یعنی «انا الحق» گفتن حلاج درست بود و برحق، چرا که همه‌ی جهان چیزی جز تجلی حق نیست و بنابراین هر ذره از آن می‌تواند خود را حق بشمارد. او حتا گامی پیشتر می‌نهد و در بیت سوم می‌گوید همه‌ی موجودات چنین دعوی‌ای هم دارند. در اینجا اشاره‌اش به آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء است که می‌گوید «و ان من شیء الا یُسَبِّح بحمده». یعنی «چیزی نیست مگر آن که برای ستایش او تسبیح بگوید». او این تسبیح گفتن را برابر با انا الحق گفتن می‌گیرد. چون همه‌ی چیزها جلوه‌هایی از حق هستند، وقتی حق را می‌ستایند در اصل دارند بر پیوندشان با وی تاکید می‌کنند و به این شکل خود را با او اندرآمیخته می‌دانند.

او سپس با وامگیری از سخن عطار، همان موضع او را در این مورد تایید و تکرار می‌کند.

چو کردی خویشتن را پنبه‌کاری  
تو هم حلاج‌وار این دم برآری  
برآور پنبه‌ی پندارت از گوش  
ندای «واحد القهار» بنیوش

این بیت‌ها اشاره‌ایست به دو بیت از عطار در «اسرارنامه»:

اگر جز عکس بر تو چیزی افتد  
چو آن حلاج آتش در تو افتد  
برآری پنبه‌ی پندارت از گوش  
درآیی چون خم خمخانه در جوش<sup>۱</sup>

عطار هم به نوبه‌ی خود در اینجا خود به بایزید بستامی اشاره دارد که لقب حلاج را که در اصل پیشه‌ی پدری‌اش بوده، به استعاره‌ای حمل کرده بود و چنین سروده بود که:

منصورِ حلاج، آن نهنگ دریا  
کز پنبه‌ی تن دانه‌ی جان کرد جدا  
روزی که انا الحق به زبان می‌آورد  
منصور کجا بود؟ خدا بود خدا

پس حلاج که به حلاجی هستی مشغول بود و سره و ناسره را در پیوند با حق از هم تفکیک می‌کرد، در ضمن پنبه‌زنی بود که «پنبه‌ی باطل را می‌زد». اشاره‌ی عطار و شبستری به این که در زمانه‌ی ایشان مردمان هنگام خواب برای آسودگی از سر و صداها‌ی پیرامونی پنبه در گوش می‌گذاشته‌اند، به لحاظ تاریخی بسیار جالب توجه است، چون قدمت شگفت‌انگیز فناوری‌های بدن مربوط به آسایش را در ایران نشان می‌دهد. ایشان اما از استعاره‌ای متفاوت با بایزید استفاده کرده‌اند. این یک حلاجی را به معنای جدا کردن پنبه از دانه و سره از ناسره گرفته بود و آنان ماجرا را به بیرون کشیدن پنبه از گوش و «زدن پنبه‌ی» سکوت و خفتگی حمل کردند.

ندا می‌آید از حق بر دوامت  
چرا گشتی تو موقوف قیامت  
درآ در وادی ایمن که ناگاه  
درختی گویدت «انی انا الله»  
روا باشد انا الحق از درختی  
چرا نبود روا از نیک‌بختی  
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست  
یقین داند که هستی جز یکی نیست  
آنانیت بود حق را سزاوار  
که هو غیب است و غایب وهم و پندار  
جناب حضرت حق را دویی نیست  
در آن حضرت من و ما و تویی نیست

در این شش بیت هم شبستری همچنان با قوت تمام از سخن حلاج دفاع می‌کند. می‌گوید وقتی موسی در وادی ایمن درخت آتشین را دید، صدایی از آن شنید که می‌گفت «همانا منم

خداوند». این سخن درست هم بود، چون خدا در درخت تجلی کرده بود. پس وقتی درختی می‌تواند اقامتگاه تجلی حق باشد، چرا عارفی بلندپایه مثل حسین بن منصور نتواند؟ شبستری در عین حال به یگانگی افراطی هویت‌های شخصی باور دارد و می‌گوید که «من» اصولاً یکی است و همان خداوند است. بنابراین کسی که «اَنَا» (من) می‌گوید، از این «من‌بودگی» (انانیت) اش خود به خود حق را منظور دارد، هرچند شاید حقیقت را نداند و در وهم و گمان تمایزی میان خود و دیگری قابل شده باشد. شبستری با آن که در بخش سی‌ام کتابش با تمام قوا از حلاج دفاع می‌کند و در جبهه‌ی عطار و بایزید تمام قد می‌ایستد، اما همچنان نگران تند و تیز بودن این موضع است. به همین خاطر در بخش بعدی (۳۱) بخش مهمی از گفتار خود را تعدیل می‌کند. عنوان این بخش به قدر کافی بیانگر است: «قاعده در بطلان حلول و اتحاد»:

من و ما و تو با او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آن کاو خالی از خود چون خلا شد	اَنَا الحق اندر او صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک	یکی گردد سلوک و سیر و سالک

این سه بیت شالوده‌ی مرکزی اندیشه‌های وحدت وجودی را بیان می‌کند. چون همه چیز تجلی وجود مطلق است، همگان نیز نمودهایی از ظهورهای متکثر خداوند هستند. از این رو تمایز میان من و ما و تو در زمانی که پای او - حق - به میان می‌آید فرو می‌پاشد و این همه در یک کلیت یکپارچه‌ی کلان ادغام می‌شود. در این شرایط، زمانی که من‌ها از هویت دروغین انفرادی خود تهی شدند و به کل درپیوستند، آوایی که از درون‌شان برمی‌خیزد همان صدای خداست و بنابراین مجازند که خویشتن را خداوند بنامند. در این شرایط است که هر «غیر» غیراصیلی محو و ناپدید می‌شود و راه با رهرو و روند راه پیمودن یگانه می‌گردند.

حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد	نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
وجود خلق و کثرت در نمود است	نه هرچ آن می‌نماید عین بود است

شبستری در این چهار بیت از طرفی به مضمون حلول و اتحاد می‌تازد و از سوی دیگر تفسیری عقلانی و مستدل از فنای در خدا به دست می‌دهد. نخست باید به این نکته توجه کرد که حلول و اتحاد جدای از محتوای فلسفی و دینی‌شان، کلیدواژه‌های سیاسی مهمی هم بوده‌اند. چون رهبران بسیاری از فرقه‌های عقیدتی و جریان‌های سیاسی ادعا می‌کردند که خداوند در آن‌ها جایگیر شده، و یا خود با خدا درپیوسته‌اند. این دو مسیر پایین‌رو و بالارو را به

ترتیب حلول و اتحاد می‌نامند. حلول عبارت است که از فرود آمدن خداوند و منزل کردن‌اش در پیکر یک انسان، و این به منحل شدن هویت فردی شخص و جایگزین شدن‌اش با خدای تشخص یافته می‌انجامد و از این رو حلول خوانده می‌شود. دیگری مسیری عارفانه است که طی آن سالک به حریم حق ورود می‌کند و با او در می‌پیوندد و با او یکی می‌شود. در اینجا هم باز هویت شخصی سالک از بین می‌رود و با حضور خداوند جایگزین می‌گردد.

شبستری می‌گوید هردوی این مضمون‌ها پیش‌فرضی دارند و آن هم تمایز و تقابل انسان و خداوند است. آن مسیری که سلوک عارفانه خوانده می‌شود، به روندی تکاملی اشاره دارد و نه انتقالی فیزیکی در مکان. یعنی خدا و انسان دو چیز متفاوت و دو نقطه‌ی جدا از هم نیستند که مسیری در مکان بخواهد این دو را به هم در پیوندد. برعکس، انسان و خداوند در اصل یک چیز و «همان» هستند. از این رو سلوک بیشتر حرکتی است در مسیر زمان، و از جنس شکفتگی گل یا بالیدن درخت است، تا نقل مکان کردن از شهری به شهری. به همین خاطر محور زمان نزد عارفان مهمتر از محور مکان قلمداد می‌شود و سیر و سلوک عارفانه در بنیاد مکانی خود استعاره‌ای برای تحولی درونی و زمان‌مند دانسته می‌شود، و این معنای این جمله‌ی کوتاه ولی پرمغز است که «وحدت همه از سیر خیزد».

این چشم‌انداز نظری کمابیش در میان همه‌ی ادیان ایرانی مشترک است که خداوند در مقام نیروی آفریننده نه تنها در ازل و لحظه‌ی خلقت، که در سراسر محور زمان در هستی حضوری تام دارد. یعنی خلقت بر خلاف آنچه در اساطیر پیشازرتشتی و ادیان چینی و اروپایی می‌بینیم، امری قلاب شده به گذشته نیست. بلکه روندی است جایگیر شده در اکنون و بنابراین حضور خداوند در زمان به گذشته‌ی ازلی یا قیامت ابدی فروکاسته نمی‌شود. همچنان که در مکان هم نمی‌توان او را به جایی در بالای آسمان مثل عرش و کرسی محدود دانست. مشابه این برداشت را در دین بودایی ایران شرقی یعنی مه‌ایانه هم داریم. مفهوم تَته‌گاتَه گَرَبَهه یعنی زهدان (گرَبهه) بودا، و این باوری است که بر مبنای آن بذری از بودا در زهدان همه‌ی چیزها هست و بنابراین کل موجودات عالم بارقه‌ای از امر قدسی در خود دارند و می‌توانند به روشن‌شدگی برسند. ایزوتسو این مفهوم را با گنج مخفی همسان انگاشته است و این عبارت سانسکریت را «انبارخانه‌ی حق» ترجمه کرده است.<sup>۱</sup>

نخستین روایت از چنین برداشتی را در اوستا می‌بینیم و آن جایی است که مثلاً در «هوم‌یشت» می‌خوانیم که هوم چون آفریده‌ی نیک اهورامزداست، خود مقدس است و برخوردار از

نیروی ورجاوند خداوندی، و جالب آن که این تقدس از گیاه هوم به سنگی که بر آن روییده و از آنجا به کوهی که سنگ بر آن جای دارد تعمیم پیدا می‌کند و کل گیتی را در بر می‌گیرد. یعنی سراسر گیتی به ویژه در بندهایی از یشت‌ها که زرتشتی شده‌اند، همچون دنباله‌ای و ادامه‌ای از پیکره‌ی خداوند در نظر گرفته می‌شود.

این برداشت در میان صوفیان هم رواجی تمام داشته است. حسینی هروی در کنزالرموز می‌گوید:

لا و الا را ز دفتر بر تراشن جهان وحدت است، آهسته باش<sup>۱</sup>

اشاره‌اش به روشنی به عبارت «لا اله الا الله» است، و می‌گوید اگر لا (نیست) و «الا» (مگر) را از این جمله برداریم، فقط نام خداوند در حالت معرفه (الله) و نکره (اله) باقی می‌ماند که یکی است و همسان. یعنی بگو مگو کردن درباره‌ی این که فلان خدا (اله) همان خدای اصلی (الله) هست یا نه، اشتباهی است که از نادیده انگاشتن وحدت امر قدسی ناشی می‌شود. این بیت هروی البته شالوده‌شکن است و کلیدی‌ترین جمله‌ی تشهد یعنی اصل موضوعه‌ی دین اسلام را در نگرشی عارفانه منحل می‌سازد. شبستری در اینجا همین موضع را دارد. می‌گوید «حلول و اتحاد اینجا محال است»، اما نه بدان خاطر که شکافی وجودی سهمگینی انسان و خدا را از هم جدا می‌کند. تنها بدان دلیل «که در وحدت دویی عین ضلال است». اصولاً خدا و بنده‌ای جدای از هم در کار نیستند که یکی‌شان بخواهد به دیگری تبدیل شود تا چنین رخدادی حلول یا اتحاد خوانده شود. هر آنچه هست (عالم خلق) همان هستی مطلق (عالم حق) است. تکثر هستندگان نمودی بیش نیست (وجود خلق و کثرت در نمود است) و اگر به باطن آن بنگریم همان یگانگی یکپارچه را می‌بینیم. این بحث به دوقطبی مهمی مربوط می‌شود که همانا وحدت و کثرت است. بخش ۳۲ «گلشن راز» به شرح این جم بنیادین اختصاص یافته است و جالب آن که نامش «تمثیل در نموده‌های بی‌بود» است. این فصل با این بیت‌ها شروع می‌شود:

بنه آینه‌ای اندر براب	در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس؟	نه این است و نه آن، پس کیست آن عکس؟
چو من هستم به ذات خود معین	ندانم تا چه باشد سایه‌ی من
عدم با هستی آخر چون شود ضم	نباشد نور و ظلمت هر دو با هم

بستری سخن خود را با تمثیلی از آینه آغاز می‌کند. در زمانی ما و به ویژه در قرن بیستم در علم روانشناسی آینه جایگاهی بنیادین پیدا کرده و به ویژه در میان روانکاوان ژاک لاکان با تاکید بر اهمیت مرحله‌ی آیینگی این ابزار یاریگر بینایی را به استعاره‌ای کلان برکشیده است.

مفهوم آئینه اما از دیرباز در ایران زمین مهم بوده و نوعی شیفتگی به این شیئی را در تمام آثار فلسفی و علمی و ادبی پارسی می‌توان بازجست.

لاکان می‌گوید که کودک با شیفتگی به تصویر خود در آئینه می‌نگرد و به کمک آن خود را باز می‌یابد و سوژه بودن خود را «می‌سازد». جدای از درستی این بیان، تمدن ایرانی تنها جریان فرهنگی بزرگی است که شیفتگی مشابهی را درباره‌ی آئینه نشان می‌دهد و طی ده پانزده قرن گذشته انبوهی از تصویرها و مضمون‌های پیچیده و پرمعنا را در این زمینه پدید آورده است. در آثار هیچ فیلسوف و عارف و ادیب بزرگ ایرانی نیست که نمونه‌هایی از بزرگداشت آئینه و نمادپردازی درباره‌اش غایب باشد. با این همه، تشبیهی که شبستری آورده به احتمال زیاد وامی بوده که از عطار ستانده است. در «اسرارنامه» چنین می‌خوانیم:

وجود آئینه است اما نهان است	عدم آئینه را آئینه‌دان است
هرآن صورت که در نقص و کمالی است	در این آئینه عکسی و خیالی است
چو تو جز عکس یک صورت نبینی	همه با عکس خیزی و نشینی
وجود از ذره‌ای گشتی پدیدار	شده زین هردو گیتی سرنگون‌وار
وجود آتش، جهان چون پشم خیده	نماندی پشم و آتش آرمیده
جهان و هرچه در هردو جهان است	چو عکس است و تو را برعکس آن است <sup>۱</sup>

برای درک استعاره‌ی قدما درباره‌ی آئینه باید به دو نکته توجه داشت. نخست آن که آئینه به لحاظ تبارشناسانه ابداعی ایرانی است. یعنی کهن‌ترین آئینه‌ها در قلمرو تمدن ایرانی ساخته و یافت شده‌اند و سیر تحول فنی این ابزار بینایی تا دویست سال پیش یکسره در همین تمدن سپری شده است. از این رو مهم بودن و برجستگی آن پشتوانه‌ای تاریخی و زمینه‌ای فناورانه هم دارد. دومین نکته آن که آئینه تا قرن هجدهم میلادی که استفاده از شیشه برای این منظور باب شد، از جنس فلز ساخته می‌شد و سطحی برنزی بود که کاملاً صیقل می‌خورد و تصویر را باز می‌تاباند. از این رو تا پیش از ابداع شیوه‌ی نقره‌نشانی بر پشت شیشه که تازه در سال ۱۸۳۵ م در آلمان ابداع شد، آئینه تصویری شفاف و روشن به دست نمی‌داد و عکسی که در آن می‌افتاد نسبت به منظره‌ی بیرونی کدر و تیره بود. عطار در این زمینه است که می‌گوید جهان وجود به آئینه‌ای می‌ماند که خودش دیده نمی‌شود، چون سطحش تصویرهایی را باز می‌تاباند که آن‌ها به چشم می‌آیند و سطح آئینه را پنهان می‌سازند. به این ترتیب گویی هستی

در لفافی از عدم پوشانده شده باشد، با این تفاوت که این عدمی نمایان و جلوه‌گر است. عکسی که بر آئینه می‌افتد نسبت به آنچه در بیرون است، ناقص و ناکامل است و تیره و تار، و همچنین پویا و گذراست. یعنی آئینه نه تصویر چیزها را روشن و دقیق نمایان می‌سازد (به خاطر جنس فلزی‌اش) و نه آن‌ها را بر سطح خود حفظ می‌کند (به خاطر سطح کوچکش).

پس عکسی که در آئینه می‌افتد به وهمی و خیالی می‌ماند. هرچند مردمان شیفته‌ی آن می‌شوند و زمانی طولانی را صرف تماشای خویش در آئینه می‌کنند و به قول عطار با آن نشست و برخاست پیدا می‌کنند. شبستری دقیقاً دنباله‌ی همین شعر را می‌گیرد. عطار از سوخته شدن پشمِ وهم و گم شدن تصویر در آتش وجود سخن می‌گوید، و شبستری هم می‌گوید «چو من هستم به ذات خود معین/ ندانم تا چه باشد سایه‌ی من». در بیت بعدی می‌گوید وقتی عدم و هستی با هم یگانه شوند، تمایز میان چیز و سایه‌اش و فرق بود و نمود و شیئی و تصویر از میان بر می‌خیزد.

آنچه عکس را بر سطح آئینه موهوم می‌سازد، پویایی و محدودیت آن است. عکس زودگذر است و ناپایدار و به همین خاطر به خواب و خیال شباهت دارد. بر خلاف چیزهای اُستومند گیتیانه که محکم و سرسخت در برابر دگرگونی مقاومت می‌ورزند. صوفیان همین چیزهای مادی محکم را هم تصویری از یک واقعیت مطلق بنیادی‌تر و استوارتر قلمداد می‌کردند و نسبت میان عکس با چیز را با نسبت میان چیز و حق همسان می‌انگاشتند. به همین خاطر دنیای مادی تجلی خداوند قلمداد می‌شده، که یعنی وضعیت «اشکار شده»ی آن. پیوند میان تصویر و چیز و همچنین ارتباط خلق و حق بر اساس پویایی‌شان تنظیم می‌شود. از این رو محور زمان اهمیت پیدا می‌کند. عارفان ایرانی پاسداران سنت فلسفی دیرینه و بسیار مهمی بودند که پیشینه‌اش تا گاهان عقب می‌رفت و چارچوب عمومی اندیشه‌ی مغانه را بر می‌ساخت. بر مبنای این نگرش، دو نوع زمان داریم که یکی‌اش -زمان کرانمند- خطی، یک‌طرفه، و گیتیانه است و رخدادهای و چیزهایی تکرار شونده را در خود جای می‌دهد. در مقابل آن زمان بیکرانه را داریم که در تنگنای گذشته و آینده اسیر نیست و همان اکنون یا حال است که بی‌دگرگونی، همواره هست. این زمان بیکرانه بیشتر با مینو در پیوسته است و از این رو ماهیتی قدسی دارد، کل هستی در یکپارچگی‌اش در آن جای گرفته است و این با رخدادهای جدا جدا و چیزهای متکثر مقیم زمان کرانمند متفاوت است. زمان بیکرانه در ضمن جهت و غایتی هم ندارد و همان است که هست. به همین خاطر آن را وقت نیز می‌نامیده‌اند، که در ضمن مرگ هم معنی می‌دهد. یعنی زمان بیکرانه زیستن و مردن را با هم در خود می‌گنجاند. بحث زمان کرانمند و بیکرانه به ویژه زمانی اهمیت پیدا می‌کند که به بحث انا الحق بازگردیم. حق که ماهیتی مینویی دارد، مقیم زمان بیکرانه است. در مقابل انسان پدیداری گیتیانه است و محصور در زمان کرانمند.

عارف اگر از خود بگسلد و با حق در پیوندد، در ضمن از زمان کرانمند رهیده و در زمان بیکرانه مقیم شده است و این همان مفهوم ابن‌الوقت است که مولانای بلخی و دیگران گفته‌اند.

چه باشد غیر از آن یک نقطه‌ی حال	چو ماضی نیست مستقبل مه و سال
تو آن را نام کرده نهر جاری	یکی نقطه است وهمی گشته ساری

این بیت‌ها به روشنی و دقت همان تمایز میان زمان کرانمند و بیکرانه را شرح می‌دهند و بر واقعی بودن یکی و موهوم بودن دیگری تاکید می‌کنند. شبستری می‌گوید زمان نقطه‌ای بیش نیست، اما چون پویاست و در تکاپو، همچون نهری جاری و خطی ممتد انگاشته می‌شود.

جز از من اندر این صحرا دگر کیست	بگو با من که تا صوت و صدا چیست
عرض فانی است جوهر زو مرکب	بگو کی بود یا خود کو مرکب؟
ز طول و عرض و از عمق است اجسام	وجودی چون پدید آمد ز اعدام

هستی در این زمان بیکرانه‌ی نقطه‌وار همچون کلیتی در هم تنیده و یکپارچه واقع شده است. آنچه در آن زمان کرانمند خطی به نظر می‌رسد، نمودهایی است که به صورت اشیایی با سه بعد (طول و عرض و عمق) پیکربندی می‌شوند و همچون وجودی از عدم فاصله می‌گیرند. عدمی که در اصل سرچشمه‌ی اصلی وجود، یعنی همان حق یا هستی مطلق است. این وجود استومند مادی نسبت به آن جوهر مطلق جز عرضی زودگذر نیست. در این معنا در صحرای وجود تنها یک هستنده حضور دارد و هر گفتار و صدایی که به گوش برسد از اوست. شبستری این همه را گفت تا به این این نتیجه برسد که انا الحق گفتن حلاج حق بوده و آنچه از زبان او بیرون تراویده به واقع چیزی جز انعکاس گفتار حق نبوده است:

از این جنس است اصل جمله عالم	چو دانستی بیار ایمان و فالزم
جز از حق نیست دیگر هستی الحق	هو الحق گو و گر خواهی انا الحق
نمود وهمی از هستی جدا کن	نه ای بیگانه خود را آشنا کن



## گفتار هجدهم: وصال در پیوند با جبر و اختیار

بخش سی و سوم «گلشن راز» با تک بیتی آغاز می‌شود که هروی آن را سروده و در آن از معنای «وصال» پرسش کرده است:

چرا مخلوق را گویند واصل؟  
سلوک و سیر او چون گشت حاصل؟  
این پرسش در ادامه‌ی گفتار پیشین قرار می‌گیرد. اگر حلاج به خاطر درآمیختگی با خداوند توانسته خود را همان حق بداند، این پرسش پیش می‌آید که شیوه‌ی آمیختن‌شان چگونه بوده است. تا اینجا کار گفتمان شبستری بر این نکته تأکید داشت که اصولاً دویی در میان نیست و حلاج و حق از ابتدا یگانه و هم‌تا بوده‌اند. اما اگر چنین بوده باشد دیگر سیر و سلوک و پیشروی سالک به سمت خدا معنای خود را از دست می‌دهد.

مفهوم مهم وصال که از زبان عاشقانه گرفته شده و «رسیدن» دل‌داده به دلدار را نشان می‌دهد، در عرفان فراوان برای توصیف در رسیدن عارف به خداوند به کار گرفته شده است. اما اگر این دو از ابتدا یکی باشند، رسیدن‌شان به هم موهوم و مشکوک می‌نماید. پس پرسشی که طرح شده آن است که ارتباط میان «من» و امر قدسی چیست و این دو آیا هویت‌هایی مستقل دارند که بتواند وصال را میان‌شان توجیه کند؟ یا این کلمه از ابتدای کار استعاره‌ای و تعبیری شاعرانه است و معنای چندانی ندارد؟

بخش سی و چهارم به پاسخ این پرسش می‌پردازد:

وصال حق ز خلقیت جدایی است      ز خود بیگانه گشتن آشنایی است  
چو ممکن گردد امکان برفشاند      به جز واجب دگر چیزی نماند

پاسخ با این گوشزد آغاز می‌شود که دوگانه‌ای میان حق و خلق در کار است که خداوند را از آفریده‌اش جدا می‌کند. در این معنا وقتی خلق (عارف) به حق در پیوندد، از مرتبه‌ی آغازین خویش (خلقیت) عزل می‌شود و دیگر بخشی از خلق نیست. به همین خاطر بیگانه شدن از آن خود مرسوم و هنجارین پیشین (در مقام خلق) مقدمه‌ایست که پیوند با حق و آشنا شدن با او را در پی دارد. خلق و حق در ضمن به لحاظ فلسفی با امکان و وجود هم‌تا هستند. یعنی حق

واجب است و راهی جز وجود ندارد و به همین خاطر وجود مطلق دانسته می‌شود. در مقابل آفریدگان ممکن هستند و به همین دلیل مدام در تکاپو و تحول‌اند و زایش و مرگ را تجربه می‌کنند. پس وصال را می‌توان به فرو ریختن امکان از وجود توصیف کرد. به شکلی که هسته‌ی مرکزی وجود - که واجب است - از میانه‌ی این حجاب پاره پاره نمایان گردد.

از این عبارت شبستری معلوم می‌شود که از دید او واجب و ممکن نه دو قطب ضد هم، که دو لایه‌ی مکمل برای هستندگان قلمداد می‌شوند. شبیه این سخن را شاه داعی شیرازی هم می‌گوید. از دید او واگرایی و تمایز میان واجب و ممکن امری اعتباری است و از نظرگاه بیننده برمی‌خیزد و شرط فنا گذر از این تمایز است، چرا که چنین تمایزی «فی‌الحقیقه نیست»، و همچنین است چشم‌پوشی از تعین‌های وجودی‌ای که چیزها را از امر یگانه‌ی مطلق تفکیک می‌کند، و آن نیز واقعیتی بیرونی ندارد و توحید به معنای غلبه بر آن و در گذشتن از آن است.<sup>۱</sup>

وجد هر دو عالم چون خیال است      که در وقت بقا عین زوال است  
نه مخلوق است آن کاو گشت واصل      نگوید این سخن را مرد کام

در این بیت‌ها نوعی آشفتگی و ابهام معنایی دیده می‌شود. در بیت نخست هم گیتی و هم مینو (دو عالم) را موهوم و خیالی می‌داند و می‌گوید در قیاس با وجود مطلق که بقای محض است، هردو عدم هستند و رو به زوال دارد. در بین دوم می‌گوید به همین خاطر آنچه با خداوند درآمیخت، نمی‌تواند مخلوق بوده باشد. یعنی سرشت مخلوق و خالق چندان از هم دور است که وصل میان این دو ناممکن است. این سخنی است که متکلمان اشعری می‌گفتند و بر همین مبنا مهر میان خدا و انسان را نیز ناممکن و نشانه‌ی کفر و زندقه می‌شمردند.

اگر گفتار حلاج درست و راست بوده باشد، و امکان یگانگی حق و عارف وجود داشته باشد، اتصال خالق و مخلوق و درآمیختگی انسان و خداوند ممکن می‌شود و این همان است که عارفان با تعبیر وصال عاشق و معشوق از آن یاد می‌کنند. چرا که اندرکنش اصلی انسان و خداوند را به پیروی از آیین باستانی مهر، از جنس مهر ورزیدن می‌دانند. شبستری اگرچه تا اینجای کار کل این چارچوب مفهومی را پذیرفته، اما روشن است که از پیامدهای آن که شرع مرسوم را مخدوش می‌سازد، می‌هراسد. از این روست که در بیت‌های بعدی چنین می‌نماید که از این موضع کوتاه می‌آید و گویی به جرگه‌ی متشرعان اشعری وارد می‌شود:

عدم کی راه یابد اندر این باب	چه نسبت خاک را با رب ارباب
عدم چوود که با حق واصل آید	وز او سیر و سلوکی حاصل آید
تو معدوم و عدم پیوسته ساکن	به واجب کی رسد معدوم ممکن؟
اگر جانت شود زین معنی آگاه	بگویی در زمان استغفرالله

این همان موضع متشرعان است و کمابیش همان گفتمانی است که بر زبان قاتلان حسین بن منصور حلاج جاری بود. آنان نیز می‌گفتند انسانی فانی که از عدم برآمده و در عدم گم خواهد شد را چه رسد که خویشتن را با حق یکسان بینگارد؟ و موجودی حادث و ممکن‌الوجود را نرسد که خویشتن را با خداوندی قدیم و واجب‌الوجود هم‌سرشت بداند. آن «استغفرالله» ای که شبستری بدان فرا می‌خواند. همان است که محکوم کنندگان و مخالفان حلاج می‌گفتند. چرا که ایشان بودند که پناهگاه خود را خداوندی جبار و انسان‌ریخت و مقتدر می‌شمردند که به کلی از آدمیان فاصله دارد و آرزوی وحدت و وصال و یگانگی بنده و رب را هم نشانه‌ی بدعتی دینی می‌دانستند و هم به لحاظ سیاسی آن را خطرناک ارزیابی می‌کردند. چرا که در این نگرش، خداوند بیش از هر چیز پادشاهی است برنشسته بر اورنگی در آسمان که بر سلسله مراتبی سیاسی فرمان می‌راند که فرشتگان بر فراز و خلیفه در پایین دست‌شان موقعیتی استوار و مستحکم را اشغال کرده‌اند. اگر قرار باشد انسان به وصال خداوند برسد، بسی ساده‌تر و دم‌دست‌تر است که انسان به مقام خلیفه دست یابد و در این شرایط آن سلسله مراتب مذهبی - سیاسی - از دید مبلغان و نگهبانانش - به شکلی خطرناک سیال و شکننده می‌شود.

چرخشی که شبستری در اینجا نشان می‌دهد، به دو انگاره‌ی الاهیاتی متمایز و متضاد مربوط می‌شود. دو موضع نظری که به مفاهیمی بنیادین مثل آفرینش و علیت و ماهیت وجود ارتباط پیدا می‌کند. در این میان تمایز میان قدرت و خلاقیت اهمیت دارد. این دو قطبی را تا حدودی می‌توان با آنچه در زمانه‌ی ما وایتهد می‌گفت، همسان انگاشت. دو قطبی مورد نظر او به نیروی نگهدارنده و تثبیت‌کننده‌ی چیزها، و نیروی مقابله‌ی که تغییر دهنده و دگرگون‌ساز است تاکید می‌کرد و این کمابیش با جم مورد نظر شبستری همسان است.

پس دو نگاه در کار است. یک نگاه خداوند را مرجع قدرت می‌داند و او را نیرویی قدرقدرت می‌شمارد که روندهای علی جاری در طبیعت را به طور مستقیم تعیین می‌کند، و این تصور خداوند به مثابه قدرت است. نگرش دیگر او را نیرویی خلاق می‌بیند، و خلاقیت خود به خود به معنای نفی علیت خطی و میدان دادن به زایش اندام‌وار و ظهور نامنتظره‌ی چیزهای نو است. آنچه از بیرون و به شکلی برونزاد و از بالا به پایین رخ می‌دهد، اعمال اقتدار است. خلق و آفرینش لزوماً امری درون‌زاد است که به شکلی پراکنده و شبکه‌ای رخ می‌دهد. در چنین

نگرشی است که عرض در برابر جوهر و ماده در کنار صورت و هیولی در پرتو نیروی شکل دهنده و نیروهای طبیعی در مقابل علت‌العلل به عدمی می‌مانند که با وجود رویارو شده باشند.

ندارد هیچ جوهر بی‌عرض عین	عرض چ‌بود؟ که لا یبقی زمانین
حکیمی کاندر این فن کرد تصنیف	به طول و عرض و عمقش کرد تعریف
هیولی چیست جز معدوم مطلق	که می‌گردد بدو صورت محقق
چو صورت بی‌هیولی در قدم نیست	هیولی نیز بی او جز عدم نیست

این نگرش پیامد تصویری افلاطونی از وجود است که در آن جهانی استعلایی و والاتر از دنیای مادی ملموس وجود دارد که این دنیا سایه‌ای از آن قلمداد می‌شود. پیشتر در کتاب «افلاطون» به تفصیل شرح داده‌ام که تمایز افلاطونی مثال (ایده) از گمان (دوکسا) و برابر شمردن اولی با مفاهیم مطلق و دومی با چیزهای مادی نوعی وام‌گیری خام‌دستانه از تمایز زرتشتی گیتی و مینو است. بخشی از این تصویر از بدفهمی و بخشی دیگر از تحریف عامدانه‌ی برداشت زرتشتی حاصل آمده است.

دغدغه‌ی مرکزی زرتشت که باعث شد عرصه‌ای هستی‌شناسانه به نام مینو را ابداع کند و آن را مکمل گیتی بداند، مسئله‌ای اخلاقی بود. او به تفکیک صریح و بنیادین خیر و شر قایل بود و چون در دنیای مادی و ساحت گیتی این دو را همواره در آمیخته با هم می‌دید، ساحتی نو فرض کرد که در آن نیکی و بدی به شکلی خالص و پاکیزه وجود داشتند. این عرصه‌ی انتزاعی و ذهنی با مینو یعنی ساحت معنوی برابر انگاشته شد و بعدتر در تمدن ایرانی با قلمرو ذهن، افق حروف، دنیای متن و همچنین جهان‌هایی تخیلی مثل لاهوت و بهشت و دوزخ و مشابه این‌ها برابر انگاشته شد.

افلاطون اما اصولاً از دغدغه‌ی اخلاقی تهی بود و در نظریه‌اش تمایز صریحی میان خیر و شر نمایان نیست. شکاف بنیادینی که او تعریف کرد و بعدتر در بافتی مسیحی اخلاقی پنداشته شد، فاصله‌ی میان اشراف و بردگان بود. یعنی به فضیلت نه در معنا، برتری اخلاقی، که در مقام شأن برتر سیاسی باور داشت. کل نظریه‌اش هم بر مبنای همین نگرش محافظه‌کارانه‌ی سیاسی تدوین شده و تحریف مهمی که در اندیشه‌ی پارسی انجام داد نیز در همین راستا بوده است. یعنی او دنیای مادی و غیرمادی را به این شکل تفکیک کرد و دنیای غیرمادی را بر مادی برتر شمرد. در حالی که در نگرش زرتشتی واژگونه‌ی این وضعیت حاکم بود و مینو بود که همچون حاشیه‌ای فرعی بر گیتی سوار می‌شد. گیتی اصل ماجرا بود و به همین خاطر اشته یعنی قانون عقلانی در طبیعت نمود می‌یافت و شادمانی و تندرستی مردمان و آبادانی دنیای مادی بود که با نیکی اخلاقی برابر پنداشته می‌شد.

نگرش افلاطونی از سویی راه را بر ایدئولوژی‌های سیاسی تخیلی‌ای گشود که آرمانشهرهایی ضدواقعی و منفصل از وضعیت موجود را تعریف می‌کردند، و این چنان‌که پوپر به درستی اشاره کرده، زیربنای ایدئولوژی‌های سیاسی مدرنی مثل کمونیسم شد. همچنان‌که پیش از آن شالوده‌ی نظم کلیسامدار اروپای قرون وسطایی هم بود، و بعد از آن هم گرانیگاه مرکزی بنیادگرایی مسیحی و اسلامی و هندو قرار گرفت. از سوی دیگر، گذشته از این پیامد سیاسی وخیم، نگرش افلاطونی درباره‌ی فروپایگی گیتی نسبت به مینو پیامدی روانشناسانه و اخلاقی هم داشت، و آن ترک دنیا و لذت‌هراسی و زهد و خودآزاری بود. آن رگه‌ای از اندیشه‌ی صوفیانه که به زهد و تنبیه تن و رنجاندن میل‌گرایش داشت، از نظر چارچوب مفهومی افلاطونی بود. شبستری در این بیت‌ها در چنان چارچوبی به جهان می‌نگرد و گویی متوجه نیست که این سرمشق مفهومی یکسره با رویکرد مغانه در تضاد است. چرا که در برداشت مغانه انسان و خداوند هم‌سرشت هستند و گیتی میدان اصلی نبرد اهریمن و اهورا محسوب می‌شود.

برداشت شبستری البته در دورانش میان صوفیان باب بوده است و برخی این بدبینی به دنیا و رواج زهدگرایی را به حمله‌ی ترکان و مغولان و فروپاشی شیرازه‌ی سیاست ایران‌شهری و زوال شکوه و رفاه شهرهای ایرانی مربوط دانسته‌اند. حسینی هروی هم در کنزالرموز جملاتی در همین حال و هوا می‌گوید:

آنکه علت گفت و پس معلول دید      هرچه دید از عالم معقول دید  
عقل نابینا فکندش در هوس      کز هیولا و طبایع زد نفس<sup>۱</sup>

بیت اول نقد عین‌القضات به دیدگاه علی ابن سینا درباره‌ی خداوند را به یاد می‌آورد. شبستری در اینجا می‌گوید تصویری از جهان که به ترتیبی زمانی میان علت و معلول قایل است، می‌کوشد تا کل جهان را در چارچوبی معقول بنگرد و بر این مبنا رابطه‌ی منطقی میان مقدمه و تالی را با علت و معلول هم‌تا می‌انگارد. اما در بیت دوم می‌گوید که چنین رویکردی از «عقل نابینا» بر می‌خیزد و به نتایجی ناپذیرفتنی منتهی می‌شود. نقد شبستری در اینجا تا حدودی تکرار سخن عین‌القضات همدانی است که در «مکتوبات» به دیدگاه ابن سینا درباره‌ی نقش علی خداوند حمله می‌کند. ابن سینا با روشی کلاسیک کوشیده بود وجود خداوند را اثبات کند و برای این که به وابستگی معلول به علت اشاره می‌کرد و می‌گفت در جهان مادی هر علتی خود معلول علتی دیگر است. به این ترتیب می‌توان در محور زمان عقب رفت و به دنبال علت اصلی گشت، که علت‌العلل است و خداوند نامیده می‌شود.

عین‌القضات نقدی بر این سخن وارد آورده و تاکید دارد که پیش از او کسی این نکته را نگفته و این نقد را خودش برای نخستین بار طرح کرده است. او می‌گوید برداشت ابن سینا درباره‌ی علیت به این شبیه است که بگوییم عین‌القضات هنگام نوشتن این نامه تنها در ظهور سطر نخست نقش داشته است. بیان او چندان شیواست که می‌ارزد همان را نقل کنیم:

«ای دوست، همه سمع باش. در این مکتوب مثلاً ده هزار حرف باشد و هر حرفی پس از حرفی در وجود آید. و سطر ثانی پس از سطر اول و سطر ثالث پس از سطر ثانی و رابع پس از ثالث. و اگر کسی گوید: سطر عاشر از ناسع در وجود آید و ناسع از ثامن و ثامن از سابع، تا آنجا که گوید ثالث از ثانی و ثانی از اول. آنگاه گوید سطر اول از ارادت و قدرت کاتب در وجود آمد، این کس قاصر نظر است. زیرا که کاتب را در طول مکتوب طلب می‌کند نه در عرضش. پس ضرورت بود که از راه ارادت و قدرت کاتب سطر اول و ثانی کم از آن دارند که به سطر ثامن و ناسع و عاشر. و هر که خدای را چنین داند، خدای تعالی در حق او زمانی است.»<sup>۱</sup>

یعنی نگرش علی چون بر اساس ترتیب زمانی علت و معلول استوار شده، تصویری خطی و زمان‌مند از اثرگذاری خداوند به دست می‌دهد. در هنگام خواندن نامه می‌توان گفت که سطر دهم پس از سطر نهم آمده و بعد از آن نوشته شده و اگر سطر نهم نمی‌بود، سطر دهم هم نبود. اما این بدان معنا نیست که تاثیرگذاری نویسنده‌ی نامه در گذر زمان به تدریج در علت‌های واسطه سرشکن شده و اثرش کاهش یافته باشد. کاتب نامه در سطر دهم نیز به اندازه‌ی سطر اول و دوم حضور دارد و موثر است. به همین ترتیب خداوند هم هر لحظه با هستندگان در ارتباط است و وجودشان به وجود مطلق وی بند است. این نقد مهم بر نگرش علی، همزمان نقدی بر دو نظریه‌ی مهم کیهان‌شناسانه هم هست. یکی تصور خداوند همچون علت‌العلل و آفرینش به مثابه ارتباطی علی، که نزد متکلمان رواجی تمام داشته است. دیگری برداشتی مکانیکی و خطی از جهان که دنیای مادی را به زنجیره‌هایی پیوسته و سراسر از روابط علی فرو می‌کاهد و به این ترتیب برداشتی جبرانگارانه درباره‌ی رخدادها - و همچنین کردارها - به دست می‌دهد. بسیاری از عارفان که به اصالت وجود قایل بودند، این ارتباط علی را مهم نمی‌شمردند یا به کلی نقض می‌کردند.

چون اعتقاد داشتند ارتباط خداوند با مخلوقاتش از جنس معیت و همراهی است، نه تقدیر و جبری که با واسطه‌ی روابط علی اعمال شود. شبستری اگر می‌خواست در جبهه‌ی امن و مسلط متشرعان و معتزله اقامت گزیند، می‌بایست همان چارچوب علی را می‌پذیرفت، که هم

۱ عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ۲۱ (نامه‌ی سوم).

استدلالی عقلانی درباره‌ی وجود خداوند به دست می‌داد و هم از جبرگرایی پشتیبانی می‌کرد. اما او در این بیت‌ها گویا با عین‌القضات هم نظر باشد و خداوند را نه در آغازگاه زمانی خطی (به قول عین‌القضات: در طول) بلکه در هر اکنونی (در عرض) حاضر بداند.

همراهی خالق و مخلوق در ضمن به معنای درهم تنیدگی وجود این دو نیز هست. یعنی چیزها به جای آن که از موجودی ممکن مشتق شوند، شاید در کنار پیوندی علی با سایر موجودات، در بطن خود با وجود مطلق پیوندی پایدار دارند و وجود خود را با آن قوام می‌بخشند. از نظر فلسفی این رویکرد با اصالت وجود هم‌عنان است. چرا که ماهیت، یعنی ویژگی‌های نهفته در چیزهای تک تک ملموس را خوار می‌شمارد و در مقابل آن به وجود مشترک و مطلق که در پس این ماهیت‌ها وجود دارد، ارزشی اغراق‌آمیز می‌بخشد. رویکرد اصالت وجودی البته نسخه‌های متفاوت دارد و روایت‌هایی از آن با بزرگداشت جهان مادی در تمامیت‌اش سازگاری دارد. اما جریانی که شبستری در آن می‌اندیشید، اصالت وجود ابن عربی است که افراطی است و گرایشی به طرد ماده و نفی اهمیت ماهیت دارد. بیت‌های بعدی به خوبی این موضع را نشان می‌دهد:

شده اجسام عالم زین دو معدوم      که جز معدوم از ایشان نیست معلوم  
ببین ماهیت را بی کم و بیش      نه معدوم و نه موجود است در خویش

پس جسم، یعنی آن امر ملموسی که از شکل پذیرفتن هیولی (ماده‌ی خام) ناشی می‌شود، چیزی جز عدم نیست. ماهیت‌ها هم انگلی و عارضه‌ای بر این اجسام هستند و بنابراین در نفس خود حتا از عدم هم فروپایه‌تر هستند. یعنی وجود و عدم اصلا درباره‌شان معنا ندارد و تنها همچون نمودی از چیزی – که خود عدم است – درک می‌شوند. چنین برداشتی درباره‌ی مشروط و قراردادی بودن ماده‌ی آغازین از ابتدای کار بین فیلسوفان مسلمان رواج داشته است. مثلاً الکندی در «الجواهر الخمسه» می‌گوید که هیولی در کنار صورت و حرکت و زمان و مکان، پنج شرطی است که وجود جوهر را ممکن می‌کند. او در عین حال همه‌ی این عناصر را مخلوق و مصنوع و حادث می‌داند و برای هیچ یک اعتباری ذاتی قایل نیست.

نظر کن در حقیقت سوی امکان      که او بی‌هستی آمد عین نقصان  
وجود اندر کمال خویش ساری است      تعیین‌ها امور اعتباری است  
امور اعتباری نیست موجود      عدد بسیار و یک چیز است معدود  
جهان را نیست هستی جز مجازی      سراسر کار او لهو است و بازی

شبستری در این بیت‌ها تصویری از اصالت وجود به دست می‌دهد که در بخش بعدی بسطش خواهد داد. می‌گوید عالم امکان چیزی جز وهم و کاستی نیست. چون تنها با تکیه به هستی یا وجود مطلق است که می‌تواند حضوری عینی پیدا کند. وجود است که کامل است و هرآنچه تعیین بپذیرد و تمایزی با چیزهای دیگر پیدا کند، مشتقی و سایه‌ای و حاشیه‌ای برآمده از آن قلمداد می‌شود. رابطه‌ی ماهیت و وجود با هم به پیوند اعداد با «یک» شبیه است. همه‌ی اعداد از تکرار یک پدید می‌آیند، و بنابراین پایه و بنیاد همه‌شان یک است. به تعبیری تنها یک است که عدد است و «عددی می‌کند» و «معدود» می‌شود. بقیه همه حاشیه‌ها و تعیین‌هایی برآمده از تکرار و بازی آن هستند. به همین شکل جهان نیز به تکاپویی و بازیگوشی‌ای می‌ماند که سایه‌وار از پیکر وجود مطلق تراوش می‌کند.

شبستری اینجا لازم می‌بیند که قدری بیشتر درباره‌ی مفهوم وجود توضیح دهد و اصالت آن را اثبات کند. پس بخش ۳۵ از کتابش را به «تمثیل در اطوار وجود» اختصاص داده است. این بخش با این بیت‌ها آغاز می‌شود:

بخاری مرتفع گردد ز دریا	به امر حق فرو بارد به صحرا
شعاع آفتاب از چرخ چارم	بر او افتد شود ترکیب با هم
کند گرمی دگر ره عزم بالا	در آویزد بدو آن آب دریا
چو با ایشان شود خاک و هوا ضم	برون آید نبات سبز و خرم
غذای جانور گردد ز تبدیل	خورد انسان و یابد باز تحلیل
شود یک نطفه و گردد در اطوار	وز او انسان شود پیدا دگر بار
چو نور نفس گویا بر تن آید	یکی جسم لطیف و روشن آید
شود طفل و جوان و کهل و کم‌پیر	بیابد علم و رای و فهم و تدبیر
رسد آنکه اجل از حضرت پاک	رود پاکی به پاکی خاک با خاک
هم اجزای عالم چون نباتند	که یک قطره ز دریای حیاتند
زمان چو بگذرد بر وی شود باز	همه انجام ایشان همچو آغاز

در این یازده بیت شبستری تصویر طبیعی‌دانان قدیم ایرانی درباره‌ی چرخش مواد و عناصر را به فشردگی مرور کرده است. تصویری که استخوان‌بندی نگرش علمی امروزین ما درباره‌ی چرخه‌های بوم‌شناختی و زیست‌شناختی نیز هست.

بر مبنای این برداشت، همه‌ی عناصر در چرخه‌هایی بسته در طبیعت گردش می‌کنند. آب دریا با تابش آفتاب (که مقیم فلک چهارم است) بخار می‌شود و به جو می‌رسد و در سراسر



زمین گردش می‌کند و در جاهایی دور از دریا، یعنی بر صحراها هم فرو می‌بارد. آب واسطه‌ایست که در زمین ترکیب عناصر خاک و هوا را ممکن می‌سازد. یعنی به تعبیر امروزی، کاتالیزور ترکیب مواد آلی و معدنی است. در حضور آب به این ترتیب جانداران در ساده‌ترین سطح (گیاهان و رویدگان) پدید می‌آیند. این گیاهان خوراک جانوران می‌شوند و این جانوران و گیاهان خود در چرخه‌ی غذایی‌ای می‌افتند که انسان هم عضوی از آن است. این خوراک در پیکر انسان هضم می‌شود و بافت‌ها و اندام‌های انسانی از آن پدید می‌آید که یکی‌شان نطفه و پشنتایی است که نسل بعد را ایجاد می‌کند. نوزادی که از این نطفه زاده می‌شود خود چرخه‌ای را طی می‌کند و جوان و میانسال و پیر می‌شود و می‌میرد و باز عناصر بدنش به خاک و آب و هوا باز می‌گردد. بنابراین کل طبیعت به چرخه‌ای عظیم می‌ماند که همه چیز آن در گردش است.

تصویری که شبستری در اینجا از نیروهای طبیعت به دست می‌دهد، همان است که از دیرباز در ایران زمین وجود داشته و چارچوب عمومی فهم ایرانیان باستان از جهان مادی را تشکیل می‌داده است. این برداشت در ضمن با آنچه امروز در علم مدرن می‌دانیم سازگار و کمابیش با آن برابر است. یعنی می‌توان گفت که شالوده‌ی علم مدرن از دقیق شدن و ریزبینانه شدن همین تصویر عمومی حاصل آمده است. باید توجه داشت که در قرون‌ی که نویسندگان ایرانی از بیرونی و این سینا تا شبستری چنین تصویری از طبیعت را در ذهن داشته‌اند، در تنها تمدن‌های مهم دیگر کره‌ی زمین یعنی اروپا و چین تصویری به کلی تخیلی و جادویی از طبیعت غلبه داشته است.

در چین گذشته از رویکرد بودایی که خاستگاهی ایرانی داشت و کمابیش همین حرفها را می‌زد، دو دستگاه نظری بومی یعنی نگرش کنفوسیوسی و تائویی داشته‌ایم که برداشتی بسیار بسیار خام و ابتدایی از طبیعت داشته‌اند و عناصر و ارکان طبیعی را تا قرن نوزدهم همچون جفت‌هایی نر و ماده (یین و یانگ) تصویر می‌کردند که با هم جفتگیری یا کشمکش دارند و نظم‌های طبیعی را به این شکل ایجاد می‌کنند. در اروپا که حتا همین نگرش جادویی هم وجود نداشت و پرسش از طبیعت زیر سایه‌ی سنگین تعالیم کلیسایی سرکوب می‌شد. طوری که تا قرن هفدهم و هجدهم برداشت‌های اندیشمندان طراز اول اروپایی از آنچه شبستری هفت قرن پیشتر می‌گفته، ابتدایی‌تر بوده است.

برداشت رایج در آن زمان که در چرخه‌های طبیعی عناصر مادی «زمان چو بگذرد بر وی شود باز/ همه انجام ایشان همچو آغاز» همان است که امروز در قالب چرخه‌های بوم‌شناختی یا مسیرهای گردش مواد و عناصر در زمین‌شناسی اعتبار دارد. اما نتیجه‌ای که شبستری از آن می‌گیرد با آنچه امروز ما در می‌یابیم یکسره متفاوت است. نگرش امروزی ما درباره‌ی چرخه‌های طبیعی و به ویژه رویکرد سیستمی که سازمان یافتگی این مسیرها را مورد پرسش

قرار می‌دهد، در نهایت به مرکز زدوده بودن طبیعت حکم می‌کند. یعنی نظم طبیعی امری درون‌زاد و خودبسند و قائم به ذات ذات که نیازی به تکیه‌گاهی بیرونی ندارد و از فرمان ناظمی بیرون از خود پیروی نمی‌کند. تنها جزر و مدی از مراکز تراکم اطلاعات و مرکزهایی پراکنده از پیچیدگی را داریم که به این چرخه‌ها شکل می‌دهند.

شبستری اما بی‌خبر از مفهوم پیچیدگی و اطلاعات و روندهای خودسازمانده، می‌کوشد تا تکیه‌گاهی بیرونی و مرکز نظم دهنده‌ای کلی برای کائنات پیدا کند. اینجاست که او به یکی از مهمترین و مناقشه‌برانگیزترین مفاهیم در منظومه‌ی اندیشه‌ی فلسفی ایرانی اشاره می‌کند. مفهومی که در آثار خاورشناسان به کلی نادیده انگاشته شده و نزد معاصران ایرانی نیز اهمیت‌اش شناخته نشده است. مفهومی که گرانیگاه داشتن یا نداشتن هستی را نشان می‌دهد و با کلمه‌ی «مرکز» برچسب می‌خورد.

رود هر یک از ایشان سوی مرکز  
 که نگذارد طبیعت خوی مرکز  
 شبستری همنوا با عارفان و بخش مهمی از فیلسوفان زمانه‌اش معتقد است که هستی مرکزدار است و این مرکز وجودی مطلق است که کل تعیین‌ها و تمایزها را همچون تجلی‌هایی از خود خلق می‌کند.

کز او خیزد هزاران موج مجنون	چو دریایی است وحدت لیک پر خون
چگونه یافت چندین شکل و اسما	نگر تا قطره‌ی باران ز دریا
نبات و جانور، انسان کامل	بخار و ابر و باران و نم و گل
کز او شد این همه اشیا مُمَثَل	همه یک قطره بود آخر در اول
چو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام	جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام

در این پنج بیت همان تشبیه ابتدای فصل گسترش یافته و به کل هستی تعمیم پیدا کرده است. می‌گوید به همان ترتیبی که همه‌ی جانداران از قطره‌ای منی زاده می‌شوند، هستندگان نیز به قطره‌هایی از خیزابه‌های دریایی کیهانی شباهت دارند. دریایی که موج‌هایی توفنده و گوناگون و پویا بر سطح خود دارد و جز با آن موج‌ها دیدنی و فهمیدنی نیست. با این حال در زیر سطح این موج‌ها پیکره‌ی اصلی دریا یعنی وحدتی یکپارچه و ساکن قرار گرفته و آن اقیانوس اصلی است. این قیاس هستی به دریا و تجلیات حق به موج نزد صوفیان محبوبیتی چشمگیر داشته و تقریباً در آثار همه‌ی عارفان و شاعران پارسی‌گو دیده می‌شود. اگر در بن و پایه‌ی همه‌ی موج‌های واگرا یک اصل و مبنای یکپارچه‌ی تغییر ناپذیر وجود داشته باشد، می‌توان آن را مرکزی دانست که کل هستی بر دوش‌اش تکیه زده است.

اجل چون در رسد در چرخ و انجم      شود هستی همه در نیستی گم  
چو موجی بر زند گردد جهان طمس      یقین گردد «کان لم تغن بالامس»

بنابراین همه‌ی موجودات از جمله پدیدارهای کیهانی تجلی‌هایی زودگذر از وجود مطلق هستند که مانند موج‌هایی سر بر می‌کشند و باز فرو می‌شوند و محو و نابود می‌گردند. در بیت دوم آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی یونس برای تأیید این برداشت گواه گرفته شده است. «کان لم تغن بالامس» اشاره به این آیه دارد:

«إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»

یعنی: «همانا مثال زندگی دنیا همچون آبی است که از آسمان فرو فرستادیمش. پس با گیاهان زمین درآمیخت. مردمان و چارپایان از آن خوردند، تا زمین (از آن گیاهان) آراسته شود و آرایش کند، و اهالی‌اش گمان می‌برند که بر آن (زمین) مستولی شده‌اند. فرمان ما روز یا شب درمی‌رسد. پس خشک و برهوت‌اش می‌سازیم. چنان که گویی دیروز (چنان سرسبز) نبوده است. پس این چنین نشانه‌ها را برای مردمان شرح می‌دهیم تا بیندیشند.»

آنچه شبستری از این آیه مراد کرده، بخشی است که به زوال و فساد سرسبزی و آبادانی زمین مربوط می‌شود، و آن را با تباهی چیزهای مادی در چرخه‌ی کون و فساد یکی انگاشته است. این آیه البته از جنبه‌ای دیگر هم اهمیت دارد و آن هم یزدان‌شناسی متشرعان مسلمان است که در برابر نگرش مغانه‌ی زرتشتی قرار می‌گرفته است. یعنی دو جبهه‌ی نظری ناسازگار و متفاوتی که دو تصویر به کلی متمایز از خداوند به دست می‌داده‌اند.

این آیه یکی از ده‌ها آیه‌ی قرآنی است که در آن به جلوه‌ی قهری خداوند اشاره شده است. خداوند در قرآن بارها در شکلی وانموده شده که در حال ویران کردن زیبایی‌های طبیعی، نابود کردن شهرها و اقوام، گمراه کردن کافران، فرو فرستادن بیماری و مرگ و آسیب و شبیه این‌هاست. در چارچوب قرآنی خداوند به پادشاهی مقتدر و قدرقدرت شبیه است که اتباع وفادار خود را پاداش می‌دهد و سرکشان و یاغیان را به سختی شکنجه می‌دهد و کشتار می‌کند. سیمای خداوند در این آیات یکسره با بازنمایی پهوه در تورات همسان است. پهوه به ویژه در سفر خروج تا حدودی بر اساس گفتمان سیاسی مصریان تصویر شده است. یعنی به فرعون‌ی نیرومند و خشمگین و قهار می‌ماند که مهمترین رقیب و حریفش هم خود فرعون مصر است. این سیمای مصری از خداوند قهار در قرآن نیز نمایان است و آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی یونس نمونه‌ای از آن را به دست می‌دهد.

تصویر سیاسی از خداوند به مثابه پادشاه یا فرعون، از گفتمان سیاسی و مذهبی بسیار دیرینه‌ای برمی‌خیزد که خاستگاهش در مصر بوده و بعدتر در فنیقیه و کنعان اثر گذاشته و از سویی سیمای خداوند در دین یهود و از سوی دیگر تصویر خدایان مثلث مسیحیت اروپایی را تعیین کرده است. در برابر این نگرش، که انسان‌ریخت و تا حدودی مشرکانه و پیشااخلاقی است، نگرش زرتشتی را داریم که تصویری اخلاقی و فلسفی از خداوند به دست می‌دهد و به همین خاطر یکتاپرست و یگانه‌انگار است.

در نگرش زرتشتی که در باورهای مغانه‌ی بعدی امتداد و گسترش یافته، اصولاً امر مقدس بر مبنای خیر اخلاقی تعیین می‌شود. بینش انقلابی زرتشت آن بود که خدایان کهن آریایی چون در برابر خشونت و قتل و غارت پیروانشان موضعی خنثا دارند و در مراسم قربانی برایشان جانداران آزار می‌بینند، با نیکی اخلاقی سازگاری ندارند و بنابراین شایستگی پرستیده شدن ندارند. یعنی از دید او امر قدسی بر اساس نیکی اخلاقی تعریف می‌شد، نه برعکس. این نیکی اخلاقی بر مبنای خرد و عقلانیت استنتاج می‌شد. بنابراین خیر و خرد مترادف قلمداد می‌شدند. پس خدایان به خاطر بزرگ و نیرومند و اثرگذار بودنشان محترم شمرده نمی‌شدند، بلکه تنها زمانی پرستیدنشان روا می‌بود که با خیر اخلاقی و خرد عقلانی تطبیق پیدا می‌کردند.

در این چارچوب نه تنها اهورامزدا نماینده‌ی نیکی و خرد یکپارچه و خالص بود، که به کلی از پلیدی و شر و نادانی عاری دانسته می‌شد. در مقابل هر رنج و پلشتی و آزار و بیماری و بلاهتی که در جهان بود، به هم‌آورد او یعنی اهریمن منسوب می‌شد که نامش «انگروه‌مینو» اصولاً به معنای اندیشه‌ی تباهاکار و مینوی زیانکار بود. نگرش مغانه‌ی بعدی که در آرای کلامی معتزلی بازتاب یافت به همین ترتیب درباره‌ی اعتبار اخلاقی خداوند پرسش می‌کرد. مانویان بر همین مبنا سازنده‌ی گیتی یعنی دمیورژ - که در ضمن در رساله‌ی «کریتیاس» خداوند افلاطونی هم بود - را پلید و شیطانی می‌دانستند، چون دستاوردش با خرد و اخلاق تطبیق نمی‌کرد.

در این چارچوب مغانه، خداوندی که سرزمینی آبادان و سرسبز را به برهوتی لم‌یزرع تبدیل می‌کرد، موجودی مقدس نبود و جلوه‌ای از اهریمن محسوب می‌شد. این که او چقدر نیرومند و قهار و اثرگذار بود اهمیتی نداشت، چون سنجه‌ای مستقل و والا از جنس اخلاق و خرد در کار بود که کردارهای همگان از جمله خداوند با آن محک می‌خورد. در نگرش مصری-توراتی از خداوند که متشرعان ظاهری و اشعریان و بعدتر نظریه‌پردازانی مثل ابن تیمیه پیرو آن بودند، صرف اقتدار و نفوذ خداوند بود که تقدس او را ایجاد می‌کرد و پرسش از عقلانی بودن یا نبودن کردارها و اخلاقی نمودن یا ننمودن تصمیم‌هایش خارج از دایره‌ی فهم و داوری انسانی قرار می‌گرفت. به همین خاطر بود که گروه دوم همسان بودن سرشت انسان و خداوند که در نگرش

مغانه و عرفان خراسانی رواج داشت را بر نمی‌تابیدند و انسان را بنده‌ای خوار و فروپایه در برابر پادشاهی آسمانی و قدر قدرت در نظر می‌گرفتند.

پس اشاره‌ی شبستری به این آیه - دانسته یا نادانسته - بسیار مهم است و سوگیری او در این میدان از آرای یزدان‌شناسانه‌ی متفاوت را نشان می‌دهد. در چارچوبی که خداوند بی‌بیم از بر باد رفتن تقدس‌اش می‌تواند شهرها و اقوام و مردمان و سرزمین‌های آبادان را نابود کند و ویرانه‌ها و گورستان‌ها و بیابان‌ها را جایگزینش سازد، انسان ذاتی یکسره متفاوت با خدا پیدا می‌کند و به همین خاطر دیگر مهر ورزیدن این دو به هم، یا حرکت به سوی خداوند و یگانه شدن با او به کلی منتفی است.

به همین خاطر چنین می‌نماید که شبستری با ناسازگاری نظری بنیادینی دست به گریبان بوده است. چون - انگار نادانسته - در جای جای کتابش بندهایی آورده که با چارچوب عمومی عرفان - که ادامه‌ی متبلور اندیشه‌ی مغانه است - تعارضی ذاتی دارد. نمی‌شود هم سخن حلاج را درست پنداشت، و هم به خداوندی قایل بود که فراتر از دایره‌ی خرد و اخلاق انسانی جای دارد و تقدس‌اش با خلق امر شر و غیراخلاقی مخدوش نمی‌شود. بیت‌های بعدی نشان می‌دهد که همین برداشت متشرعانه مورد نظر او بوده، چون مهمترین رکن سرشت انسان یعنی اراده‌ی آزاد و هویت مستقل «من» را نیز منکر می‌شود، و این موضوع دعوای اصلی دو جبهه‌ی مورد نظرمان بوده است:

خیال از پیش برخیزد به یک بار	نماند غیر حق در دارِ دَیّار
تو را قربی شود آن لحظه حاصل	شوی تو بی تویی با دوست واصل
وصال این جایگه رفع خیال است	چو غیر از پیش برخیزد وصال است

پس وصال تنها در شرایطی رخ می‌دهد که من از میان برخاسته باشد. این را البته همه‌ی عرفا می‌گویند، اما فروپاشی من به معنای غیاب کامل من نیست. بلکه نشانه‌ی گذار از من هنجارین فروپایه و جعلی به من‌ای استخوان‌دار و استوار و راستین است. آن فروپاشی (فنا) تنها در پیوند با احیای آن هسته‌ی سخت مرکزی (بقا) است که معنا پیدا می‌کند و این تفاوت مفهوم فنای صوفیانه با نیروانای بودایی است. شبستری اما انگار نوعی نیروانا را در ذهن دارد. چون من را در کلیت خود امری خیالی می‌داند. «تو» تنها در غیاب «تو» یعنی وضعیت «بی‌تویی» است که به وصال خداوند می‌رسی.

مگو ممکن ز حد خویش بگذش	نه او واجب شد و نه واجب او گشت
هر آن کاو در معانی گشت فایق	نگوید کاین بود قلب حقایق

این بیت‌ها هم چنین معنایی را تایید می‌کنند. «من» در نهایت هستنده‌ایست مقیم گیتی و بنابراین متعین و محدود و گذرا و بنابراین ممکن‌الوجود. آیا ممکن است این من ممکن با خداوندی که واجب‌الوجود است یگانه گردد؟ حلاج به روشنی می‌گفت آری، و شبستری ضمن تایید او به شکلی ناسازگون می‌گوید نه! از دید او وصال حلاج و خداوند تنها زمانی رخ می‌دهد که حلاج از حلاج بودن خود تهی شود. این به معنای عزل نظر از پوسته‌های دروغین و جعلی «من» نیست، که هسته‌ی مرکزی من یعنی ممکن بودن‌اش را آماج می‌سازد. تنها آن بخشی از حلاج می‌تواند با حق یگانه گردد که واجب‌الوجود باشد، یعنی آن بذر بنیادینی از وجود مطلق که در هر هستنده‌ای هست، و این دیگر با من انسانی پیوندی برقرار نمی‌کند و تهی از تشخیصی است که حلاج داشت.

هزاران نشأه داری خواجه در پیش      برو آمد - شد خود را بیندیش  
ز بحث جزو و کل نشئات انسان      بگویم یک به یک پیدا و پنهان

شبستری با این دو بیت بخش ۳۵ را به پایان می‌برد. آن فراموشی و مدهوشی که مورد نظرش است، به همان هسته‌ی وجودی مطلق اشاره می‌کند که امکان اتحاد با حق را دارد. اما این هسته با تشخیص «من» بیگانه است. او دچار نوعی خواب و فراموشی و نشئه‌ی فراگیر و بنیادین است که دسترسی‌اش به خودآگاهی و خودمختاری را ناممکن می‌سازد. این بیان، به معنای شناخت‌شناسانه انگاشتن مفهوم وصال است و آن را از مرتبه‌ی امری وجودی خارج می‌کند. ابهامی اما در این میان نمودار است که در بخش بعدی با طرح پرسشی از حسینی هروی بدان پرداخته می‌شود.

این نکته جالب است که شبستری هر فصل خود را طوری به پایان می‌رساند که بیت پرسشگرانه‌ی هروی همچون ادامه‌ای منطقی در ادامه‌اش بنشیند و مهارتش در این زمینه جای ستایش دارد. اینجا هم انتظار می‌رود پرسشی درباره‌ی مفهوم «فاصله»ی میان انسان و خداوند مطرح شود، و تک بیتی که از هروی نقل می‌شود و بخش ۳۶ منظومه را بر می‌سازد، دقیقاً همان است، یعنی «سؤال از ماهیت قُرب و بُعد و امکان وصال با حق»:

وصال ممکن و واجب به هم چیست حدیث قُرب و بُعد و بیش و کم چیست

هروی در این بیت همچنان از وصال پرسش می‌کند و نظر به گفتار حلاج دارد، اما پرسش خود را به جای آمیختگی انسان و خداوند، بر فاصله‌ی میان‌شان متمرکز می‌سازد. اگر تا اینجا کار بحث از حلول و اتحاد و وحدت میان آدمی و امر قدسی مطرح بود، پس از این بحث بر سر مفهوم سلوک است. یعنی فاصله‌ی میان انسان و خدا به چه معناست و سلوک در راه او و نزدیک شدن به او یا دور ماندن از او چقدر اعتبار و معنا دارند؟

شبستری فصل ۳۷ را به پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها اختصاص داده است:

ز من بشنو حدیث بی کم و بی	ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش
چو هستی را ظهوری در عدم شد	از آنجا قُرب و بُعد و بیش و کم شد
قریب آن هست کو را رش نور است	بعید آن نیستی کز هست دور است
اگر نوری ز خود در تو رساند	تو را از هستی خود وا رهااند

در این سه بیت می‌گویند فاصله‌ی میان انسان و وجود مطلق، نه گسستی کمی در مکان، که تفاوتی کیفی در شدت است. هستی یکپارچه است و در هم تنیده و بنابراین دوری و نزدیکی هستندگان از هستی مطلق معنای مکانی ندارد. اما این تعبیرها همچون استعاره‌ای سودمند کاربرد دارند، به ویژه در آنجا که به درآمیختگی تدریجی وجود و عدم اشاره می‌کنند. جهان مادی و ملموس که از چیزهایی متعین و مشخص و متمایز تشکیل شده، تجلی وجود مطلق است. اما به همان اندازه که در مسیر تعین بیشتر پیش رفته باشد و صفات تفکیک کننده‌ی بیشتری را در خود انباشته باشد، بیشتر به عدم آلوده شده و از وجود مطلق دورتر افتاده است. به این ترتیب دور و نزدیک در اصل به معنای شدت‌های کم و زیاد از آلودگی با عدم هستند. در همین چارچوب است که عین‌القضات همدانی در «زبده الحقایق» می‌گوید فاصله‌ی همه‌ی موجودات تا خداوند دقیقاً یکی و همسان است.<sup>۱</sup> چون همه‌ی هستنده‌های مادی ارتباط درونی سرراست و مستقیمی با وجود مطلق برقرار می‌کنند که سطحی کمابیش یکسان از تعین - یعنی آمیختگی با عدم - را نشان می‌دهد. هستی‌شناسی‌ای که شبستری در اینجا مفروض گرفته، همان است که در آثار صوفیان و عارفان دیگر نیز بسیار دیده می‌شود. خاورشناسان امروز این چارچوب نظری را «افلاطونی» یا «نوافلاطونی» می‌نامند. در حالی که چنین تعبیری درست نیست. نگرش افلاطونی همان است که در سی و شش رساله‌ی رسمی وی آمده و رویکرد نوافلاطونی همان است که در نه‌گانه‌های فلوطین اسکندرانی صورتبندی شده است. در این معنا گفتمان عارفان ایرانی به کلی چیزی دیگر است و عناصری بسیار پیچیده‌تر دارد. این نکته البته به جای خود باقی است که همه‌ی این آرا و اندیشه‌ها بر هم اثر می‌گذاشته و از هم تاثیر می‌پذیرفته‌اند. اما وامگیری‌ها از رویکرد افلاطونی به نظریه‌ی سیاسی خلافت و زهدگرایی در اخلاق منحصر است. به همان ترتیبی که جهان‌بینی نوافلاطونی بیشتر در خیالپردازی درباره‌ی عالم لاهوت و دنیا‌های مثالی موهوم تبلور پیدا کرده است. هردوی این‌ها هم از صافی مسیحیت گذشته‌اند و در بافتی دینی و نهادی رواجی پیدا کرده‌اند.

۱ عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۸.

هستی‌شناسی‌ای که شبستری و ابن عربی و دیگران بدان اشاره می‌کنند، هرچند در برخی نقاط شباهت‌هایی با رویکرد افلاطونی دارد، اما بسیار پیچیده‌تر است و به طور مستقیم از نظام فلسفی زرتشتی مشتق شده است. پرسش مرکزی‌ای که جهان‌بینی آغازین زرتشتی پیش روی اندیشمندان می‌نهاد، مسئله‌ی شر بود. این را باید دریافت که زرتشت نه تنها به خاطر پاسخ‌اش، بلکه بیش از آن به خاطر طرح پرسش درباره‌ی شر است که در تاریخ خرد فلسفی اهمیت دارد. تا پیش از زرتشت کسی شر را همچون مفهومی کلی و عام و انتزاعی صورتبندی نکرده و از علت وجود بدی پرسش نکرده بود. زرتشت هم از بدی بدیهی‌زدایی کرد و هم برای شر قالبی مشروط ابداع کرد تا آن را توضیح دهد و شیوه‌ای برای مبارزه با آن پیشنهاد کند.

ابداع فلسفی مهم زرتشت در این نقطه، تفکیک هستی به دو قلمرو گیتی و مینو بود. از دید او مینو جایگاهی بود که خیر و شر خالص در آن مستقر بودند و آمیختگی این دو در گیتی پیامد نبرد آن‌ها در میدانی مینویی بود. در نگرش او امر قدسی یعنی اهورامزدا که مقیم مینو بود، آفریننده‌ی گیتی هم محسوب می‌شد و این اقلیم را همچون آوردگاهی برای مغلوب ساختن اهریمن پدید آورده بود. بنابراین گیتی ادامه‌ای استومند از مینوی مقدس مزدایی بود. در این چارچوب بود که هم‌سرشتی انسان و خداوند طبیعی و معقول می‌نمود. چون انسان در مقام نیرومندترین هستنده‌ی گیتی و موجودی که به اراده‌ی آزاد و خرد مسلح است، نماینده و همتای خداوند شمرده می‌شد و هم‌رزمی بود که موازی با نبرد کیهانی در مینو، در عرصه‌ی گیتی با اهریمن ستیزه می‌جست.

این ایده‌ی تراویدن گیتی از مینو و آفریده شدن جهان مادی از جهان معنا، شالوده‌ی اصلی هستی‌شناسی زرتشتی بود. آنچه نگرش افلاطونی و نوافلاطونی نامیده می‌شود شاخه‌ای از همین اندیشه است که به شکلی سطحی، سیاسی و آشفته در قلمرو یونانی زبان وامگیری شد و به صورت نوعی دین زاهدانه تحول یافت. در ایران‌زمین اما، که خاستگاه این اندیشه بود، دستگاه‌های نظری بسیار متنوع و پیچیده‌ای به وجود آمد که صورت‌هایی متفاوت از ارتباط گیتی و مینو را فرض می‌کرد و اتصال‌هایی متنوع میان مینوی مقدس و پلید را با آن می‌آزمود. آنچه شبستری در اینجا می‌گوید یکی از این چارچوب‌های نظری است. ایده‌ی مرکزی یعنی تراویدن گیتی از مینو در نگرش صوفیانه‌ی هنجارین حفظ شده و عناصر جهان مادی تجلیات وجود مطلق قلمداد می‌شوند، که تا اینجای کار همان برداشت زرتشتی قدیمی را داریم. اما تفاوت از لحظه‌ای آغاز می‌شود که به بحث عدم می‌رسیم.

از دید زرتشت عدم همان شر بود. یعنی عدم به مرضی و فسادی در پیکر هستی - هم گیتی و هم مینو - اشاره می‌کرد که زاده‌ی اهریمن بود و از این رو با بدی مترادف شمرده می‌شد. عدم به این شکل هم در مینو و هم در گیتی وجود داشت و در هر دو جا هم اهریمنی و پلید بود. از دید صوفیان مسلمان دوقطبی بودن مینو نوعی شرک قلمداد می‌شد. ایشان به



پیروی از نگرش اسلامی مرسوم، که از نظر یزدان‌شناسی به مسیحیت افلاطونی شده نزدیکی داشت، به یکپارچگی مینو اعتقاد داشتند. یعنی می‌گفتند کل جهان لاهوت یک اقلیم است و زیر فرمان خداوند قرار دارد. کل گیتی هم با همه‌ی اجزای خیر و شری که دارد برآمده از همان خاستگاه مینویی است. بنابراین عدم دیگر نوعی بدی اهریمنی نبود، بلکه خاصیتی از وجود محسوب می‌شد. خاصیتی که نشانگر فاصله‌ی گیتی و مینو از هم بود، نه اختلالی در هردویشان.

صوفیان وضعیت خالص و مرکزی مینو را با وجود مطلق یکی می‌گرفتند، از این رو تجلی کردن‌اش در قالب گیتی را با آلوده شدن تدریجی‌اش با عدم همراه می‌انگاشتند. این برداشت البته پشتوانه‌ی استواری در فلسفه‌ی زبان هم داشت. چون ایشان معتقد بودند هر گام از تجسم یافتن مادی مفاهیم مینویی، با تعیین پیدا کردن‌شان و تمایز یافتن‌شان از هم دنبال می‌شود. در نتیجه عدم به شکلی ذاتی با وجود مادی درآمیخته است. این در تقابل است با نگرش زرتشتی گاهانی که در آن وجود امری روشن و اهورایی بود و تنها رخنه‌های اهریمنی در آن (دروغ و بیماری و رنج و ظلمت) عدم قلمداد می‌شد. شبستری به این ترتیب فاصله‌ی میان انسان و خداوند را به درجه‌ی تعیین یافتگی تجلی‌های وجود مطلق برمی‌گرداند و بر این مبنا شدت درآمیختگی وجود و عدم را برابر با فاصله‌ی موجودات با خداوند می‌گیرد. در بیت سوم می‌بینیم که این تقابل وجود و عدم در ضمن با تضاد نور و تاریکی هم‌تا فرض شده است. اشاره‌ی مصرع اول هم به حدیثی است که کلینی آن را نقل کرده: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي الظُّلْمَةِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَاهُ ظُلٌّ»<sup>۱</sup> یعنی: «همانا الله مردمان را در تاریکی بیافرید، پس بر ایشان از نور خویش پرتوی افکند، پس به هر کس که برخورد کرد، هدایت شد و درباره‌ی هر کس که نخورد گمراه شد».

این باور به همسان بودن جم‌های نور/ظلمت با خیر/شر در نگرش زرتشتی نیز وجود داشت. چون تاریکی از جنس عدم است و طبعاً با آفریدگان اهریمن شباهت پیدا می‌کند. این جفت متضاد معنایی در منابع اوستایی و پهلوی بعدی همچون استعاره‌ای گسترش یافت. اما با مانی بود که به یک نظام هستی‌شناسانه‌ی مبتنی بر نور دگردیسی یافت. هستی‌شناسی صوفیانه از این نظر بیشتر و امدار نگرش مانوی است تا زرتشتی، هر چند در حوزه‌ی یزدان‌شناسی و یکپارچه شمردن قلمرو مینویی و منسوب کردن شر به خداوند در بافتی مصری - توراتی - افلاطونی - مسیحی به موضوع می‌نگرد.

چه حاصل مر تو را زین بودِ نابود      کز او گاهیت خوف و گه رجا بود  
 نترسد زاو کسی کاو را شناسد      که طفل از سایه‌ی خود می‌هراسد  
 نماند خوف اگر گردی روانه      نخواهد اسب تازی تازیانه

این بیت‌ها به بحث مهم خوف و رجا اشاره می‌کند و این مضمونی است که از سویی به یزدان‌شناسی مربوط می‌شود و از سوی دیگر به اخلاق عملی. هسته‌ی الاهیاتی بحث آن است که ذات خداوند در ارتباط با بندگانش چگونه است؟ آیا خداوند موجودی منتقم و جبار و هراس‌انگیز است؟ یا مهربان و دوست‌داشتنی و ملایم؟ و اگر ترکیبی از این دو است (چنان‌که بدنه‌ی مسلمانان باور دارند)، وزنه‌ی کدام‌یک سنگین‌تر است: قهر یا لطف؟

پرسش دوم در جهتی واژگون طرح می‌شود و از موقعیت انسان در برابر خداوند پرسش می‌کند. بسته به سرشتی که برای خدا در نظر می‌گیریم، کدام عاطفه و هیجان باید بیشتر در خداپرستان نمود داشته باشد و راهبری کردار را بر عهده بگیرد؟ تکیه کردن بر لطف و بخشندگی و مهربانی خداوند، یعنی امید بستن به او؟ یا هراسان بودن از مجازات و کیفر دردناک ابدی، یعنی ترس از خدا؟ بدیهی است که هر یک از این دو نظامی متفاوت از انضباط و مسیری واگرا از ساماندهی کردار را رقم می‌زنند و بنابراین به دو دستگاه اخلاقی متفاوت می‌انجامند که بر خوف یا رجا مستقر شده است.

این دو پرسش را اندیشمندان و عارفان گوناگون به شکل‌های متفاوت پاسخ داده‌اند. عرفان صوفیانه در این زمینه تا حدود زیادی از نگرش گنوسی پیروی می‌کند و دوقطبی‌ای را می‌پذیرد که مانی پیامبر مهمترین نظریه‌پردازش بود. دوقطبی‌ای که گیتی را در برابر مینو قرار می‌دهد و نه در کنار آن، و بنابراین روح و تن را همچون دو عنصر ضد هم با نور و ظلمت هم‌تا می‌انگارد. این که مانی جبر و اختیار را در این بافت چطور تفسیر می‌کرده، جای بحث دارد. افراییم سوری نوشته که مانی جبرانگار بوده است. اما آسموسن با توجه به تداخل نور و ظلمت در روان شخص، او را در همان چارچوب زرتشتی اراده‌گرا دانسته است. دکتر پرویز اذکائی در کتاب «حکیم رازی» می‌گوید که مانی و خیام و زکریای رازی به این خاطر جبرگرا قلمداد می‌شده‌اند که علت غایی ارسطویی را طرد می‌کرده‌اند. اما این ترفندی برای طرد متافیزیک بوده، و نه هویت انسانی. یعنی این شاخه از اندیشه هر چند گاه اتم‌گرا و اغلب منکر علیت غایی در کردارها بوده‌اند، اما آزادی اراده را محترم می‌شمرده‌اند. گزارش دکتر اذکائی در این مورد دقیق‌ترین و جامع‌ترین پیشنهاد محسوب می‌شود.

در حدی که می‌توان دوقطبی لطف - قهر در خداوند و خوف - رجا در بندگان را همچون محوری دانست که بسیاری از جبهه‌های صوفیانه و حکیمانه را مرزبندی می‌کند. در کل می‌توان

گفت که هواداران جبر بیشتر به سویه‌ی قهار خداوند و خوف گرایش داشته‌اند و در میان صوفیان حال قبض بر ایشان غالب بوده، و در میان معتقدان به اختیار بیشتر جنبه‌ی لطف الاهی برجستگی داشته و بنابراین رجا را برتر می‌شمرده‌اند و حال بسط را بیشتر تجربه می‌کرده‌اند.

بیشتر صوفیان و حکیمان تا قرون هفتم و هشتم هجری به این نتیجه رسیده بودند که خوف و رجا یک دوقطبی ضروری برای سلوک است و خداوند هم هر دو جلوه‌ی خشمگین و مهربان را دارد. به همین خاطر در «کنز الرموز» می‌خوانیم که

مرغ ایمان را دو پر خوف و رجاست      مرغ بی پر را پرانیدن خطاست  
بنده می‌باید که در امید و بیم      نامه‌ی بیچارگی خواند مقیم<sup>۱</sup>

در این میان ریشه‌ای‌ترین و تندروانه‌ترین پاسخ به این دو مسئله در هم تنیده، را پیروان آیین مهر داده‌اند که به کل اعتبار این دوقطبی‌ها را انکار کرده‌اند. از دید ایشان خداوند تنها یک جلوه‌ی غالب دارد که عشق است و ارتباطش با بندگان هم تنها با واسطه‌ی همین عاطفه و هیجان برقرار می‌شود. در نتیجه تصویرپردازی از خداوند قهار یا لطیف امری قراردادی و ساختگی است، که از نشناختن سرشت او ناشی می‌شود. به همین ترتیب خوف و رجا هم دو وضعیت خام و ناپخته‌ی ذهنی هستند که در افراد غافل از عشق بروز می‌یابد و با حضور عشق از میانه رخت بر می‌بندد.

چنین می‌نماید که شالوده‌ی فلسفی این پاسخ رادیکال پیشاپیش در آیین مهر صورتبندی شده و در دوران پیش از اسلام رواج داشته باشد. با این حال طی هزار سال گذشته عرفان خراسانی بود که این پاسخ را در دایره‌ی الاهیات اسلامی مطرح کرد و از آن دفاع کرد. عطار یکی از نیرومندترین سخنگویان این مکتب بود و پس از او مولانای بلخی دایره‌ای گسترده از روایت‌ها و مضمون‌ها را در این مورد پدید آورد. مولانا در دفتر ششم مثنوی معنوی می‌گوید:

آن ز عشق جان دوید و این ز بیم      عشق کو و بیم کو؟ فرقی عظیم  
ترس مویی نیست اندر پیش عشق      جمله قربان‌اند اندر کیش عشق  
عشق وصف ایزد است اما که خوف      وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف  
زاهد با ترس می‌تازد به پا      عاشقان پران‌تر از برق و هوا  
کی رسند این خائفان در گرد عشق      کآسمان را فرش سازد درد عشق

روشن است که با انکار دوقطبی خوف و رجا، و نشانیدن عشق به جای هردو، بیشتر پرهیزکاری ترس‌زده‌ی زاهدانه است که طرد می‌شود، تا اخلاق مبتنی بر امید. چرا که عشق مانند امید عاطفه‌ای مثبت و دلپذیر است و به تعبیری می‌توان پاسخ ریشه‌ای یاد شده را نوعی پاتک نظری در درون جبهه‌ی امید دانست، برای از میدان به در کردن هواداران ترس. به این شکل کسانی که از ارزش عشق سخن می‌گویند، معمولاً بر ترس است که می‌تازند و سویه‌ی قهار خداوند را بازتعریف می‌کنند، تا آن که به رجا حمله کنند یا به سویه‌ی لطیف خداوند بپردازند. در این میدان، شبستری آشکارا هوادار عطار و مولاناست و ترس از خداوند را به چیزی نمی‌گیرد و انکارش می‌کند.

تو را از آتش دوزخ چه باک است      گر از هستی تن و جان تو پاک است  
از آتش زر خالص برفروزد      چو غشی نبود اندر وی چه سوزد

پس قهر خداوند و نمود بیرونی‌اش که دوزخ باشد، سویه‌ای دیگر از همان لطف اوست و کوره‌ایست برای پالایش گوهر زرینی که انسان در بطن خود پنهان کرده است. آنچه در این آتش می‌سوزد و رنجه می‌شود حواشی و عوارض نادلخواه و بیمارگون است و با از میان رفتن‌شان است که «من موجود» به «من آرمانی» بدل می‌گردد.

شبستری تا اینجا کار مسیر خود را همسان با عارفان خراسانی طی می‌کند که دنباله‌روی خرد مغانه بوده‌اند و خلق چیزی رنج‌بار و شکنجه‌آور مثل عذاب جهنم را از خداوند آفریننده ناممکن و خارج از ذات خیر مطلق می‌دانستند. با این حال، بار دیگر در نقطه‌ای کلیدی که نشانگر واگرایی‌اش از نگرش هنجارین شریعت‌مدارانه تواند بود، شبستری مکشی می‌کند و بار دیگر از مذهب مرسوم زمانه‌اش پیروی می‌کند:

تو را غیر تو چیزی نیست در پیش      ولیکن از وجود خود بیندیش  
اگر در خویشتن گردی گرفتار      حجاب تو شود عالم به یک بار  
تویی در دور هستی جزو سافل      تویی با نقطه‌ی وحدت مقابل  
تعین‌های عالم بر تو طاری است      از آن گویی چو شیطان: «همچو من کیست؟»

این پرسش کلیدی که «همچو من کیست؟» در مصراع آخر همچون نشانی از غرور شیطان بازگو شده است، در آن هنگام که خداوند او را به سجده‌ی آدم امر کرد و او گفت که از جنس آتش است و شریف‌تر از آدم خاکی. اما گذشته از این زمینه‌ی اساطیری، خود پرسش بسیار مهم است و بنیادین، و سزاوار است که پرسیده شود. پرسش از کیستی من چنان که در بیت سوم می‌بینیم، بدان معناست که شأن و موقعیتی برای «من» فرض شده است. شأنی که او را

همچون موجودی صاحب هویت مستقل و خودمختار به رسمیت می‌شناسد و به همین خاطر او را همچون قطبی در برابر خداوندِ قهار و جبارِ صاحب دوزخ قرار می‌دهد. شبستری در دو بیت نخستین می‌گوید این «من» ای که در برابر وحدت قد علم می‌کند، موجودی است «در خویش گرفتار» که دنیا برایش به حجابی پوشاننده تبدیل شده و نابینایش ساخته است. این من از دید صوفیان در نقطه‌ی نشیب قوس نزولی آفرینش قرار می‌گیرد و نشانگر فروپایه‌ترین لایه‌ی خلقت است، چرا که به خاطر دعوی هویتی مستقل می‌تواند بالاترین درجه‌ی تعیین و بنابراین دورترین فاصله را از وجود مطلق داشته باشد. به همین خاطر است که می‌گوید «تویی در دور هستی جزو سافل».

در نگرش عارفانه اما انسان هم در حضيض قوس نزولی قرار دارد و هم در آغازگاه قوس صعودی. یعنی در میان همه‌ی موجودات تنها اوست که می‌تواند مسیر واژگونه را بپیماید و بار دیگر با خداوند در پیوندد. در چارچوب اندیشه‌ی مغانه این اختیار آزاد انسان است که صعود در مراتب وجود را ممکن می‌سازد و ذاتی مشترک با خداوند به او می‌بخشد. یعنی «من» که در وضعیت موجودش گمراه و فروپایه است، اگر اراده و قصدی نیرومند داشته باشد و در سپاه هورمزد دلیرانه با اهریمن بستیزد، به موجودی همپایه‌ی یزدان بدل خواهد شد. به همان شکلی که در آیین مهر، در زمینه‌ی ارتباط مهر و مهرپرست که به سرداری و سربازی می‌ماند، سرباز در نهایت سردار و مهرپرست در آخر مانند جمشید نماد مهر می‌شد.

شبستری اما در این لحظه نمی‌تواند بر این نیمه‌ی دوم ماجرا تاکید کند. چرا که در قالبی اشعری به داستان می‌نگرد و منکر اراده‌ی آزاد است:

زمام تن به دست جان نهادند	تن من مرکب و جانم سوار است
از آن گویی مرا خود اختیار است	همه تکلیف بر من زآن نهادند
ندانی کین ره آتش‌پرستی است؟	همه این آفت و شومی ز هستی است
کدامین اختیار ای مرد عاقل	کسی را کو بود بالذات باطل
چو بود توست یک سر همچو نابود	نگویی که اختیارت از کجا بود

در این بیت‌ها شبستری به روشنی تصریح می‌کند که باور به استقرار اختیار آزاد در «من» از زرتشت (آتش‌پرستی) برخاسته و برداشتی مغانه است. در این بیت‌ها در ضمن به دو رکن مهم دیگر اندیشه‌ی مغانه نیز به درستی اشاره کرده است. یکی آن که شرط امکان اخلاق به لحاظ عقلی خودمختار بودن انسان است. وگرنه تکلیف دینی در شرایطی که انسان در تقدیر و جبر گرفتار باشد معنایی ندارد (زمام تن به دست جان نهادند/ همه تکلیف بر من زآن نهادند).

دیگر آن که در نگرش مغانه است که هستی امری مقدس و ورجاوند شمرده می‌شود و گیتی امری اهورایی و مثبت است. بر خلاف رویکرد صوفیانه‌ی زهدمداری که شبستری مدام در ورطه‌اش در می‌غلند، در این نگرش وجود مادی با عدم در نیامیخته و گیتی نه شکلی فرسوده و سایه‌گون از هستی‌ای استعلایی، که تبلور اُستومند و والای آن است.

شبستری از زاویه‌ی نگاه زاهدانه‌ای که به هستی نه می‌گوید، آری گویی مغانه به هستی را شماتت می‌کند و می‌گوید «همه این آفت و شومی ز هستی است».

برداشت اده‌ستیزانه و جبرانگارانه‌ی شبستری در این بیت‌ها در دوران او وضعیتی هنجارین داشته و بسیاری از اندیشمندان و عارفان چنین می‌اندیشیده‌اند. نمونه‌اش خود میر حسینی هروی که پرسش در این زمینه را طرح کرده است. او در «کنزالرموز» می‌گوید:

اختیار خود برون آراز وجود      تا بیایی نقد اسرار سجود<sup>۱</sup>  
و قدری بعدتر:

اختیار خود بنه باری نخست      پس میان را در رضا بر بند چُست<sup>۲</sup>  
شبستری هم در همین سرمشق نظری می‌اندیشد و گویی به پیامدهای ناسازگون فرض جبر برای اخلاق نیز آگاه است. او ادامه‌ی سخنش را با این بیت پی می‌گیرد:

کسی کاو را وجود از خود نباشد      به ذات خویش نیک و بد نباشد  
یعنی وقتی «من» هستی مستقل نداشته باشد و فاقد اراده‌ی آزاد باشد، سرشتی نیک یا بد هم نخواهد داشت. وقتی جبر بر اختیار ترجیح داده شود، چارچوب اخلاقی در برابر دوراهه‌ای قرار می‌گیرد که هردو بن بست است. یا باید مثل شبستری پذیرفت که به خاطر غیاب اختیار نیک و بدی که از افراد صادر می‌شود هم خارج از دایره‌ی میل و اثرگذاری خودشان است و بنابراین خوش ذات یا بد ذات دانستن‌شان منتفی است. در این حالت اگر عدل الهی را جدی بگیریم، وجود بهشت و دوزخ و دادرسی قیامت و پاداش و جزای اخروی هم منتفی می‌گردد. چون عقوبت کردن یا پاداش دادن به آدمیان به خاطر کارهایی که نقشی ارادی در آن نداشته‌اند، بیدادگرانه است.

راه دومی که بر سر دوراهی جبر قرار دارد به نتایجی از این وخیم‌تر منتهی می‌شود. متشرعان جبری که در ضمن ظاهری هم بودند و به نص قرآن چنان‌که بیان شده باور داشتند، برپای شدن بهشت و دوزخ را قطعی می‌دانستند. پس معتقد بودند خداوند خود علت نهایی

۱ حسینی هروی، ۱۳۷۰: بیت ۲۷۸.

۲ حسینی هروی، ۱۳۷۰: بیت ۷۱۵.

همه‌ی چیزهای خوب و بد است و در نهایت عده‌ای را که خود برای ارتکاب بدی برگزیده عذاب می‌دهد و برخی دیگر را می‌نوازد و به بهشت می‌برد. این برداشت آشکارا با مفهوم عدل خداوندی در تضاد است و گذشته از این نامعقول و عبث نیز می‌نماید. به همین خاطر اغلب متشرعان به پیروی از امام محمد غزالی می‌گفتند مفاهیم انسانی عقل و عدل درباره‌ی حریم خداوند کاربرد و اعتبار ندارد و با این مفاهیم نمی‌توان کردارهای الهی را ارزیابی کرد.

این به معنای عقبگردی افراطی به موضع پیشازرتشتی بود. چون اصولاً مفهوم خدای یگانه خاستگاهی اخلاقی داشت و بر این اساس شکل گرفته بود که آن خدایی که پرستیده می‌شود به لحاظ اخلاقی شایستگی این احترام را دارد یا نه؟

و این شأن بر مبنای داوری اخلاقی و عقلانی انسان متکی بود. زرتشت همه‌ی خدایان را دروغین و دیوسان دانست، چون به تشخیص اخلاقی خویش بیش از نص ادیان باستانی تکیه می‌کرد و خرد خود را بر مناسک و عقاید هنجارین قبیله‌اش برتری می‌داد. این مسیر دوم که متشرعان اشعری گشوده بودند، به معنای واپس نشستن از همه‌ی این اندیشه‌هاست، همچنان که مسیر نخست عقبگردی است تا نیمه‌ی همان راه.

که را دیدی تو اندر جمله عالم	که یک دم شادمانی یافت بی غم
که را شد حاصل آخر جمله امید	که ماند اندر کمالی تا به جاوید
مراتب باقی و اهل مراتب	به زیر امر حق والله غالب
مؤثر حق شناس اندر همه جای	ز حد خویشتن بیرون منه پای

در این چهار بیت درآمیختگی امر مثبت و منفی در انسان (مثل شادی و غم یا نقص و کمال) نشانه‌ی آمیختگی وجود و عدم دانسته شده است. بر این مبنا تاکید می‌کند مراتب وجودی که از تجلی‌های گوناگون حق و تعیین‌های کم و زیاد او ناشی می‌شود، مرجع و گرانیگاهی جز خداوند ندارد. اینجا یکی از جاهای کمیابی است که شبستری برای نامیدن خداوند از عبارت الله بهره می‌گیرد، و مانند سایر موارد، در اندرون سرمشقی متشرعانه است که چنین می‌کند.

ز حال خویشتن پرس این قدر چیست	وز آنجا باز دان کاهل قَدَر کیست
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است	نبی فرمود کوا مانند گبر است

باز در اینجا شبستری با اختیارگرایان در می‌آویزد و باز تاکید می‌کند که این باور خاستگاهی زرتشتی دارد. مصراع آخر اشاره است به حدیث «القدریه مجوس هذه الأمه» که گوینده‌اش درست معلوم نیست و احتمالاً جعلی است.

اما شیخ صدوق با آوردن عبارت «قال (ع)» آن را از گوینده‌ای نامعلوم نقل کرده است.<sup>۱</sup> در صحت این حدیث چون و چرا بسیار است، اما محتوای سخن درست است و به راستی اعتقاد به خودمختاری من‌ها و آزادی اراده‌ی انسانی خاستگاهی زرتشتی دارد و در سراسر تاریخ اندیشه هواداران نگرش مغانه پشتیبانان‌اش بوده‌اند.

چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت      مر آن نادان احمق او و من گفت  
به ما افعال را نسبت مجازی است      نسب خود در حقیقت لهو و بازی است

باز در اینجا با لحنی پرخاشجویانه و تند به تقابل دو نیروی اهورایی و اهریمنی در نگرش زرتشتی حمله می‌کند و می‌گوید تفکیک هویت من از خداوند نیز مانند تفکیک دو مینوی زاینده‌ی خیر و شر است. هرچند لحنش در اینجا توهین‌آمیز است و تهاجمی، اما باز اشاره‌اش درست است و به راستی از پاکیزه پنداشتن خداوند از شر اخلاقی - یعنی زمینه‌ی منطقی تعریف اهریمن - است که خودمختاری انسان و اثر تعیین کننده‌اش در رستگاری روح نتیجه می‌شود.

شبستری البته در جبهه‌ی مقابل ایستاده است و می‌گوید کردارهای مردمان را نمی‌توان به خودشان نسبت داد، مگر به مجاز و وهم. چرا که همه‌ی کردارها در نهایت از تصمیم خداوند برمی‌خیزد.

نبودی تو که فعلت آفریدند      تو را از بهر کاری برگزیدند  
به قدرت بی‌سبب دانای بر حق      برای هر یکی کاری معین  
مقدر گشته پیش از جان و از تن      به علم خویش حکمی کرده مطلق  
یکی هفتصد هزاران ساله طاعت      به جای آورد و کردش طوق لعنت  
دگر از معصیت نور و صفا دید      چو توبه کرد نور «اصطفی» دید  
عجب‌تر آنکه این از ترک مامور      شد از الطاف حق مرحوم و مغفور  
مر آن دیگر ز منهی گشته ملعون      زهی فعل تو بی‌چند و چه و چون  
جناب کبریایی لایبالی است      منزه از قیاسات خیالی است

شبستری در این هشت بیت تمام موضع‌های نامعقول و ناپذیرفتنی‌ای که جبرگرایان و متشرعان ظاهری داشته‌اند را برشمرده و همه را پذیرفته است. اگر جبر و تقدیر الهی بر کردارهای مردمان حاکم باشد. در نتیجه آدمیان به عروسکی در دست عروسک‌گردانی شبیه می‌شوند که قرار است کاری از پیش تعریف شده را انجام دهند. این برنامه‌ی از پیش نوشته‌ی



الاهی هیچ قاعده و دلیل و منطق خاصی ندارد و به همین خاطر «به قدرت بی سبب دانای بر حق / به علم خویش حکمی کرده مطلق». یعنی قدرت برای توجیه این که خدا چرا فلان کار را تقدیر کرده، کفایت می کند.

این پرسش که چرا خدا چنین و چنان خواسته، در نگرش مغانه موضوع بحثی اخلاقی و عقلانی است. یعنی هم زرتشتیان و هم مسلمانان معتزلی و هم عارفان خراسانی که عدل را یکی از اصول دین می دانستند، معتقد بودند خداوند خردمند و نیکوکار است. از این رو نباید (و به تعبیری نمی تواند) کاری کند که با چارچوب اخلاق و عقلانیت ناسازگار باشد. به همین خاطر این که چرا خدا چنان خواست؟ در نهایت در اندیشه و کلام مغانه به این پاسخ ختم می شود که «چون خردمندانه و نیک بود».

در نگرش متشرعانه‌ی مسلمانان ظاهری اما چنین دغدغه‌هایی مطرح نیست و این پاسخ بسنده است که «چون می توانست». یعنی قدرت توجیه کننده‌ی انتخاب است و لزومی ندارد خداوند تقدیر خود را با معیاری بیرونی و انتزاعی مثل خرد یا نیکی تطبیق دهد. علم خداوند هم به همین خاطر از قدرت او برمی خیزد و نه از خرد او. یعنی خدا چون خودش همه‌ی کارها را انجام می دهد، با واسطه‌ی توانمندی خویش بر آن‌ها آگاهی دارد. نه از راه اندیشیدن و استنتاج کردن و فهمیدن.

شبستری بر ایراد اصلی‌ای که اینجا پدیدار می شود آگاه است. این که «یکی هفتصد هزاران ساله طاعت/ به جای آورد و کردش طوق لعنت» اگر بر اساس دادگری و خرد ارزیابی شود کاری ستمگرانه و نابخردانه جلوه می کند. چنان که طرد کردن شیطان از هر زاویه که بنگریم چنین بود. بر مبنای روایت‌های اسلامی شیطان عابدترین آفریده‌ی خداوند بود و با یک لغزش به کلی و به شکلی برگشت‌ناپذیر از جایگاه خود طرد شد، یعنی گناه با عقوبت هیچ تناسبی نداشت.

خود گناه هم جای چون و چرا دارد. چون همانطور که عطار و دیگران تاکید کرده‌اند، جرم شیطان «سجده نکردن به غیر» یعنی پایبندی سرسختانه به اصل توحید بود. این نکته البته هست که او از فرمان خداوند سرپیچی کرد و خودپسندانه سرشت خویش را از آدم برتر شمرد، اما این‌ها در برابر اصلی بزرگتر یعنی شرک چندان مهم نیستند. سجده به غیر نماد شرک است و چه در برابر بت و چه انسان انجام شود، گناهی بزرگ محسوب می شود. بنابراین عقوبت شیطان هم بیدادگرانه بوده و هم ناسازگار با ناموس قوانین الاهی. طرد وی در ضمن با توجه به همه چیزدانی خداوند نابخردانه و غیراخلاقی هم بوده است. چون پیامدش گمراهی آدمیان و پیدایش شر در گیتی بود.

واژگونه‌ی این وضعیت را درباره‌ی برگزیدگان الاهی نیز می توان دید.

موسی به گناه آدم‌کشی آلوده بود و ابراهیم را می‌توان به خاطر دروغ‌گویی درباره‌ی همسرش و قصد قتل پسرش نکوهش کرد. همچنان که سلیمان به خاطر شرک و بت‌پرستی و داود به خاطر دست‌درازی به ناموس دیگران گناهکار شمرده شده‌اند. ایشان اما پیامبران برگزیده‌ی خداوند هستند و با توبه‌ای ساده گناهان بزرگ‌شان - که عظیم‌تر از پایبندی غرورآمیز شیطان به توحید است - شسته و محو شده است. «دگر از معصیت نور و صفا دید/چو توبه کرد نور «اصطفی» دید»

غیراخلاقی و نامعقول بودن قضاوت الاهی در این موارد وقتی برجسته‌تر می‌شود که گمان بریم همه‌ی این کارها را هم خود خداوند اراده کرده و ایشان جز ابزاری بی‌قصد و بی‌مقاومت در دستان وی نبوده‌اند. توجیه شبستری برای پذیرفتن چنین تصویر پرعیبی از خداوند، آن است که او «منزه از قیاسات خیالی است».

همچنان که هروی نیز در «کنزالرموز» آورده که:

ای مبرا از خیالات و گمان  
وی منزه از اشارات و بیان<sup>۱</sup>  
اما به هر صورت باید توجه داشت که کنش پرستش - یا ترک پرستش - را انسانی انجام می‌دهد که خود را مختار می‌پندارد و درباره‌ی خیر و شر یا درست و نادرست اندیشه و داوری می‌کند. خواه این‌ها را به شکلی غیربدیهی و جدل‌آمیز جبرآمیز بدانیم یا ندانیم. شبستری چه بسا خود نیز به ضعف موضع‌اش در اینجا آگاه بوده باشد. چون در مصراع پیشین با لحنی متفاوت با باقی شعر می‌گوید: «جناب کبریایی لابلالی است!».

اما به سرعت از این رخنه‌ی معنایی در می‌گذرد و بنده را از دخالت در تصمیم‌های اربابی قدرقدرت زینهار می‌دهد:

چه بود اندر ازل ای مرد نااهل	که این یک شد محمد و آن ابوجهل؟
کسی کاو با خدا چون و چرا گفت	چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زبید که پرسد از چه و چون	نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریایی است	نه علت لایق فعل خدایی است
سزاوار خدایی لطف و قهر است	ولیکن بندگی در جبر و فقر است

پس انسان حق ندارد درباره‌ی اعمال خداوند پرسش طرح کند و در اخلاقی بودن یا نبودن‌اش چون و چرا کند. چون آدمی بنده‌ای خوار و خاکسار بیش نیست و مقام پرستش و

وارسی به خداوند منحصر است. لطف و قهر خداوند هرچند نامفهوم و نامعقول می‌نماید، اما باید به همین شکل پذیرفته شود، چون «بندگی در جبر و فقر است».

کرامت آدمی را اضطرار است	نه زآن کو را نصیبی ز اختیار است
نبوده هیچ چیزش هرگز از خود	پس آنکه پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مامور	زهی مسکین که شد مختار مجبور

شبستری در همان مسیر پیشین همچنان ادامه می‌دهد و عناصری دیگر از باورهای جبرگرایانه را بر می‌شمارد که نامعقول می‌نمایند، و با این حال به ضرب و زور ایمان همه را مقبول جلوه می‌دهد.

اما برایش روشن است که این موضع ایرادهایی جدی دارد. او مجبور بودن انسان را امری نیک و پسندیده و نشانه‌ی کرامت وی می‌داند، و می‌گوید هرچند هیچ کاری را به اراده‌ی خود انجام نمی‌دهد، اما در آخرالزمان درباره‌ی نیک و بد کارهایی که خود مسئولش نبوده مورد بازخواست قرار می‌گیرد. روشن است که چنین روندی ستمگرانه و بی‌بنیاد می‌نماید، و شبستری نیز بر این نکته آگاه است. اما ضمن اشاره بدان، متعصبانه از قبول موضع مقابل سر باز می‌زند:

نه ظلم است این که عین علم و عدل است	نه جور است این که محض لطف و فضل است
به سرعت زان سبب تکلیف کردند	که از ذات خودت تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو	به یک بار از میان بیرون روی تو
به کلیت رهایی یابی از خویش	غنی گردی به حق ای مرد درویش
برو جان پدر تن در قضا ده	به تقدیرات یزدانی رضا ده

یعنی همین اجبار و بی‌ارادگی در کنار دادرسی و عقوبت اخروی را باید عادلانه و نیکخواهانه شمرد. چون تکلیف شرعی بر اساس ذات انسان تعریف شده و با وجود او سازگاری دارد. این روند استدلال البته پریشان است و بی‌سر و ته. چون اصولاً بحث بر سر امکان تکلیف کردن چیزی به موجودی مجبور است، نه این که فلان تکلیف با ذات او سازگاری دارد یا ندارد. اصولاً اگر کردارها انتخابی نباشد، کلیدواژه‌هایی مثل تکلیف و داوری و عقوبت و پاداش از سکه‌ی اعتبار می‌افتند و چنین می‌نماید که شبستری بر این حقیقت آگاه باشد و در این بیت‌ها مذبحخانه برای رها کردن گریبان‌اش از این نقد کوشیده باشد.



## گفتار نوزدهم: زبان و حقیقت

بخش ۳۸ از منظومه‌ی شبستری به بیتهای محدود است که هر وی در مقام پرسش برایش فرستاده است. پرسش‌هایی از ماهیت نطق و بیان:

چه بحر است آنکه نطقش ساحل آمد؟ ز قعر او چه گوهر حاصل آمد؟

این بیت نشان می‌دهد که هر وی از ماهیت زبان و ارزش آن در دستیابی به حقیقت پرسش کرده است. این بخش آغازگر مسیری تازه در بحث است و گسستی را از پرسش و پاسخ‌های پیشین نشان می‌دهد. یعنی دیگر به ارتباط من و امر قدسی تمرکز ندارد و به ابزار و واسطه‌ی این ارتباط و شیوه‌ی رمزگذاری آن توجه می‌کند.

شبستری در بخش ۳۹ «گلشن راز» پاسخ او را داده است. این فصل بسیار کوتاه است و تنها پنج بیت دارد. اما با بخشی طولانی‌تر دنبال می‌شود که پاسخ را با تمثیلی پی می‌گیرد. پنج بیت پاسخ مقدماتی چنین است:

یکی دریاست هستی نطق ساحل	صدف حرف و جواهر دانش دل
به هر موجی هزاران دُرّ شهوار	برون ریزد ز نصّ و نقل و اخبار
هزاران موج خیزد هر دم از وی	نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی
وجود علم از آن دریای ژرف است	غلاف دُرّ او از صوت و حرف است
معانی چون کند اینجا تنزل	ضرورت باشد آن را از تمثّل

شبستری برای آن که اهمیت زبان و کلام را نشان دهد، از همان ابتدای کار به تشبیهی دست می‌یازد: هستی به دریایی می‌ماند که زبان ساحل و کرانه‌ی آن است. در این دریا واژگان به صدف‌هایی می‌مانند که مروریدی از جنس معنا را در خود نهان ساخته‌اند. هر موج بر این دریا، زیر و زبر شدن این صدف‌هاست بر ساحل‌ها. بنابراین اگر کسی در کرانه‌ی زبان بنشیند و هوشیار باشد و صدف‌های حامل معنا را بشکافد، به «دانش دل» یعنی خرد نهفته در شهود دست پیدا خواهد کرد. این خرد در قالب رده‌هایی سازمان یافته از پاره‌گفتارها دست به دست

می‌شوند و به گردش می‌افتند. آنچه در متون نوشتاری آمده (نص)، آنچه بر زبان‌ها جاری شده (نقل) و آنچه در قالب تاریخ گزارش شده (اخبار) رده‌هایی از این مجموعه هستند. هستی در این تصویر دریایی بیکرانه است که هرگز از صدف و ذَرّ، یعنی از واژه و معنا تهی نمی‌شود و با هر جنبش و موجی معناهایی تازه خلق می‌کند. این معناها اما در لفافی از حروف نوشتاری و صوت‌های گفتاری پیچیده شده‌اند و با واسطه‌ی آن درک‌پذیر می‌گردند. به همین خاطر هر واژه نمودی از معنایی است، و نه خودِ آن معنا، و دستیابی بدان با فنونی ممکن می‌شود که تشبیه یکی از آنهاست. توجه به تشبیه و استعاره و مهم پنداشتن‌شان برای دستیابی به معنا ویژه‌ی شبستری نیست و تقریباً همه‌ی عارفان پارسی‌گو در این مورد اتفاق نظر دارند. امیر حسینی هروی خود کتابش به نام «زادالمسافرین» را با این بیت آغاز کرده: «ای برتر از این همه اشارت / هم اول و آخر استعارت»،<sup>۱</sup> و چه بسا که در این بیت به بیت آغازین غزل شماره‌ی ۱۰۵ دیوان عطار اشاره داشته باشد که می‌گوید «سخن عشق جز اشارت نیست / عشق در بند استعارت نیست». این دو بیت در کنار هم دو موضع صوفیان و عارفان درباره‌ی استعاره و تشبیه را نشان می‌دهد. همه در این مورد توافق دارند که فنون ادبی مثل تشبیه و استعاره برای انتقال معنا ضروری هستند. اما برخی مانند هروی و شبستری آن را به مرتبه‌ی یک روش‌شناسی منسجم و محوری فراز می‌کشند و برخی دیگر مانند عطار آن را وسیله‌ای فروپایه می‌دانند که یارای بیان اشارت عشق را ندارد. شاه نعمت‌الله ولی هم در همین جبهه می‌ایستد، وقتی که در غزل ۴۶۱ دیوانش می‌گوید:

گفتم به عباتی در آرم      و صفف رخ او به استعارت  
چون آتش عشق او برافروخت      هم عقل بسوخت هم عبارت

تمایز میان این دو گروه، همان است که میان هواداران و مخالفان اصالت زبان می‌بینیم. برخی از عارفان ایرانی با زبانی که انباشته از شطح است و گاه به زبانزدهای ذن پهلو می‌زند، در پی شکستن قید و بندهای کلامی بوده و کل سپهر زبان را برای صورتبندی معنا بسنده نمی‌دانسته‌اند. از سوی دیگر بدنه‌ی اندیشمندان به نوعی اصالت و مرکزیت برای زبان باور داشته‌اند و معتقد بودند معنا نه تنها در زبان جای می‌گیرد و رمزگذاری می‌شود، که اصولاً از آن سرچشمه می‌گیرد و در آن بستر زاییده می‌شود. شبستری در منظومه‌ی نامدارش به موضع دوم گرویده است و تشبیه و استعاره را ابزارهایی کلیدی برای فهم معنا معرفی کرده است.

روش‌هایی که برای گشودن صدف واژگان و دستیابی به مروارید درون‌شان ضرورت دارد. بنابراین صورت‌بندی مفاهیم با استعاره در تمدن ایرانی شیوه‌ای روش‌مند برای بیان معناست و نباید آن را به ترفندهای ادبی فرو کاست. درست واژگونی آنچه دریدا می‌گفت، اینجا فلسفه نیست که به ادبیات فرو کاسته می‌شود، بلکه رگ و پی تنیده با ادبیات است که توسط زبان فلسفی وامگیری می‌شود و تبلور معنا به شیوه‌هایی خلاقانه و پیچیده و در ضمن رسا و بیانگر را ممکن می‌سازد. این نکته را توشیکیهو ایزوتسو به درستی تشخیص داده، و آن را با ایده‌ی ویتگنشتاین درباره‌ی «دیدن همچون» برابر نهاده است.<sup>۱</sup> شبستری برای توضیح دادن موضع خود درباره‌ی زبان بخشی چهلیم را به «تمثیل در بیان ماهیت صورت و معنی» اختصاص داده است. این فصلی به نسبت طولانی است که با تشبیهی آغاز می‌شود:

شنیدم من که اندر ماه نیسان	صدف بالا رود از قعر عمان
ز شیب قعر بحر آید برافراز	به روی بحر بنشیند دهن باز
بخاری مرتفع گردد ز دریا	فرو بارد به امر حق تعالی
چکد اندر دهانش قطره‌ای چند	شود بسته دهان او به صد بند
رود با قعر دریا با دلی پُر	شود آن قطره‌ی باران یکی دُر
به قعر اندر رود غواص دریا	از آن آرد برون لؤلؤی لالا

این شش بیت به باوری عامیانه اشاره می‌کند که خود در اسطوره‌ای بسیار کهن ریشه دارد. آن باور عامیانه چنین است که مروارید، از چکیدن قطره‌ای از باران به درون صدف پدید می‌آید. این داستان درباره‌ی خاستگاه مروارید چندان تکرار شده که به امری بدیهی و آشنا بدل گشته است. اما به محض آن که قدری دقیقتر به این داستان بنگریم، غیرعادی بودن و غرابتش آشکار می‌شود. چطور ممکن است صدفی که همواره در کف اقیانوس است، و خود همیشه در آب شور غوطه‌ور است، قطره‌ای از آب شیرین باران را که از آسمان می‌چکد در کام بکشد؟ احتمالاً برای پاسخ‌گویی به همین پرسش بوده که این حاشیه‌ی تخیلی‌تر از اصل متن شکل گرفته که در ابتدای بهار صدف‌ها در خلیج پارس و دریای عمان بر سطح دریا شناور می‌شوند و از قطره‌های باران تغذیه می‌کنند.

این داستان اما یکسره غیرعادی و چالش‌برانگیز است. بی‌شک مردمی که در ساحل دریا می‌زیسته‌اند این را دیده و می‌دانسته‌اند که صدف زنده هرگز بر سطح آب شناور نمی‌شود.

احتمالا برخی‌شان این را نیز در می‌یافته‌اند که مروارید از ترشح مینای صدف در اطراف شن و سنگریزه‌های ریز پدید می‌آید. پس این پرسش پیش می‌آید که داستان آب باران و چکیدن‌اش در صدف به ماه نیسان از کجا آمده است.

حدس من آن است که در اینجا با یک اسطوره‌ی بسیار کهن مهرپرستانه سر و کار داشته باشیم. این را می‌دانیم که ایرانیان نخستین مردمی بودند که مروارید را یافتند و برگرفتند و از آن همچون آرایه‌ای گرانبها بهره جستند. نام مروارید در اغلب زبان‌ها از پارسی وامگیری شده و خاستگاه اصلی مروارید هم صدف‌های خلیج پارس بوده‌اند. از این رو پیوندی میان این گوهر کمیاب و این دریا برقرار بوده است.

از سوی دیگر متونی فراوان مثل «سرود پارتی مروارید» را داریم که نشان می‌دهد این گوهر دلالتی عارفانه داشته است. مروارید علامت فرهمندی و برخورداری از نور حقیقت بوده و به همین خاطر عارفان و سالکانی که در پی حق بوده‌اند، به جویندگان مروارید در دریا تشبیه می‌شده‌اند. همچنین این نکته جای توجه دارد که در رمزپردازی سیاست ایرانشهری مروارید نماد فره کیانی و مشروعیت شاهنشاه بوده است. چنان‌که همواره بر گرداگرد تاج شاهان ساسانی حلقه‌ای از مروارید می‌دوخته‌اند و بر حاشیه‌ی سکه‌ها اغلب حلقه‌ی مشابهی از دایره‌های کنار هم را حک می‌کرده‌اند که علامت همین حلقه‌ی مروارید شاهانه بوده است. بر سکه‌های شاهانی مثل خسرو پرویز که بر حرفی قدر قدرت پیروز شده و لقب «فره‌افزون» پیدا می‌کرده‌اند، این حلقه را دو بار کنار هم می‌نشانده‌اند تا بر افزون بودن فرهمندی وی تاکید کنند.

اما چرا مروارید با قدرت سیاسی و فرهمندی پیوند برقرار کرده است؟ حدس من آن است که این ماجرا به رمزپردازی داستان زایش مهر مربوط باشد. در اساطیر ایرانی مهر یا از سنگ زاده می‌شود و یا از آب. این دو روایت قاعدتا از تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ناشی می‌شده است. چون در میان مردمی که در اندرون ایران‌زمین می‌زیسته‌اند خورشید همیشه از پشت کوهها سر بر می‌زده و در میان مردم مرزهای شمالی و جنوبی که ساحل دریاها را می‌دیده‌اند، خورشید بامدادی از دل دریا زاده می‌شده است. بر همین اساس دو روایت موازی درباره‌ی زایش مهر شکل گرفته. یکی زادگاه او را کوهستان می‌داند و چون شفق در تاریکی شب آغاز می‌شود، غاری تاریک در زیر کوه را محل تولدش می‌دانسته‌اند. این روایت همان است که در منطقه‌ی کوهستانی آنتولی و قلمرو کوماگنه رواج داشته و از آنجا به روم انتقال یافته و شالوده‌ی میتراپرستی رومی قرار گرفته است. همین روایت در مهریشت هم هست. در آنجا که می‌بینیم مهر به همراه هشت یاورش بامدادان بر فراز البرز کوه می‌ایستد و سرزمین‌های آریایی را تماشا می‌کند.

از سوی دیگر روایت زایش مهر از آب هم بسیار رایج بوده و پیوند میان مهر و آنهیتا را برقرار می‌کرده است. این همان پیوندی است که در کیش مسیحیت به تصویر مریم باکره و



عیسی مسیح منتهی می‌شود. آناهیتا در اوستایی به معنای «پاک و بی‌آلایش» است که در روایت آرامی-یونانی‌اش به بتول و باکره دگردیسی یافته است. عیسی مسیح هم که در شب پیدا زاده می‌شود و مانند خورشید باختری ایزدی شهید شونده است، فرزند اوست.

احتمالا از ترکیب دو اسطوره‌ی زایش مهر بوده که داستانی درباره‌ی مروارید پدید آمده است. مروارید درست واژگونه‌ی داستان زایش مهر از کوه را نشان می‌دهد. همچنان که مهر با پیکر انسانی و بدنی گوشت‌دار در غاری تاریک از سنگ پدید می‌آید، مروارید سنگ‌سان هم در تنگنا و ظلمت صدف از گوشت نرم‌تنی زاییده می‌شود. مروارید درخشان و سپید و روشن از دل صدفی تیره و زمخت بیرون می‌آید، و از ظلمت اعماق دریا بیرون کشیده می‌شود تا بر تاج شاهنشاه در آفتاب جلوه بفروشد. این به استعاره‌ای از روح انسانی شبیه است که از ظلمت دنیای مادی به روشنایی ملکوت برکشیده می‌شود و همنشین خداوند می‌گردد. از سوی دیگر کنش غواصانی که مروارید صید می‌کنند، به کردار پهلوانان عارف باستانی شبیه است. صیاد مرواریدی که نفس را حبس می‌کند و در اعماق تاریک دریا فرو می‌رود تا گوهری گرانبها بیابد، به جمشید شباهت دارد که در جهان زیرین به دنبال جام جم می‌گشت، یا صوفی‌ای که به تمرین حبس نفس مشغول است. در این زمینه، داستان آب باران و صدف کاملاً معنادار می‌شود. اگر آناهیتا -یعنی ایزدبانوی باران و آب‌های پاکیزه- مادر مهر باشد و مروارید را نمادی از مهر بدانیم، صدفی که پرورانده‌ی آن است، باید به شکلی از ناهید باردار شود. داستانی که شبستری به آن اشاره می‌کند از این نظر جالب است که در آن گویا آناهیتا جنسیتی دوگانه پیدا کرده باشد. او همچنان نماینده‌ی باروری و آب‌های پاک است، اما خصلتی نرینه نیز پیدا می‌کند. چون قطره‌ی بارانی که از او فرو می‌بارد است که مانند پشتاب در حفره‌ی صدف می‌چکد و او را بارور می‌کند. به همان ترتیبی که فرض می‌شد آب‌های پاک بر فراز قلعه‌ی دائیتی سنگ‌های کوه را بارور می‌کنند و در غاری در دل‌شان مهر زاده می‌شود. این خوانش به ویژه با این نکته تایید می‌شود که زمان باردار شدن صدفها از باران، نیسان یعنی به هنگام نوروز است. یعنی زمانی که با برابر شدن روز و شب، چیرگی مهر بر ظلمت و سرما آغاز می‌شود

قطره‌ی پاک باران که از آب شیرین است در برابر دریای انباشته از آب شور که صدف را احاطه کرده نیز ارزشی نمادین دارد. صدف به عارفی شبیه است که اگر قطره‌ای از پاک‌ی و پارسایی را در دل خود حفظ کند، مروارید تقدس را در اندرون خود خواهد پرورد. در اینجا بر خلاف آن استعاره‌ی مشهور، عارف قطره‌ی باران نیست که در دریا فرو بریزد و منحل گردد. بلکه قرار است قطره‌ی پاک هویت مستقل خود را حفظ کند و در اعماق دریای عظیم شور همچنان شیرین و پاکیزه باقی بماند. به این شکل اگر رمزپردازی پیوستن رود به اقیانوس و قطره به دریا را همتای فنای فی‌الله بدانیم، نماد باران و مروارید به بقای فی‌الله می‌ماند.

تن تو ساحل و هستی چو دریاست	بخارش فیض و باران علم اسماست
خرد غواص آن بحر عظیم است	که او را صد جواهر در گلیم است
دل آمد علم را مانند یک ظرف	صدف با علم دل صوت است با حرف
نفس گردد روان چون برق لامع	رسد زاو حرفها با گوش سامع

شبستری در ادامه‌ی بحث خود در چهار بیت تشبیهی که در ساحت هستی‌شناسی کرده بود را به اقلیم انسانی تعمیم می‌دهد. در این بیت‌ها همان تصویر را می‌بینیم که بر انسان فرا افکنده شده است و این دور از انتظار هم نیست. چون نفس ناطقه که (در نگرش اصالت زبان) نیروی برانگیزاننده‌ی یا (در نگرش مغانه) آفریننده‌ی زبان است، در انسان تمرکز یافته و شاخص بنیادینی است که آدمیان را از سایر جانوران متمایز می‌سازد.

این بار به جای مفهوم زبان، می‌گوید «تن تو» یعنی «من» تشخیص یافته است که ساحل است، و اشاره به همین نفس ناطقه است. این ساحل از سرمایه‌ای برخوردار است که از دریا بر می‌خیزد. خواه از سطح آن، که بخاری است و ابری از جنس فیض و علم اسماء، و خواه از عمق که مرواریدی است از جنس فرهمندی و وصل. باز در اینجا هم می‌بینیم که لفافی که مانند صدف مروارید معنا را در خود فرو پوشانده، از جنس اصوات و حروف است و از همان خشت‌های برسازنده‌ی زبان تشکیل یافته است. آن آوندی که این دانش در آن جای می‌گیرد، «دل» است و آن با روح و روان به این شکل پیوند برقرار می‌کند که نَفَس (یعنی دمش بادی که صدا و گفتار را بر می‌سازد) در آن منعکس می‌شود و معنا را از آن دریافت می‌کند. این دمش و نفسی که صدای گفتار از آن تشکیل یافته، در ضمن به مفهوم روح یعنی باد نزدیک است و این‌ها همه از برداشتی بسیار کهن ناشی شده‌اند که جان زندگان را از جنس باد می‌دانسته و ایزد وای (باد) را بر آن حاکم می‌پنداشته است. در این معنا آن بارقه‌ی شهودی که مثل آذرخشی در زبان می‌درخشد و شناسایی را ممکن می‌کند، در بستر این آسمان پر باد جای می‌گیرد.

شبستری پس از چیدن این زمینه و تصویر کردن جایگاه زبان در دو سطح هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه، به پیشنهادهای عملیاتی‌اش می‌رسد. یعنی می‌گوید که چطور باید زبان، این پیوندگاه معنا و روان و هستی را به کار گرفت:

صدف بشکن برون کن دَرّ شهوار	بیفکن پوست، مغزِ نغز بردار
لغت با اشتقاق و نحو با صرف	همی‌گردد همه پیرامن حرف
هر آن کاو جمله عمر خود در این کرد	به هرزه صرف عمر نازنین کرد

ز جوزش قشر سبز افتاد در دست      نیابد مغز هر کوا پوست نشکست  
 بلی بی پوست ناپخته است هر مغز      ز علم ظاهر آمد علم دین نغز

راه در یک کلام، درشکافتن ظاهر سخن و دست یافتن به باطن است. ظاهر یا پوسته چنان که گفتیم خود کلام است و باطن معنایی است که در آن نهان شده است. شبستری از سویی می‌گوید بدون شکستن پوست گردوی خرد، دستیابی به مغز آن ممکن نیست، و از سوی دیگر اشاره می‌کند که این پوسته کارکردی دارد و باید به جای خود باشد تا مغز در اندرونش ببالد و پخته شود و مثل میوه‌ای برسد. با این همه روشن است که تاکید او بر شکستن پوسته و وا نهادن‌اش به سود برگرفتن مغز است. در چهار بیت نخست در عمل به اهل ظاهر حمله می‌کند و آنان که می‌کوشند با روش‌های زبان‌شناسانه و یادگیری صرف و نحو عربی و تدقیق آیات و احادیث به حقیقت برسند را ریشخند می‌کند. تنها در بیت آخر است که پوسته‌ی زبانی را هم سودمند می‌داند. اما باز آن را با برچسب «علم ظاهر» از «علم دین» جدا می‌کند و اولی را زمینه‌ساز و یاریگر دومی می‌داند و نه بیشتر.

ز من جان برادر پند بنیوش      به جان و دل برو در علم دین کوش  
 که عالم در دو عالم سروری یافت      اگر کهتر بُد از وی مهتری یافت

آنچه انسان را به مرتبه‌ای والا می‌رساند همان علم دین و دستیابی به مغز است و نه ماندن در ظاهر. از این رو گذار از کهتری به مهتری و دستیابی به سروری در گیتی و مینو را باید در این پوسته‌شکنی جست و یافت.

پس از این بیت‌ها، شبستری به مرتبه‌ای دیگر از تحلیل گذر می‌کند و دوقطبی ظاهر و باطن یا پوسته و مغز را که در سطحی زبانی و نشانه‌شناسانه موضوع بحث‌اش بود، به حیطه‌ای روانشناسانه منتقل می‌کند. به همان ترتیبی که در ابتدای این بخش سخن را با تشبیهی هستی‌شناسانه آغاز کرده بود و بعد آن را به اندرون آدمی تعمیم داده بود، حالا هم اندرزی که درباره‌ی دستیابی به علم دین و گذر از علم ظاهر داشت را به اندرون سالک بسط می‌دهد و دو مفهوم قال و حال را با هم مقابل می‌نهد.

عمل کان از سر احوال باشد      بسی بهتر ز علم قال باشد  
 ولی کاری که از آب و گل آید      نه چون علم است کان کار از دل آید  
 میان جسم و جان بنگر چه فرق است      که این را غرب گیری آن چو شرق است  
 از اینجا باز دان احوال و اعمال      به نسبت با علوم قال با حال

شبستری نخست جم بنیادین و مهم حال و قال را تعریف می‌کند. می‌گوید کردارها یا از حال برمی‌خیزند و یا از قال، و این دو به ترتیب عبارتند از حالت شهودی و درونی بیان‌ناپذیر در خلوت فردی، در برابر وضعیت خودآگاه و زبان‌مدار و بیان‌شدنی‌ای که در جلوت و حضور دیگری صورتبندی می‌شوند. این دو را در دیدگاه زُرّوان می‌توان با دو مسیر پردازشی عاطفی-هیجانی و عقلانی-منطقی برابر شمرد و به این ترتیب به لحاظ شناختی آن‌ها را با آشکارگی و بازنمایی مترادف گرفت.

می‌گوید در این دوقطبی، کردارهای برآمده از حال بهتر از قال هستند. این دو به جان در برابر تن می‌مانند که یکی‌شان مانند باختر نقطه‌ی افول خورشید معناست و سیطره‌ی تاریکی عالم تعیین، و دیگری مثل شرق به لحظه‌ی طلوع خورشید شناسایی و شهود شباهت دارد. بر همین مبنا و با بازگشت به تشبیهی که درباره‌ی صدف - مروارید و گردو-مغز کرده بود، می‌گویند حال و قال هم به باطن و ظاهر شبیه هستند و این با دوقطبی جان و تن که آورده بود نیز همخوانی دارد.

در این حالت آنچه راه را بر حال می‌بندد و وقفه در قال را باعث می‌شود، همان است که استقرار در ظاهر و ناکامی در لمس باطن را موجب می‌شود، و آن پایبندی به ماده و تن است و همت نکردن برای دریافتن جان و افق‌والای مینویی. این را هم باید در نظر داشت که ابن عربی معتقد بود افراد مقدس و دوستان خداوند (اولیاءالله) سه «طور» را از پیامبران به ارث می‌برند. یکی معرفت است که جنبه‌ی شناختی دارد، دیگری اعمال است که نظام اخلاقی و کردارهای برآمده از آن را در بر می‌گیرد و سومی احوال است که به عوالم درونی و حس و حال فرد باز می‌گردد و شیوه‌ی تجربه‌اش از امر قدسی را نشان می‌دهد. به این ترتیب جفت کردن جم احوال/اعمال و حال/قال در بیت آخر معنادار است. چون قال با معرفت هم‌تاست و اعمال با کردارها، و این هردو را در مقابل احوال/حال قرار داده است.

نه علم است آنکه دارد میل دنیوی	که صورت دارد اما نیست معنی
نگردد علم هرگز جمع با آز	مَلِک خواهی؟ سگ از خود دور انداز
علوم دین ز اخلاق فرشته است	نباشد در دلی کاو سگ سرشت است
حدیث مصطفی آخر همین است	نکو بشنو که البته چنین است
درون خانه‌ای چون هست صورت	فرشته ناید اندر وی ضرورت

شبستری به شکل جالبی در اینجا عامل اصلی برای آن وقفه‌ی سرنوشت‌ساز را «آز» می‌داند و این به دقت با نگرش مغانه سازگاری دارد. در گاهان برای نخستین بار همه‌ی خدایان باستانی نفی شدند و دروغین پنداشته شدند. در همان جا برای اولین بار نوعی رده‌بندی از این دیوها

پیشنهاد شد که به کلی با خاندان‌های ایزدان باستانی تفاوت داشت. در متون اوستایی همین روند گسترش یافت و علم دیوشناسی‌ای پدید آمد که شرط شکل‌گیری‌اش پذیرش پیش‌داشتهای اندیشه‌ی زرتشتی (تمایز خیر و شر، نبرد اهورامزدا و اهریمن، جدایی ساحت گیتی و مینو، هم‌سرشتی انسان و خدا-شیطان) بود.

در این دانش دیوشناسی ایرانی آنچه مهم است آن که بر خلاف ادیانی مثل بودایی و مسیحی و مانوی و یهودی، دیوها در بافتی مغانه همچون حالات درونی ذهن انسان صورتبندی و توصیف می‌شدند. یعنی دیوها موجوداتی هیولوار و عینی همچون خدایان باستانی نبودند که در جهان بیرون مقیم باشند.

بلکه نیروهایی در درون ذهن بودند و تنها در ساحت مینویی حضور داشتند. به همین خاطر دیوهای زرتشتی در اصل حالت‌های روانی بیمارگونه و زیانکارانه بودند و با همین نامها هم شناسایی می‌شدند.

خشم، بدگمانی و بدخواهی (اکومن)، غرور و خیره‌سری (ترومئیتی)، آز، حسد، تنبلی (بوشاسپ)، شهوترانی (وزن)، دروغگویی و حتا بیماری و رنج برخاسته از تن (استویهداد) همگی دیوهای مشهور زرتشتی هستند که سراسر تاریخ دیوشناسی در تاریخ ادیان ایرانی را تعیین می‌کنند. تنها در ایران‌زمین است که بدنه‌ی ادیان دیوها را همچون بیماری‌های روانی تعریف می‌کنند. هرچند در دین‌های دیرآیندتر نوعی بازگشت عامیانه به تصویرهای باستانی ایزد-دیوها همچون هیولاهایی گیتیانه و مادی نیز به چشم می‌خورد.

در این زمینه‌ی مغانه این پرسش همواره مطرح بوده که نیرومندترین و مهم‌ترین دیو، یعنی خطرناکترین کژکارکرد روانی کدام است؟ در گاهان و بخش مهمی از منابع اوستایی کهن به روشنی می‌بینیم که دروغ بدترین و نیرومندترین دیو است و به همین خاطر از اهورامزدا تا مهر و از زرتشت تا پهلوانان اشون، دیوستیزی را مهم‌ترین کنش جنگاورانه‌ی نیروهای اهورایی می‌دانند. در منابع اوستایی دیرآیندتر می‌بینیم که بدخواهی و نفرت یعنی «اکومن» است که خطرناکترین دیو شمرده می‌شود و او مقابل بهمن قرار می‌گیرد که بلندپایه‌ترین امشاسپند است. احتمالاً در دوران هخامنشی هم چنین دیدگاهی غلبه داشته است و به همین خاطر نمودهای دروغ و بدی در کتیبه‌های پارسی باستان با ستیزه‌جویی و نفرت و کینه‌توزی پیوند برقرار می‌کند.

با این حال چرخش‌های دیگری هم در این زمینه رخ داده و به ویژه در عصر ساسانی می‌بینیم که گرایش به سمت خطرناک شمردن آزمندی نمایان می‌شود. طوری که در بندهش و متون پهلوی زرتشتی دیو آز است که از همه نیرومندتر است و این احتمالاً از سویی با هجوم‌های غارتگران آزمندی مثل رومیان و عربها و ترکها به قلمرو ایران پیوند می‌خورده و از

سوی دیگر واکنشی بوده به جریان‌های اجتماعی درون‌زادی مثل جنبش مزدکیان و تندروی‌های ایشان در قلمرو اقتصاد. در روایت‌های آخرالزمانی دوران ساسانی این دیو آزار است که نیرومندترین سپاهید اهریمن است و در پایان زمان همه چیز از جمله دیوهای دیگر را فرو می‌بلعد.

در منابع صوفیه چندین نگرش متفاوت درباره‌ی خطرناکترین دیو و زیانبارترین عنصر نفسانی داریم. اغلب نفس‌پرستی را هدف گرفته‌اند که ترکیبی است از پایبندی به خود دروغین و غرور-خیره‌سری (دروغ و ترومیتی)، اما به همین شدت به کینه و خشم نیز اشاره شده است. در این میان آرزو هم همواره مورد توجه بوده و شبستری از کسانی است که این دیو را خطرناکتر از باقی می‌داند. در حدی که نماد «سگ» که اغلب برای اشاره به نفس‌پرستی و دنیا دوستی مورد استفاده قرار می‌گیرد را در این بیت‌ها با آرزوی می‌گیرد. ناگفته نماند که سگ در نگرش مغانه جانوری مقدس بوده و مانند گاو نماد پیوند دنیای جانوری و انسانی و نقطه‌ی اتصال طبیعت و تمدن قلمداد می‌شده است. و این با توجه به نقش اجتماعی مهم سگ و دیرینگی اهلی شدن‌اش طبیعی و منطقی هم جلوه می‌کند. آنچه بسیار شگفت است، آن است که در اسلام سگ نجس پنداشته شده است.

پیشتر در مقاله‌ای شرح داده‌ام که این باور عجیب از واکنش پیامبر اسلام و مسلمانان آغازین در برخورد با پارسیان زرتشتی ناشی شده است. این نخستین برخوردها در سال دوازدهم و سیزدهم هجری در بافتی سیاسی رخ داد و به صدور حکم‌هایی نمادین و ظاهری منتهی شد که رمزگان مقدس و هنجارین جامعه‌ی زرتشتی آن روزگار را واژگونه می‌ساخت. یکی از این احکام تراشیدن سبیل و گذاشتن ریش بود و دیگری نجس شمردن سگ. به این ترتیب شبستری در اینجا باوری کهن و مغانه یعنی خطرناک بودن آرزو را با نمادپردازی‌ای اسلامی همراه کرده که وارونه‌ی تقدیس جانوران سودمند در نگرش مغانه است. در این بافت است که «سگ سرشت» را همچون ناسزا به کار می‌برد و آن را در مقابل فرشته قرار می‌دهد. در حالی که سرشت سگ در متون ایرانی کهن - از وندیداد تا دینکرد- با پارسایی و وفاداری و مهربانی پیوند خورده است.

این هم جالب است که شبستری انگار خود بر بافتار سخن خویش آگاه بوده است. چون ناگهان در اینجا به قلمرو حدیث پناه می‌برد و از پنج بیتی که در این مورد می‌گوید، دو بیت‌اش بازگو کردن حدیثی از پیامبر اسلام است. آن هم این که «لا تدخل الملائکه بیتا فیه کلب او تصاویر» که آن را مجلسی و ابن طاووس نقل کرده‌اند<sup>۱</sup> یعنی «فرشتگان در خانه‌ای که در آن سگ یا نگاره (ی بتان) باشد وارد نمی‌شوند».

بـرو بـزدای روی تخته‌ی دل      که تا سازد مَلک پیش تو منزل  
از او تحصیل کن علم وراثت      ز بهر آخرت می‌کن حراثت  
تاب حق بخوان از نفس و آفاق      مزین شو به اصل جمله اخلاق

این هم جای توجه دارد که زبان شبستری پس از این گفتار درباره‌ی سگ و آژ، تیزی و بلاغت خود را از دست می‌دهد. بخش چهلم با این سه بیت پایان می‌یابد که هم از نظر زیبایی شعری و هم محتوای معنایی از نقاط افول کل منظومه هستند.





## گفتار بیستم: بیکربندی اخلاق

چنان که دیدیم بخش چهلیم با قدری آشفتگی هنگام تأمل درباره‌ی اخلاق خاتمه یافت. تأملی که از سویی نماد سگ را از نفس بر گرفته و به آرزوی مربوط می‌ساخت، و از سوی دیگر آزمندی را مهمترین ردیله‌ی اخلاقی قلمداد می‌کرد. شبستری احتمالاً به اغتشاش معنا در این بیت‌ها آگاه بوده است. چون بخش چهل و یکم منظمه‌ی خود را به شرحی منسجم و اندیشیده درباره‌ی «قاعده در بیان اقسام فضیلت» اختصاص داده است.

اصول خُلُق نیک آمد عدالت	پس از وی حکمت و عفت شجاعت
حکیمی راست گفتار است و کردار	کسی کو متصف گردد بدین چار
به حکمت باشدش جان و دل آگه	نه گریز باشد و نه نیز ابله
به عفت شهوت خود کرده مستور	شره همچون خمود از وی شده دور
شجاع و صافی از ذلّ و تکبر	مبِرا ذاتش از جبن و تهور
عدالت چون شعار ذات او شد	ندارد ظلم از آن خلقش نکو شد

شبستری به اخلاق در چارچوبی نظری می‌اندیشد که یکسره مغانه است و تبارنامه‌اش را می‌توان تا متن گاهان و دو هزار سال پیشتر عقب برد. در میانه‌ی این دوران طولانی وامگیری‌هایی فراوان از این دستگاه اخلاقی در گوشه و کنار انجام پذیرفته که یکی از آن‌ها برداشت ارسطویی است. خاورشناسان و محققان فرنگی چون بیشتر با ارسطو آشنایی داشته‌اند، هنگام خواندن متون ایرانی اغلب آن را ارسطویی دانسته‌اند و این با تبلیغات و رندی‌های برخی از نویسندگان قدیمی ترکیب شده، که برای مصون ماندن از تیر تکفیر متعصبان گفتارهای خود را به حکمای قدیمی یونانی از جمله ارسطو منسوب می‌کرده‌اند. در حالی که سخن‌شان اغلب ارتباطی با ارسطو ندارد و از سوی دیگر در بطن بافت جریانی فکری پدید آمده که ارسطو شاخه‌ای حاشیه‌ای و بیرونی از آن محسوب می‌شود.

شبستری بر همین مبنا چهار ویژگی را مبنای اخلاق نیکو می‌داند. این‌ها عبارتند از دادگری، خرد، خویشنداری و دلیری. این چهار ویژگی با همین برجستگی برای نخستین بار در یشت‌های قدیم به ویژه در مهریشت و آبان یشت ظاهر می‌شوند و به همین خاطر تبارنامه‌ای پیشازرتشتی دارند. با این حال معنایشان در ابتدای کار خام و ساده است. مثلاً دادگری به معنای حفظ و رعایت عهد و پیمان است و خرد بیشتر در معنای شناسایی درست و تشخیص صحیح در موقعیتهایی زمینی (مثل تشخیص دشمن از دوردست‌ها) صورتبندی شده است. به عبارتی این مفاهیم در یشت‌های قدیم و تا حدودی در منابع کهن هندو همچون صفاتی پسندیده در بستری پیشاخلاقی مطرح می‌شوند.

در گاهان زرتشت است که این چهار صفت به شکلی منظم بازتعریف می‌شوند و در یک شالوده‌ی اخلاقی واقعی با هم ترکیب می‌شوند. چارچوب زرتشتی به نبردی میان نیروهای خیر و شر باور داشت که «من»ها می‌بایست با انتخابی شخصی و خودمختار در آن به جبهه‌ی نیکی بپیوندند و با بدی بستیزند و این به معنای بازتعریف کردن دلیری و جدا ساختن‌اش از خشم و خشونت بود.

از آن سو تشخیص مرز خیر و شر وابسته بود به شناسایی قانون عقلانی حاکم بر طبیعت (اشه) و این با نیرویی نفسانی به نام خرد ممکن می‌شد. بنابراین حقیقت در قالب سازگاری با اشه بازتعریف شد و با خرد پیوند خورد که در ضمن کهنترین واژه به معنای «فلسفه، حکمت» و «فلسفه‌ورزی» هم بود. رعایت قواعد خردمندان و محترم شمردن حد و مرزهای برخاسته از اشه به شکلی از کردار منتهی می‌شد که از سویی خویشندارانه بود (عفت) و از سوی دیگر - فراتر از پایبندی ساده به پیمان‌های بینافردی - قاعده‌ی هستی‌شناسانه‌ای برای آبادان‌سازی هستی و بالنده کردن دیگری را نیز محترم می‌شمرد، و این دادگری بود.

در چارچوب فلسفه‌ی زرتشتی بود که پیش‌فرض جدایی کامل نیکی و بدی در ساحت مینویی و استقرار قانون طبیعی عقلانی (اشه) در گیتی، پیکربندی کردارهای اخلاقی را ممکن می‌ساخت و این‌ها همه بر محور همان اشه سازمان می‌یافت. به همین کهن‌ترین کلمه‌ی کل تمدنها برای اشاره به اخلاق، اَشَوَتی است و انسان پارسا و پایبند به خرد در قدیمی‌ترین صورتبندی تاریخی‌اش، در زبان اوستایی «اشون» خوانده شده است.

صفات چهارگانه‌ی یاد شده در زمان پیدایش دولت هخامنشی بیش از هفتصد سال قدمت داشتند. به همین خاطر طبیعی است که طی این مدت به پختگی و بلوغی دست یافته باشند و بتوانند شالوده‌ی نظریه‌ای عام درباره‌ی سیاست قرار بگیرند. در عمل هم چنین شد و سیاست ایران‌شهری بر مبنای فرهنگندی و مشروعیت مینویی شاهنشاهی استوار شده که این چهار ویژگی را داشته باشد. به همین خاطر است که داریوش بزرگ بر نبشته‌ی نقش رستم که در

واقع وصیت‌نامه‌اش است، خود را با دادگری، خویشتنداری، خردمندی و دلیری‌اش بازمی‌شناساند و شاهان بعدی پارسی نیز همین سرمشق را تکرار می‌کنند.

با توجه به این تاریخ دیرپا و انعکاس برجسته و مهم این کلیدواژه‌ها و مفاهیم در متون سیاسی بزرگترین دولت کروی زمین است، که می‌توان دریافت ارسطویی پنداشتن این سخنان تا چه اندازه پرت و دور از واقع است.

ارسطو یکی از اندیشمندان بزرگ و برجسته‌ای بوده که در حاشیه‌ی دولت هخامنشی، حدود یک هزاره پس از زرتشت درباره‌ی این مفاهیم مطالبی نوشته و سخنانش وامگیری سطحی و آشفته‌ایست از آنچه دو قرن پیش از او در اسناد پارسی باستان با دقت و انسجام صورتبندی شده است. دانستن تاریخ مفاهیم راه را بر ساده‌اندیشی و جعل تبارنامه‌ها می‌بندد. خواه این تحریف‌ها نوپا و مدرن باشند و خواه تکرار جعل‌هایی قدیمی باشند که قرن‌ها پیش با دلایل سیاسی متفاوتی انجام پذیرفته‌اند. یکی دیگر از ارکان اخلاق که یکسره زرتشتی و مغانه است و باز به ارسطو منسوب شده، تاکید بر میانه‌روی است و پرهیز از افراط و تفریط. این نیز زیربنایی زرتشتی دارد و فراوان در متون کهن اوستایی و پارسی باستان مورد تاکید بوده است. صد البته که ارسطو نیز در این میان اشاره‌هایی بدان دارد. اما او در این زمینه نه آغازگر و مبدع بوده و نه صورتبندی‌اش دقیقتر یا روشنتر از دیگران است.

شبستری پس از دو بیت آغازین بخش ۴۲ که چهار فصیلت اخلاقی را نام می‌برد، هریک را به صورت میانه‌روی در بین دو جفت متضاد معنایی تعریف می‌کند. حکمت چیزی است بین زرنگی رندانه و ساده‌لوحی، عفت بین سردمزاجی و شهوت‌پرستی قرار می‌گیرد، شجاعت در میانه‌ی ترسو بودن و بی‌باکی افراطی جای دارد و عدالت به معنای جلوگیری از ظلم، یعنی زیاد و کم کردن امر دادگرانه است. شبستری در بیت‌های بعدی تصویرهایی رنگین‌تر از میانه‌روی به دست می‌دهد:

همه اخلاق نیکو در میانه است	که از افراط و تفریطش کرانه است
میانه چون صراط مستقیم است	ز هر دو جانبش قعر جحیم است
به باریکی و تیزی موی و شمشیر	نه روی گشتن و بودن بر او دیر

این تصویر به درستی رعایت اخلاق و میانه‌روی در صفات را با گذر از روی پل صراط (یا چینوت پهلوی) مربوط می‌سازد. باز این برداشتی زرتشتی است که آزمون نهایی اخلاق، نوعی وِر داغ یعنی گذشتن از روی پلی سنگی است که بر دریایی از آهن مذاب کشیده شده است. این «راه» (به اوستایی پیثو، به لاتین strata و در شکل معرب شده‌اش: صراط) همان دین است که معنای اصلی‌اش راه است و معنای دقیق مغانه‌اش وجدان شخصی و قدرت تشخیص اخلاقی

در «هن». این راه باریک است و نااستوار، چرا که لغزیدن به افراط و تفریط آسان است و پیمودن مسیر بر میانه‌ی این دو به هوشیاری فراوان نیاز دارد. این تصویر هم یکسره ایرانی است و یکی از فراوان گفتمان‌های ایرانی مشابهی است که اصولاً به متون ارسطویی و سنت یونانی به این شکل در پیوند با اخلاق وارد نشده است.

یکی از نشانه‌های ایرانی بودن این گفتمان، اهمیتی است که دادگری در این میان دارد. دادگری در میان چهار صفت اخلاقی پسندیده، از همه سیاسی‌تر است و شاهنشاه اصولاً بر اساس دادگر بودن یا نبودن‌اش صاحب فره‌مندی یا محروم از آن دانسته می‌شود. عدالت در این مبنا بند نافی است که صفتهای اخلاقی را با قانون حاکم بر طبیعت - که وجودی است و نه اخلاقی - مربوط می‌سازد. در ادامه‌ی این بخش هم چنین تصویری از دادگری را باز می‌یابیم.

عدالت چون یکی دارد ز اعداد	همی هفت آمد این اعداد زاعداد
به زیر هر عدد سیرّی نهفت است	از آن درهای دوزخ نیز هفت است
چنان کز ظلم شد دوزخ مهیا	بهشت آمد همیشه عدل را جا
جزای عدل، نور و رحمت آمد	سزای ظلم، لعن و ظلمت آمد
ظهور نیکویی در اعتدال است	عدالت جسم را اقصی کمال است

شبستری در اینجا در چارچوبی عددشناسانه مفهوم لاهوتی دادگری را تصویر می‌کند، و این بسیار از ابن عربی و رویکرد رمزپردازانه‌اش تاثیر پذیرفته است. عدالت بر اساس تنظیم نقطه‌ی بهینه در میانه‌ی دو ضد تعریف می‌شود. از این رو شرط امکان‌ش آن است که دو چیز ضد پیشاپیش وجود داشته باشند. در نگرش زرتشتی این دو ضد نیکی و بدی یا آفریده‌های اهورایی و اهریمنی بوده‌اند و دادگری به معنای برگزیدن یکی و طرد دیگری بوده است. در نگرش مغانی دیرآیندتر که بیشتر با مفاهیم مهرپرستانه عجین شده بود، دادگری مانند نقش میانجیگرانه‌ی مهر به ایستادن در میانه‌ی دو چیز هستومند وابسته است. این را باید در نظر داشت که جم‌ها (جفت‌های متضاد معنایی) در نگرش زرتشتی به شکلی رادیکال بر اساس وجود و عدم تعریف می‌شدند. یعنی یکی برخوردار و دیگری محروم از وجود قلمداد می‌شد. به همین خاطر خدایان باستانی دروغ قلمداد می‌شدند، چون فرض بر این بود که اصولاً خارج از نظام زبان و اعتقادات مردم وجود ندارند و از جنس عدم هستند. این دستگاه نظری انتزاعی ابداع زرتشت بود و تا حدودی از بستر جنگجویانه و ستیزه‌گرانه‌ی کیش وای (خدای باد) مشتق شده بود.

در مقابل نگرش باستانی مهرآیینی را داریم که در مهریشت تبلور یافته است. در این زمینه جفت‌های متضاد به خاطر تضاد در ماهیت وجودی‌شان از هم جدا نمی‌شوند. بلکه دو هستند‌اند که به خاطر پیمانی که با هم دارند تعریف می‌شوند. دروغ در این بافتار به معنای

رعایت پیمان یا شکستن آن است. یعنی بر خلاف دیدگاه گاهانی که جفت‌های متضاد اصلی را هستی‌شناسانه و بر مبنای دوقطبی هست-نیست تعریف می‌کرد، در دیدگاه مهرپرستانه با دوقطبی دیگری سر و کار داریم که وجودی نیست و بر مبنای پیوند و ارتباط دو چیز موجود تعریف می‌شود. دروغ در این قالب به معنای پیمان‌شکنی، یعنی نقض یک رابطه و قانون است، نه لغو ماهیت وجودی و عدم شدن.

بر مبنای این دو دیدگاه که تفاوتی بنیادین با هم دارند، دو شاخه‌ی متفاوت از تعریف دادگری در ایران شکل گرفته است. هردوی این‌ها زیربنایی زرتشتی دارند. چون زرتشت در گاهان موفق شد عناصر ارتباطی مهرآیینان را با مفاهیم جنگاورانه‌ی پرستندگان وای با هم ترکیب کند و دستگاه فلسفی عظیم خود را بر این مبنا ایجاد کرد. با این حال در سراسر تاریخ تحول دین زرتشتی دو جبهه‌ی مهرگرا و وای‌گرا وجود داشته‌اند که بیشتر بر ستیزه‌ی کیهانی هستی‌شناسانه یا مهر بنیادین ارتباطی تاکید می‌کرده‌اند. به تعبیری می‌توان دین زرتشتی راست‌کیش و ادامه‌اش در قالب اسلام رسمی را نمود گرایش اول دانست. همچنان‌که نگرش‌های عرفانی و اسماعیلی و شیعی و صوفیانه تا حدودی دنباله‌ی دومی هستند.

شبستری در این بیت‌ها در قالبی مهرآیین به دادگری می‌نگرد. یعنی از دید او دادگری ستیزه با ستم برای نابود کردن‌اش نیست. بلکه حفظ وضعیتی بینابینی است که پیوند درست میان چیزها در آن برقرار بماند. اشاره‌اش به عدد هفت در اینجا معنادار است. چون این نشانه‌ی عددی از کیش مهرپرستی ایران شرقی برخاسته و احتمالاً خاستگاهی پیشازرتشتی دارد. زرتشت تا حدودی در برابر عدد هفت بود که در گاهان عدد هشت را مهم شمرد و نیروهای نفسانی انسان و ویژگی‌های متمایز کننده‌ی سپند مینو و انگره مینو را در هشت عنوان جمع‌بندی کرد.

بعدتر شاگردانش در هفت هات تاثیرپذیری خود را از عدد هفت نشان دادند. چنان‌که در یشت‌های قدیم مهری (مثل مهریشت، آبان یشت، فروردین یشت) همچنان سیطره‌ی عدد هفت را می‌بینیم. رویکرد کلاسیک زرتشتی در همین حدود زمانی و در متن یسنه‌ها عدد پنج را مهم شمرد و آن را در مقابل هفت برافراشت و این در دین مانوی و حکمت اسلامی تداوم یافت. به همان شکلی که تقدس هفت در اخترشناسی و کیمیا و علوم خفیه استیلای خود را حفظ کرد. اشاره‌ی شبستری به نقش اساطیری عدد هفت در کنار تصویر مهری‌اش از دادگری معنادار است. او هم عدالت را شالوده‌ی صفت‌های اخلاقی دیگر می‌داند، و هم آن را با میانجیگری بین هفت جفت متضاد معنایی برابر می‌گیرد. جفتهایی که اگر تعادل میان‌شان رعایت شود به بهشت منتهی می‌شوند و اگر نشوند به دوزخ راه می‌سپارند، و از این رو هم نمودی از پل صراط هستند و هم دروازه‌های هفتگانه‌ی فردوس و جهنم را برمی‌سازند.

ز اجزا دور گردد فعل و تمییز	مُرکب چون شود مانند یک چیز
میان این و آن پیوند گردد	بسیط الذات را مانند گردد
که روح از وصف جسمیت مبراست	نه پیوندی که از ترکیب اجزاست
رسد از حق بدو روح اضافی	چو آب و گل شود یکباره صافی
در او گیرد فروغ عالم جان	چو یابد تسویت اجزای ارکان
چو خورشید و زمین آمد به تمثیل	شعاع جان سوی تن وقت تعدیل

رشته‌ی سخن در بیت‌های پیشین با اشاره به اهمیت عدد هفت به سمت اخترشناسی کهن گراییده بود، و شبستری سخن را در همان امتداد و با همان زاویه پیش می‌برد. او از وحدت اجزاء در قالب یک کل می‌گوید، و این که وقتی عناصری در یک مجموعه چندان با هم ترکیب شوند که کلیتی یکپارچه را بسازند، دیگر ویژگی‌های فردی پیشین خود را از دست می‌دهند. مضمون کلی این سخن همان است که امروز هم‌افزایی نامیده می‌شود و آن کلیت یکپارچه نیز کمابیش مترادف است با «سیستم» در گفتمان علمی جدید.

این کلیت در نقطه‌ای از تعادل میان اجزاء حاصل می‌آید و این نقطه‌ای کانونی است که بحث عدالت را با ادامه‌ی سخن پیوند می‌زند. نه تنها خصلت‌های اخلاقی باید در هم سرشته شوند و کلیتی یگانه پدید آورند، که جان و تن نیز باید چنین کنند. به این ترتیب تنها زمانی «من» به وضعیت بهینه و آرمانی‌اش دست می‌یابد که کل عناصر برساننده‌اش در یک وحدت کل‌گرایانه با هم چفت و بست شده و هماهنگ با هم کار کنند.

شبستری روح را در مقابل تن نمونه‌ی غایی چنین وحدتی می‌داند، و می‌گوید وقتی چنین یکپارچگی و هماهنگی‌ای پدید آید، وجود سالک به ظرفی برای سرشار شدن از تقدس خداوندی بدل می‌شود. این تمثیل از سوی دیگر در پیوندگاه جان و تن نیز اعتبار دارد. چون در شرایطی که یکپارچگی و نظم در سامانه‌ی تن حاکم باشد، زندگی تداوم پیدا می‌کند و روح در آن جایگیر می‌شود.

در این معنا ظرفی هم‌افزا و در هم بافته لازم است که همچون زمین پرتو آفتاب جان و تقدس را از خورشید حق دریافت کند.

شبستری بخش ۴۲ را نیز در ادامه‌ی همین بحث تدوین کرده و در آن شیوه‌ی یگانه شدن جان و تن را شرح داده است. برای این کار باز به منطق گفتمانی ویژه‌ی عارفان یعنی تشبیه تکیه کرده است و این رو این فصل را «تمثیل در بیان نکاح معنوی جسم با جان یا صورت با معنی» نامیده است:

شعاعش نور و تدبیر زمین است	اگرچه خور به چرخ چارمین است
کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست	طبیعت‌های عنصر نزد خور نیست
سپید و سرخ و سبز و آل و زرد است	عناصر جمله از وی گرم و سرد است

سه بیت آغازگاه این بخش جهان‌بینی کهن ایرانی را به اختصار صورتبندی می‌کند. دوقطبی گیتی و مینو که دلالتی هستی‌شناسانه دارند و به ساحت‌های وجودی متمایزی اشاره می‌کنند، در نیمه‌ی اول هزاره‌ی اول پ.م تعییری فیزیکی هم پیدا کردند و یکسره به دنیای مادی و ملموس منسوب شدند. این نگرش تصویر پیشازرتشتی از آسمان و زمین را در خود بازتولید می‌کرد و مینو را با گنبد آسمان یکی می‌گرفت.

چنان‌که در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام،<sup>۱</sup> منظور خود زرتشت از مینو مفهومی انتزاعی، پیچیده و استعلایی از وجود بود که تنها در ذهن آدمیان تجلی می‌یافت. اما این برداشت که در زمان خودش بسیار انقلابی و در قرون بعدی همچنان دشواریاب و دور از ذهن می‌نمود، به زودی چنین تفسیر شد که منظور از مینو، یعنی محل استقرار خدایان، همان آسمان است.

چرا که از دیرباز آسمان را حیط زیست‌ایزدان باستانی می‌دانسته‌اند. این برداشت ساده‌انگارانه به معنای عقبگرد از نوآوری مهم زرتشتی بود و بعدتر به تصویرهایی ساده‌لوحانه در ادیان سامی منتهی شد که بر اساس آن بام آسمان را به تختگاه و درباری شبیه می‌دانستند که خداوند همچون شاهی سالخورده آنجا برنشسته است، و مثلاً نقاشی میکال آنژ بر سقف صومعه‌ی سیستین نمودی از آن را نشان می‌دهد. این عقبگرد فلسفی اما زمانی که در ایران انجام پذیرفت، پیامدهایی از این دست نداشت و برعکس به رشد و گسترش دانش طبیعی دامن زد. در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» شرح داده‌ام که چگونه همین تصور همسان‌انگاشتن مینو با آسمان، باعث شد علم اخترشناسی در ایران شرقی شکل بگیرد و گاهشماری خورشیدی با نمادپردازی‌های آشنای صورت‌های فلکی در همان منطقه زاییده شود.

در قرون بعدی کیهان‌شناسی غالب ایرانی آسمان را افق هستی‌شناسانه‌ای متمایز از زمین به حساب می‌آورد و این تصویری بود که از راه مسیحیت و بودایی‌گری در قلمروهای اروپا و چین هم انتشار می‌یافت. ناگفته نماند که این برداشت با برداشت نوافلاطونی مسیحیان اروپایی که آسمان را اقلیم مُثُل می‌دانستند تفاوت داشت، و همچنین با برداشت ارسطویی که فلک زیر قمر و بالای قمر را به خاطر حضور حرکات عقلانی از هم جدا می‌کرد هم ناسازگار بود. هم نگرش افلاطونی و هم ارسطویی نسخه‌هایی ساده‌انگارانه و مبهم از جهان‌بینی علمی و دقیقی

بودند که در ایران صورتبندی ریاضی دقیقی پیدا کرده بود. یعنی مشاهده‌ی شالوده‌شکنانه‌ی گالیله و اندیشه‌ی انقلابی نیوتون که فلک زیر قمر و بالای قمر با قوانینی همسان اداره می‌شوند، تنها در اروپا چنین انقلابی و تندروانه قلمداد می‌شد. در ایران از دیرباز این بحث‌ها وجود داشت و اندیشه‌ی غالب را تشکیل می‌داد و از بیرونی تا ابن صوفی و از آنجا تا شیخ بهایی و ملاهادی سبزواری همگی حرکات آسمانی و زمینی را از یک جنس و هم‌سنخ می‌دانستند.

تمایز اصلی در میان آسمان و زمین در فرهنگ ایران کامل بودن یا نبودن شکل (مثلا کروی سیارات) و عقلانی بودن یا نبودن سیر حرکت اشیاء (مثلا مدار مدور اختران) مربوط نمی‌شد، و این‌ها اموری حاشیه‌ای و پیامدهای امری مهمتر قلمداد می‌شد، و آن هم حضور عنصر پنجم بود. گفتیم که در متون اوستایی از ابتدای هزاره‌ی اول پ.م به بعد نظامی پنج عنصری تدوین شده که بر مبنای آن گیتی از چهار عنصر (آب و باد و خاک و آتش) و مینو از عنصری پنجم به نام آذر تشکیل شده بود. پیشتر در کتاب‌های «تاریخ خرد ایونی» و «افلاطون» بحث کرده‌ام که نگرش یونانیان درباره‌ی عناصر و تمایز گیتی و مینو و امیگری‌ای سطحی و برداشتی شتابزده از همین نظام مفهومی بود.

شبستری در سه بیت آغازین بخش ۴۲ به همین نظام مفهومی اشاره می‌کند. زمین که آمیزش‌گاه چهار عنصر است، بر فراز خود آسمانی هفت طبقه دارد که در هر لایه‌اش اختری با گردش محاسبه‌پذیر و ریاضی‌وار کانون اصلی نظم و سامان‌دهنده‌ی مرکزی است. در میانه‌ی این هفت، خورشید برنشسته است و این تصویر از کیهان یکسره مهرپرستانه است. چون در آیین کهن مهر است که خورشید میانجی میان دو قطبی‌های ضد هم است و پیمان و آشتی میان‌شان را ممکن می‌سازد. همین تصویر باعث شده در روایت‌های آخرالزمانی مهر همچون داور نهایی میان اهورامزدا و اهریمن و نگه‌دارنده‌ی زمان نبردشان و اعلام‌کننده‌ی لحظه‌ی قیامت دانسته شود. جایگیری ماه مهر در میانه‌ی ماه‌های سال (هفتم) و روز مهر در میانه‌ی روزهای ماه (شانزدهم) نیز از همین جا بر می‌خیزد. همچنان که کل نظام افلاک مبتنی بر عدد هفت خاستگاهی مه‌ری دارد.

شبستری می‌گوید «طبیعت‌های عنصر نزد خور نیست / کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست» و با این بیت به تمایز عنصری گیتی و مینو اشاره می‌کند. دنیای آسمانی از جنس عنصری متمایز، یعنی آذر (به یونانی-سریانی: ائیر) ساخته شده است و ویژگی‌های عناصر گیتیانه مثل رنگ و بُعد و جرم را ندارد. با این حال این عناصر همه در هم بافته شده‌اند و گیتی با برخوردارگی از نور خورشید مینویی است که قوام پیدا می‌کند و جنبش عناصرش ممکن می‌شود. این هم باز برداشتی دیرینه است که دو نیروی مهر و کین را در گیتی حاکم می‌داند و این‌ها بیان‌هایی از عقلانیت و نابخردی هستند که اهورامزدا و اهریمن از خود تراوش می‌کنند و



یکی شان گیتی را همچون پیکره‌ای مقدس و آوردگاهی ور جاوند پدید می‌آورد و دیگری مانند مرضی و اختلالی و رخنه‌ای از عدم در دل آن بروز می‌کند. شبستری پس از مرور سریع و چالاک این جهان‌بینی پیچیده و بسیار کهنسال، تصویر کیهان‌شناسانه‌ای که برساخته را به لایه‌ی روانشناسانه نیز تعمیم می‌دهد، به همان شکلی که در مهریشت ایزد مهر فرو فرستنده‌ی برکت و نعمت به خاندان‌های آریایی دانسته شده، و همزمان زاینده‌ی عشق و محبت در دل پارسایان است و هراس‌انگیز و فلج‌کننده‌ی دروغزنان. خورشید یا مهر در اینجا هم نمادی است برای حق (اشه) یا وجود مطلق که سازمان یافتن هستی را با پرتوافشانی خود ممکن می‌سازد و با نیروی مهر متضادها را با هم ترکیب می‌کند.

بود حکمش روان چون شاه عادل	که نه خارج توان گفتن نه داخل
چو از تعدیل شد ارکان موافق	ز حسنش نفس گویا گشت عاشق
نکاح معنوی افتاد در دین	جهان را نفس کلی داد کابین

فرمانی که از خورشید در فلک چهارم صادر می‌شود، گویی توشیح شده‌ی شاهنشاهی دادگر باشد، همچنان که جمشید یعنی شاهنشاه آرمانی نمادی زمینی برای مهر یعنی جنگاوری آرمانی بود. مهر اما به این خاطر ویژه است که نافذ و فراگیر است و خود نیز قطب‌های متضاد را در می‌نوردد و حدهای ضد را در می‌پیماید، مانند پرتو آفتاب که از بلندمرتبه‌ترین افق آسمان به فروپایه‌ترین اعماق گیتی می‌تابد.

از این رو نه خارج جایی است و نه داخل جایی، بلکه در میانه است و این توصیفی دقیق است از ایزد مهر در مقام میانجی. از اینجاست که با هماهنگی ضدها، که تنها با تابش خورشید (مهر) سامان می‌یابد، تعادل میان عناصر ممکن می‌شود. تابشی والا و زیبا که جوهر خودآگاه و خوداندیش «من»، یعنی «خویشتنِ گویا» (نفس ناطقه) در تماس با آن به گوهر مهر (عشق) دست می‌یابد. جهان مادی و مینوی فرارونده با این مهر با هم در می‌پیوندند و این را به ازدواجی جنسی (نکاح) تشبیه کرده است که استعاره‌ای بسیار کهن و باستانی در کیش مهر است. نفس کلی به تعبیری جهیزیه‌ی این پیوند قلمداد می‌شود، و فرزندی که این وصلت می‌زاید، قوای نفسانی «من» است:

از ایشان می‌پدید آمد فصاحت      علوم و نطق و اخلاق و صباحت

در این میان اما زیبایی که مهربرانگیز است و کلید عشق، جایگاهی ویژه دارد و همچون نیرویی آشفته‌ساز و در عین حال برانگیزاننده عمل می‌کند:

ملاححت از جهان بی‌مثالی در آمد همچو رنند لابلالی  
 به شهرستان نیکویی علم زد همه ترتیب عالم را به هم زد  
 گهی بر رخس حسن او شهسوار است گهی با نطق، تیغ آبدار است  
 چو در شخص است خوانندش ملاححت چو در لفظ است گویندش بلاغت  
 ولی و شاه و درویش و توانگر همه در تحت حکم او مسخر

به این ترتیب «زیبایی» نمودی اصلی است که حضور مهر را اثبات می‌کند. این برداشت زیبایی‌شناسانه از هستی بسیار مهم است. چون نقطه‌ی کلیدی‌ایست که سه پهنه‌ی شناسایی متمایز و اصلی زیست‌جهان در آن با هم متحد می‌شوند.

زیست‌جهان، یعنی افق تجربه‌ی انسانی، پهنه‌ای از پدیدارها (چیزها و رخدادها) است که از سه رکن «من»، «دیگری» و «جهان» تشکیل یافته است. «من» که محور و آفریننده‌ی این میدان پدیدارشناسانه است، در پیوند با هر رکن شکلی از شناسایی را پدید می‌آورد. ادراک جهان جم راست و ناراست را برمی‌سازد و دانش ایجاد می‌کند.

شناسایی دیگری دوقطبی نیک و بد را می‌زاید و اخلاق را ممکن می‌کند و ارتباط من با من سویه‌ای زیبایی‌شناسانه می‌یابد و تمایز زیبایی و زشتی را رقم می‌زند.<sup>۱</sup>

این سه حوزه‌ی شناسایی از دیرباز در ایران زمین شناخته شده بودند و در متون گوناگون به آن‌ها با نام‌های متفاوتی اشاره شده است. در اندیشه‌ی فلسفی جدید اروپایی هم این سه حوزه از کانت به بعد استقلال یافته و در کنار هم بررسی می‌شده‌اند.

یکی از چالش‌های بنیادین اندیشه‌ی مدرن معاصر به کوشش برای یگانه ساختن این سه عرصه و دستیابی به تصویری منسجم و یکپارچه از زیست‌جهان مربوط می‌شود. کوششی که اندیشمندی مانند کانت حد و مرزهایش را شناسایی کرده، فیلسوفی مثل هگل روش‌هایی افلاطونی و سنتی را برای ادغامشان روزآمد ساخته، و نقادی مثل نیچه به شکاف‌ها و فریب‌های عجین شده با چسب‌ها و ملاط‌هایش تاخته است.

درباره‌ی نقد شیوه‌های مدرن برای ترکیب این سه حوزه‌ی شناسایی سخن بسیار می‌توان گفت، ولی این خارج از دایره‌ی بحث ماست.

نکته‌ی مهم آن که در اندیشه‌ی ایرانی وحدتی پیشینی بر این سه قلمرو حاکم بوده و اخلاق و هنر و دانایی به واسطه‌ی مفهوم مهر با هم پیوند می‌خورده‌اند. در میان این سه اتحاد

---

۱ در مواردی مانند این بند که ارجاعی بیرونی وجود ندارد، تصویر پیشنهادی‌ام از چارچوب نظری «زروان» را شرح می‌دهم.

اخلاق و علم به نسبت ساده‌تر است و از ابن مسکویه تا علامه طباطبایی در این زمینه بسیار نوشته‌اند. یگانه ساختن میدان زیبایی‌شناسی با اخلاق - علم اما دشوار است و این نقطه ضعف بنیادین کوشش‌های مدرن نیز هست.

در ایران نیرومندترین شیوه برای دستیابی به این اتصال، مفهوم مهر بوده است. مهر از سویی اخلاق را زیبایی‌شناسانه می‌کند و از سوی دیگر زیبایی را علمی می‌سازد، و مبنایی است که کمک کرده تا صورت‌بندی‌های ریاضی دقیق و روشنی از امر زیبا در ایران تحول یابد. چارچوبی که وزن شعر و ساختارهای معمارانه و نغمه‌های ساز موسیقی را در یک نظام مفهومی صورت‌بندی و تحلیل می‌کند و توازن میان همه را با زیبایی پیکر انسانی و خیر اخلاقی و حقیقت علمی یکپارچه می‌سازد.

شبستری در دو بیت نخست از همین زاویه به بحث می‌نگرد. زیبایی «چو در شخص است خوانندش ملاحظ/ چو در لفظ است گویندش بلاغت» بنابراین زیبایی در پیکر انسانی و در بافتار زبانی در اصل یک چیز هستند. همه‌ی این‌ها پرتوی از آفتاب خورشید مهر است که بر بسترهایی متفاوت تابیده است. مهر در این معنا نه تنها در مقام پیمان اجتماعی شالوده‌ی اخلاق را بر می‌سازد، که در مقام ایزد دروغ‌شکن فریب و خطا و اشتباه‌های شناختی را نیز می‌زاید و همزمان کشش زیبایی‌شناسانه به سمت موضوع مهر را نیز ممکن می‌کند.

درون حسن روی نیکوان چیست	نه آن حسن است تنها گویی آن چیست
جز از حق می‌نیاید دلربایی	که شرکت نیست کس را در خدایی
کجا شهوت دل مردم رباید	که حق گه گه ز باطل می‌نماید
مؤثر حق شناس اندر همه جای	ز حد خویشتن بیرون منه پای
حق اندر کسوت حق بین و حق دان	حق اندر باطل آمد کار شیطان

باز در این بیت‌ها نوسانی در سخن شبستری دیده می‌شود. در سه بیت نخست، به این نظریه‌ی رایج میان صوفیه اشاره می‌کند که همه‌ی اشکال کشش و محبت هم‌خانواده و هم‌تبار هستند و ارزشی مثبت دارند. در این معنا تحسین زیبایی ظاهری آدمیان و حتا کشش جنسی و شهوت به دیگری نمودهایی - هرچند فروپایه - از مهر دانسته می‌شوند و ارزشمند و نیکو هستند و همچون مقدمه و پیشگاهی برای ورود به مراتب بالاتر مهر محترم شمرده می‌شوند. سه بیت نخست می‌گوید که زیبایی در زیبارویان نمودی از زیبایی خداوند است و هر شکلی از دلربایی در نهایت به وجود مطلق باز می‌گردد. این نظر که «حق گه گه ز باطل می‌نماید» بدان معناست که مرز میان خیر و شر یا شکاف میان کفر و ایمان چندان هم که گمان می‌کنند شفاف و تیز نیست و چه بسا چیزهایی از این سوی این مرز به آن سو تراوش کند.

جالب است که در دو بیت بعدی تقریباً با واژگونی این سخن روبرو می‌شویم. مصراع آخر «حق اندر باطل آمد کار شیطان» دقیقاً واژگونی مصراع پیشینی است که نقل کردیم و چنین نشت کردنی را در اطراف مرز حق و باطل ناممکن می‌دانند. بر مبنای این نگرش که به لحاظ اخلاقی سختگیرانه‌تر و از نظر تبارشناسی با زرتشتی‌گری راست‌کیش سازگارتر هم هست، حق و باطل (اشه و دروغ) دو نیروی ضد و نیامیختنی هستند که هرگز به هم تبدیل نمی‌شوند. بر این مبنا شهوت جنسی بیمارگونه و پلید که در قالب مادینه دیو ورن یا جهی تبلور پیدا می‌کند، به کلی با هماغوشی جنسی پاکیزه و تندرستی که مهر و آناهیتا نماینده‌اش هستند تفاوت دارد و هیچ سنخیتی میان این دو نیست.

## گفتار بیست و یکم: جزء و کل

پرسش بعدی حسینی هروی که به صورت یک بیت منفرد در بخش ۴۳ آمده، گسستی را با بحث‌های پیشین نشان می‌دهد. این پرسش به مسئله‌ی بسیار مهم جزء و کل باز می‌گردد که هم در علوم طبیعی و هم در فلسفه و الاهیات رکنی مهم و محوری بحث برانگیز بوده است. هروی می‌پرسد:

چه جزو است آنکه او از کل فزون است؟  
طریق جستن آن جزو چون است؟  
این بیت در نگاه نخست به معمایی می‌ماند. مگر ممکن است جزء از کل بزرگتر باشد؟ و اگر چنین چیزی ممکن باشد چگونه می‌شود تعریفش کرد و مرزبندی‌اش را نشان داد؟  
شبستری در بخش ۴۴ به این دو پرسش به ظاهر ناسازگون پاسخ می‌دهد:

وجود آن جزو دان کز کل فزون است	که موجود است کل وین باژگون است
بود موجود را کثرت برونی	که از وحدت ندارد جز درونی
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر	که او در وحدت جزو است سائر

می‌گوید وجود آن جزئی است که از کل افزونتر است. چون وجود یکی از صفات موجودات است و بنابراین اگر از زاویه‌ی ماهیات بنگریم، وجود در کنار ویژگی‌های عرضی‌ای مانند رنگ و وزن و شکل قرار می‌گیرد و جزئی از اجزای موجودات قلمداد می‌شود. اما در ضمن وجود همچون بند نافی همه‌ی موجودات را به هم متصل می‌کند و با سایر صفات تفاوتی بنیادین دارد. آن هم این که بدون وجود باقی صفات ناپدید می‌شوند، اما ممکن است رنگ یا شکل یا صفت ماهوی دیگری از موجود از میان برود و آن همچنان پابرجا باقی بماند.

این نکته که وجود بنیادی‌تر از سایر صفات موجودات است و شالوده‌ی هستی‌شناسانه‌ی چیزها را بر می‌سازد، دریافتی است که زیربنای اصالت وجود محسوب می‌شود. بر این مبناست که اندیشمندانی مانند ابن عربی و شبستری وجود را از ماهیت‌ها مهم‌تر می‌دانند. این موضع

البته در ایران زمین پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و تبارنامه‌اش را تا متون کهن اوستایی می‌توان ردگیری کرد.

در دوران اسلامی عنصر مهمی که به این برداشت افزوده شد، سوبیه‌ی زبانشناسی ماجرا بود. یعنی این ابداع زرتشتی که وجود در زبان تبلور می‌یابد، پس از گذر از زمینه‌ی اندیشه‌ی مزدکی در قرون آغازین هجری به اینجا منتهی شد که اصولاً ساختار هستی و ساختار زبان یکی است و همسان. در این بستر بود که ابن سینا می‌گفت فعل «است» و «هست» با هم تفاوت دارند.

وجود آنگاه که همچون صفتی برای چیزی به کار گرفته شود، به کلی با صفات دیگر متفاوت است. یعنی «زاغ سیاه است» با «زاغ موجود است» تفاوتی ذاتی دارند. در اولی زاغ به لحاظ هستی‌شناختی و منطقی مقدم است و نسبت به سیاهی وضعیتی پیشینی دارد. در حالی که در دومی وجود است که مقدم بر زاغ شمرده می‌شود. بسط این ایده به تمایز دو فعل «است» و «هست» می‌رسد که فراوان مورد بحث قرار گرفته است.

این بحثی است که در اروپا تنها در قرن بیستم و پس از چرخش زبانی ابتدای قرن با آثار هایدگر و ویتگنشتاین مورد توجه قرار گرفت. با این حال تمایز میان این دو از همان دوران ابن سینا در ایران شناخته شده بود و بحث‌هایی فراوان داریم در این مورد که فعل «هستن» خصلتی وجودی دارد و با فعل «استن» که در انتزاعی‌ترین حالت عرضی را جوهری منسوب می‌کند، متفاوت است.

شبستری به چنین نگرش زبان‌مدارانه‌ای از اصالت وجود پایبند است. این مشهورترین تفسیر از منظومه‌ی اوست و روایتی است که لاهیجی در به کرسی نشاندن‌اش بسیار مهم بوده است. لاهیجی خود پیرو ابن عربی بود و بحث شبستری را در شرح خود از «گلشن راز» هم تدقیق کرده و هم حاشیه‌ها و افزوده‌های ناسازگار با نگرش خود را صیقل زده و هرس کرده است. با این حال برداشت کلی او درست بوده و شبستری از موضعی اصالت وجودی به هستی می‌نگرد.

در این بیت‌ها شبستری می‌گوید وجود هرچند جزئی از موجودات است و به ظاهر در کنار سایر صفات ماهوی قرار می‌گیرد، اما در واقع نسبت به آن‌ها وضعیتی پیشینی دارد و زیربنای هستی چیزها را بر می‌سازد. وجود گذشته از این امری یکه و تکینه است. یعنی چیزهای مختلف وجودهای گوناگون ندارند. بلکه همگی از یک ویژگی مشترک و درآمیخته به اسم وجود برخوردارند. به این ترتیب تکثری که در گوناگونی چیزها می‌بینیم، پدید آورنده‌ی کل مرزبندی شده‌ی مشخصی است که صفت وجود در سراسر آن جاری است و همه‌ی آن را زیر پوشش می‌گیرد. این وجود اما عناصری فراتر از موجودات مادی ممکن‌الوجود را نیز شامل می‌شود و آن

هستندگان ساحت مینویی است. به این ترتیب ما با جزئی سر و کار داریم که از کل افزونتر است.

ندارد کل وجودی در حقیقت      که او چون عارضی شد بر حقیقت  
چو کل از روی ظاهر هست بسیار      بود از جزو خود کمتر به مقدار  
نه آخر واجب آمد جزو هستی؟      که هستی کرد او را زیردستی؟

به این ترتیب کل، یعنی تکثر پرشمار چیزها در اصل واقعیتهای اصیل ندارد، بلکه نسبت به جوهر وجود به عرضی شبیه است. کل به عارضه‌ای می‌ماند که بر حقیقت هستی بار شده باشد. هرچند در ظاهر کلان و گسترده و فراگیر می‌نماید، اما در نهایت به پیامدی و انگلی می‌ماند که بر هستی تکیه کرده و زیر دست او قرار دارد. شبستری در اینجا کنایه‌ای هم به مفهوم ممکن‌الوجود می‌زند، و عملاً آن را منتفی می‌داند.

توضیح آن که متکلمان یک جفت متضاد معنایی مهم را در آثار خود مدام تکرار می‌کنند و آن مفهوم ممکن در برابر واجب است، که موازی با جم قدیم و حادث تعریف می‌شود. ممکن عبارت است از وجودی که تا حدودی با عدم درآمیخته باشد و بنابراین ضرورتی برای حضورش در کار نباشد. به این ترتیب هرآنچه ضرورتی منطقی و عقلانی برای وجودش نداشته باشیم، ممکن است و به همین خاطر چیزها مدام دگرگون می‌شوند و زایش و مرگ را تجربه می‌کنند. چرا که هر وضعیت وجودی‌شان چیزی جز امکانی زودگذر نیست. متکلمان می‌گویند چنین شکلی از وجود پایدار و استوار نیست و باید به وجودی واجب و ضروری تکیه کند که آن خداوند است.

این شیوه از تعریف کردن وجود و تقسیم کردن‌اش به ممکن و واجب تا حدودی مصنوعی است و چنین می‌نماید که به طور خاص برای مقصودی کلامی ابداع شده باشد. یعنی متکلمان قصد کرده‌اند وجود خداوند را همچون ضرورتی هستی‌شناسانه تصویب کنند، و به همین خاطر وجود آن را واجب و وجود باقی چیزها را ممکن قلمداد کرده‌اند. اما این فرض چند ایراد دارد. نخست آن که وجود خداوند یگانه را هم می‌توان ممکن قلمداد کرد، چنان‌که کافران وجود خداوند و مشرکان یگانگی‌اش را انکار می‌کنند و بنابراین به لحاظ عقلی و تصویری امکان عدم خداوند یا یگانه نبودن‌اش نیز ممکن می‌نماید. یعنی این مفهوم نیز با عدم درآمیختگی‌ای دارد، شاید حتی شدیدتر از آنچه در چیزهای مادی می‌بینیم. چون در اشیای مادی وجود گذرا و ممکن‌شان ملموس و عینی است، و عدم‌شان جنبه‌ی تصویری و ذهنی دارد. اما خداوند اصولاً مفهومی ذهنی است و عینیت مادی و ملموس ندارد و از این رو رخنه‌ی تصور عدم در آن ممکن بودنش شدیدتر و ویرانگرتر را رقم می‌زند. این حمله به مفهوم واجب‌الوجود البته جسورانه و

کافرا نه است و در میان قدما کمتر کسی بوده که جسارت اشاره به آن را داشته باشد. در مقابل منتقدان حمله‌ی مشابهی به بخش ممکن‌الوجود شمردن هستندگان گیتی انجام داده‌اند. این حمله‌ی دوم را بسیاری صورتبندی کرده‌اند که در میان پیشوایان شبستری احتمالاً عین‌القضات همدانی از همه‌شان مهمتر بوده است. یعنی چه بسا بیت مهم «نه آخر واجب آمد جزو هستی / که هستی کرد او را زیردستی» به پیروی از اشاره‌ی «زبده الحقایق» به قلم وی سروده شده باشد. عین‌القضات در این رساله می‌گوید که چیزها یا هستند و یا نیستند. یعنی امکان مفهومی ذهنی و انتزاعی است که از مشاهده و تعمیم حضور و غیاب ناشی می‌شود، و تجلی بیرونی ندارد. بین چیزهایی که قابل تصورند، آن‌هایی که هستند به ضرورت می‌بایست باشند، چون از صفت وجود برخوردارند، و آن‌ها که وجودشان محال است، بی‌شک نیستند. یعنی آمیختگی عدم و وجود در امر ممکن یک شبیه‌سازی تخیلی و ذهنی است که از عینیت تجربی برآمده، ولی در هستی بیرونی اعتبار و نمودی ندارد.

عین‌القضات می‌گوید بین واجب و محال فضای واسطه‌ای در کار نیست که بخواهیم آن را ممکن بنامیم. در واقع همیشه چیزی یا هست و یا نیست، یعنی به تعبیر متکلمان یا ضرورت داشته و یا محال بوده است. پس امکان به نقطه‌ی بین ماضی و مستقبل می‌ماند که حال خوانده می‌شود، اما از دید برخی موهوم است و جعلی.<sup>۱</sup> این که هستی واجب است، البته پیامدهای یزدان‌شناسانه‌ی چشمگیری دارد و برخی از فیلسوفان مثل زکریای رازی که ماده‌ی آغازین یا هیولی را قدیم قلمداد می‌کردند، به شکلی دیگر از همین موضع پایبند بوده‌اند. اگر هستی واجب باشد، پویایی و گذرا بودن‌اش تعبیری متفاوت پیدا می‌کند.

یکی از تعبیرها پارمنیدسی - افلاطونی است و به اینجا می‌رسد که تغییر و دگرگونی موهوم است و ما در جهانی ایستا و ساکن زندگی می‌کنیم و با توهم حرکت و جنبش دایمی چیزها دست به گریبان هستیم. این تفکر محافظه‌کارانه که برای انکار دگرگونی و فرگشت ابداع شده، یکی از آرای برخاسته از نشانگان یکجانشینی است و در دوران هخامنشی هم در یونان و هم در شمال هند نسخه‌هایی از آن پدید آمد که در مذهب بودایی و افلاطونی نمود پیدا کرد.

هردوی این‌ها در اصل پاسخی و مخالفی با ایده‌ی زرتشتی دگرگونی دایمی هستی بود. دگرگونی‌ای فراگیر، همیشگی، برگشت‌ناپذیر و خطی که از ازل تا ابد رهسپار بود و از نبرد جاودانه‌ی اهورامزدا و اهریمن ناشی می‌شد و قدم به قدم به سوی فرجام نهایی این جنگ یعنی پیروزی راستی بر دروغ پیشروی می‌کرد.



اگر انکار حرکت را کنار بگذاریم و پیامدهای افلاطونی، بودایی و مسیحی‌اش را طرد کنیم، با دنیایی روبرو می‌شویم که انباشته از جنبش و دگرگونی است. این پویایی دایمی باید در چهارچوبی هستی‌شناسانه به شکلی تفسیر شود. یک تفسیر آن است که این جنبش امری درون‌زاد و ذاتی است و به جنبنده‌ای بیرونی نیاز ندارد. این موضع دهریون و زروانی‌هاست که با نگاهی کمابیش مکانیکی، کلیت هستی مادی را خودبسنده و خودبنیاد می‌دانستند و جنبش و دگردیسی‌های درونی‌اش را درون‌زاد و جبری می‌دانستند.

نگرش دیگر که مورد توجه متکلمان مسلمان بود، یک کانون یگانه، متمرکز و بیرونی را به عنوان خاستگاه جنبش هستی فرض می‌گرفت و آن را علت‌العلل یا واجب‌الوجود می‌نامید. اندیشمندانی مثل غزالی و صوفیانی مانند شیخ احمد جام به چنین تصویری از هستی باور داشتند و این رویکرد رسمی و هنجاری بود که برای بخش عمده‌ی تاریخ ایران بر فضای فکری مردمان استیلا داشت. این نگرش در برابر رویکرد دهریون و مذهب حکما قرار می‌گرفت که از خیام تا بیدل دهلوی به شکل‌های گوناگون صورتبندی شده است و خاستگاه جنبش دایمی هستی را پراکنده، شبکه‌ای، درونی و غیرقطعی قلمداد می‌کرد و به این ترتیب در ضمن جایی برای اراده‌ی آزاد انسانی و رخداد‌های نامنتظره و غافلگیرانه باز می‌کرد.

در این بین نظریه‌ی اصالت وجود ابن عربی و پیشینیان‌اش - از جمله عین‌القضات و احمد غزالی - تمایل به جمع بستن این دو نگرش داشت. یعنی هم مفهوم وجود مطلق و تمرکز علل در حق را فرض می‌گرفت و هم بر خودبستگی و یکپارچگی هستی تاکید می‌کرد. به این ترتیب می‌کوشید نقطه ضعف هریک از دو رویکرد مقابل پیشین را رفع کند. بر مبنای نگرش یزدان‌مدارانه‌ی این اندیشمندان ضعف رویکرد دهری در جبرگرایی و بی‌نیازی‌اش به خداوند خلاصه می‌شد و ایراد رویکرد کلامی هم بی‌توجهی به جنبش خلاقانه و نوظهور بودن نظم‌های حاکم بر موجودات بود.

راه حلی که رویکرد وحدت وجود پیشنهاد کرد، آن بود که همزمان جنبش همیشگی چیزها و پیوند غیرجبری‌شان با وجود مطلق پذیرفته شود. ترکیب این دو نگرش ایرادهای منطقی و فلسفی پردامنه‌ای ایجاد می‌کند که یکی از رادیکال‌ترین راه‌حل‌ها برایش، انکار کردن پیوستگی وجود در محور زمان است. یعنی این فرض که چیزهای دگرگون شده در دو زمان متفاوت در اصل یک چیز هستند، طرد گردد. این همان نگرشی است که ابن عربی نخستین صورتبندی منظم‌اش در عرفان نظری را به دست داد و بعدها ملاصدرا آن را به چارچوبی منظم و منطقی برای فهم وجود تبدیل کرد. این همان موضعی است که خلق مدام خوانده می‌شود و شبستری به فشرده‌گی و دقت آن را در بیت‌های بعدی صورتبندی می‌کند:

وجود کل کثیر واحد آید	کثیر از روی کثرت می‌نماید
عرض شد هستی‌ای کان اجتماعی است	عرض سوی عدم بالذات سعی است
به هر جزوی ز کل کان نیست گردد	کل اندر دم ز امکان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفه‌العین	عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
به هر لحظه جوان و کهنه پیر است	به هر دم اندر او حشر و نشیر است
در آن چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید

در این هفت بیت چکیده‌ی ایده‌ی وحدت وجود و نسخه‌ی آفرینش دایمی از آن را می‌توان باز یافت. شبستری می‌گوید مفهوم کل از چندگانگی برمی‌خیزد. کثرتی که در چیزها هست، از گوناگونی میان موجودات برمی‌خیزد اما در نهایت به پیکره‌ای منسجم و یکپارچه ارجاع می‌دهد که ویژگی مهم‌اش هستی داشتن است. این هستی اما جلوه‌های متکثری به خود می‌پذیرد که همگی از جنس عرض هستند. یعنی صفات و ماهیاتی که چیزها را از هم تفکیک می‌کنند، به عارضه‌هایی زودگذر شباهت دارند که بر این هسته‌ی مرکزی وجودی سوار می‌شوند. اما دیری نمی‌پایند و با پیاده شدن‌شان به عدم می‌پیوندند. چون صفات عرضی، که برسازنده‌ی تکثر هستند، رو در عدم دارند، حاصل و برآمده‌شان - یعنی کل - نیز چنین وضعیتی دارد. پس کل عالم در اصل امری ناپایدار و فنا شدنی است. «به هر جزوی ز کل کان نیست گردد/ کل اندر دم ز امکان نیست گردد». یعنی با از میان رفتن هر جزئی از صفات عرضی برسازنده‌ی کل، آن پیکربندی خاص از کل که به این عرض‌ها بند بوده، فرو می‌پاشد و معدوم می‌شود.

جهان چیزی جز همین کل فناپذیر نیست، و این فنا با انهدام اراده‌مدارانه و خشمگینانه‌ی وجود در پایان تاریخ و قیامت همسان نیست. بلکه امری درون‌زاد و ذاتی است که با سرشت خود هستی در تنیده شده است. پس «جهان کل است و در هر طرفه‌العین/ عدم گردد و لا یبقی زمانین». جهان که چیزی جز همین کل چیزهای چندگانه نیست، در هیچ دو لحظه‌ای نمی‌پاید و مدام در حال نو شدن است. پیوستگی جهان از این رو امری درون‌زاد و بنیادین نیست، که از تکیه کردن‌اش به وجود مطلق ناشی می‌شود. به تعبیری، در هر چشم به هر زدنی کل جهان فرو می‌پاشد و از نو آفریده می‌شود. این را شبستری با تاکید در دو بیت بیان کرده است و با یک فاصله‌ی کوتاه پس از بیت پیشین باز همان را به شکلی دیگر می‌گوید: «در آن چیزی دو ساعت می‌نپاید / در آن ساعت که می‌میرد بزاید».

شبستری در اینجا هنرمندانه همان بحثی که درباره‌ی کل و جزء داشت را به محور زمان تعمیم داده است. می‌گوید همانطور که کل امری موهوم و ذهنی بود و از گرد هم آمدن اجزایی

درست شده بود، زمان هم از پیوند خورده «آن»ها پدید می‌آید. همانطور که درهم پیوستگی اجزا در قالب یک کل امری عرضی و تخیلی بود، ردیف شدن آنات در پی هم و ارتقای اکنون‌ها به محور زمان امری ذهنی و عرضی است. یعنی محور زمان خطی پیوسته نیست، بلکه دامنه‌ای از نقاط گسسته است که وجود در هریک مجزا تعریف می‌شود و ظهور و فنایی مستقل را تجربه می‌کند. پس جهان به تعبیری هم بسیار دیرینه است و هم بسیار جوان. کهنسال و قدیم است، چون زنجیره‌ی زاد و مُردهایش تا آغازگاه حضور هستی عقب می‌رود، و جوان و نوزاد است، چون هر لحظه از دل فنا شدن صورت پیشین‌اش از نو زاده می‌شود:

«به هر لحظه جوان و کهنه پیر است به هر دم اندر او حشر و نشیر است»

این فرود و فراز شدن این حدس را ایجاد می‌کند که شاید منظور از قیامت و آخرالزمان همین بوده باشد. یعنی چه بسا رستاخیز پایانی تاریخ جز استعاره‌ای نباشد برای توصیف همین فنا و بقای پیاپی جهان، چنان‌که برخی از عارفان به چنین نگرشی باور داشته‌اند. اما شبستری به خوانشی سنتی‌تر از قرآن پایبند است و می‌گوید قیامتی که در متون مقدس توصیف شده با این خلق مداوم تفاوت دارد.

«ولیکن طامۀ الکبری نه این است	که این یوم عمل وان یوم دین است
از آن تا این بسی فرق است زنه‌ار	به نادانی مکن خود را گرفتار
نظر بگشای در تفصیل و اجمال	نگر در ساعت و روز و مه و سال»

یعنی زمان خطی کرانمندی که با روز و ماه و سال تعریف می‌شود، با زمان نقطه‌ای که در آن خلق مدام روی می‌دهد متفاوت است و قیامت را که به زمان کرانمند مربوط می‌شود، نباید با این روند همیشگی و پی در پی مربوط به اکنون بیکرانه یکی شمرد. این بیت‌ها را به گمانم شبستری از هراس خرده‌گیری متشرعان به متن افزوده باشد. چون در آن تصویر درخشان و عمیق پیشین را مخدوش می‌کند و دوباره به شکلی سطحی محور زمان خطی را با ضرباهنگ مرسومش به رسمیت می‌شناسد. سیر بحث تا اینجا کار به نقطه‌ای گراییده که جفت متضاد بقا و فنا در آن موقعیتی کانونی دارند. این بحث با دوقطبی‌های مهم دیگری مثل مرگ و زندگی پیوند می‌خورند و شبستری برای گستراندن بحث به دامنه‌ی این معناها، بخش ۴۵ از منظومه‌اش را وقف کرده و آن را چنین نامیده است: «تمثیل در بیان اقسام مرگ و ظهور اطوار قیامت در لحظه‌ی مرگ».

اگر خواهی که این معنی بدانی	تو را هم هست مرگ و زندگانی
ز هرچ آن در جهان از زیر و بالاست	مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون توست یک شخص معین	تو او را گشته چون جان، او تو را تن

این که موجودات چگونه مدام زاده می‌شوند و می‌میرند، با این دلیل شرح داده می‌شود که آدمی نیز چنین است و در عین زنده بودن، مرگاش محتوم است و قطعی. به همین ترتیب جهان نیز که همچون پوسته و قالبی مادی برای روان آدمی است، زندگی و مرگی دارد که در قالب توالی‌ای نامتناهی از فنای پیاپی و بقای پی در پی نمود پیدا می‌کند.

سه گونه نوع انسان را ممت است	یکی هر لحظه وان بر حسب ذات است
دو دیگر زان ممت اختیاری است	سیم مردن مر او را اضطراری است
چو مرگ و زندگی باشد مقابل	سه نوع آمد حیاتش در سه منزل

شبستری در این سه بیت مدلی جالب توجه از «مرگ‌شناسی» عرفانی به دست می‌دهد. از دید او انسان سه جور ممکن است بمیرد و این سه با محور اراده‌ی آزاد از هم تفکیک می‌شوند. یعنی چارچوب مفهومی تعریف شدن‌شان معتزلی است، نه اشعری. شکل نخست همان است که در بحث خلق دایم موضوع بحث بود و به ذات ناپایدار هستندگان و وابستگی‌شان به وجود مطلق باز می‌گردد. در این معنی انسان نیز مثل همه‌ی چیزهای دیگر در هر لحظه نوبتی می‌میرد و نوبتی بازآفریده می‌شود.

شکل دیگر از مرگ، با اراده‌ی آزاد پیوند برقرار می‌کند و آن شکلی است که توسط من خودمختار برگزیده می‌شود. منظور از این مرگ کشتن نفس است و نه خودکشی. یعنی برکنده شدن خودخواسته از صفات «من» پیشین و گذر کردن به «من»‌ای با صفاتی دیگر مورد نظر است و تحولی روانشناسانه را در نظر دارد که «من» تشخیص یافته‌ای با هویتی خاص را از بین می‌برد و «من»‌ای دیگر را به جای آن می‌نشانند.

سومین شکل از مرگ، فارغ از اراده و انتخاب فردی رخ می‌دهد و امری جبری و قطعی است و از ساختمان تن و سازوکارهای حیاتی پیکر زنده ناشی می‌شود که دیر یا زود بنا به ضرورت فرو خواهند مرد. شبستری در بیت آخر می‌گوید چون مرگ و زندگی یک جفت متضاد معنایی بر می‌سازند، زندگی نیز به همین ترتیب سه شکل دارد و موازی با مرگ تعریف می‌شود.

جهان را نیست مرگ اختیاری	که آن را از همه عالم تو داری
ولی هر لحظه می‌گردد مبدل	در آخر هم شود مانند اول

در میان این سه شکل از مرگ، جهان تنها اولی را دارد و این همان فروپاشی مداوم وجود و بازسازی پیاپی‌اش در پیوند با حق است. در بیت نخست باز می‌بینیم که بر اختیار آزاد انسانی تاکید شده و در گیتی تنها انسان دارای این توانایی شمرده شده است. فروپاشی و نوسازی

جهان اما خصلتی چرخه‌ای و آنی دارد و از این رو در هر لحظه نوبتی رخ می‌دهد و در نهایت به بازآفرینی چیزی همسان چیز پیشین منتهی می‌شود. به همین خاطر است که موجودات پایدار و ایستا به نظر می‌رسند.

هر آنچه آن گردد اندر حشر پیدا	ز تو در نزع می‌گردد هویدا
تن تو چون زمین سر آسمان است	حواست انجم و خورشید جان است
چو کوه است استخوان‌هایی که سخت است	نباتت موی و اطرافت درخت است
تنت در وقت مردن از ندامت	بلرزد چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره گردد	حواست هم چو انجم خیره گردد
مسامت گردد از خوی هم چو دریا	تو در وی غرقه گشته بی سر و پا
شود از جان‌گنش ای مرد مسکین	ز سستی استخوان‌ها پشم رنگین
به هم پیچیده گردد ساق با ساق	همه جفتی شود از جفت خود طاق

در این هشت بیت دو مفهوم بسیار مهم را داریم که در دو سطح متمایز بیان شده‌اند. نخست چارچوب مفهومی جهان خرد و کلان، که در متون عرفانی اغلب به صورت عالم اکبر و عالم اصغر صورت‌بندی شده است، اما قدمتش از عصر اسلامی پیشتر می‌رود و نخستین نشانه‌هایش را در اوستا می‌بینیم. همسان انگاشتن کلیت جهان با پیکر هیولایی ازلی امری عام است که در اسطوره‌ی بسیاری از اقوام و فرهنگ‌ها یافت می‌شود. چنان‌که مثلاً در داستان چینی پیدایش زمین و مردمان از پیکر هیولایی به اسم پان‌کو می‌بینیم. در ایران زمین هم در دوران‌های کهن چنین روایت‌هایی وجود داشته است. مثلاً در لوح ششم انوما الیش ماجرای آفرینش زمین از پاره‌های جسد تیامت را می‌خوانیم. با این حال این روایت‌ها به تجزیه و تکه پاره شدن هیولای آغازین و برساخته شدن جهان از اندام‌ها و بخش‌های بدنش تاکید دارند. برای نخستین بار در اوستاست که کلیت جهان همچون پیکر موجودی مقدس بازنمایی می‌شود که همچنان موجود و زنده است. یعنی این روایت خلقت جهان از تجزیه و فساد لاشه‌ی هیولا، جای خود را به استعاره‌ای فلسفی می‌دهد و جهان همچون پیکری زنده با سازوکارهایی همچون انسان قلمداد می‌شود. در ابتدای کار در متون اوستایی این انسان نبوده که با گیتی همسان انگاشته می‌شده، و گاو مقدس نخستین بوده است. در کتاب «زند گاهان» شرح داده‌ام که این برابری احتمالاً از آنجا برخاسته که در زبان اوستایی «گئوش» هم معنای گیتی و هم گاو را می‌رسانده است.<sup>۱</sup>

اندیشه‌ی زرتشتی بر مرکزیت شأن انسانی و همسرشتی انسان و خداوند تاکید داشت. به همین خاطر به زودی این جاندار کیهانی از گاو به انسان انتقال یافت. به این ترتیب انسان همچون فشرده و عصاره‌ای از کل جهان قلمداد شد که کل نظم‌ها و محتواهای هستی را در اندرون خویش درانداخته است. پس آن تصویر مادی و خشن اولیه که پیکر پاره پاره‌ی ایزدی ازلی را با پیکره‌ی مادی جهان همسان می‌انگاشت، نخست به تشبیه گیتی به بدن زنده‌ی گاوی مقدس و در گام بعدی به یکی دانستن‌اش با بدن انسانی کیهانی ارتقا پیدا کرد. در نتیجه آن تصویر اساطیری اولیه به برداشتی نمادین و فلسفی دگرگونی یافت که در آن انسان به لحاظ سرشت و ارزش و محتوا هم‌تای کل هستی قلمداد می‌شد. جالب آن که این تشبیه کردن کل هستی به چیزی منظم و ارجمند حالت‌های دیگری هم دارد. مثلاً در متون دیرآیندتر، می‌خوانیم که کل جهان یا شهرهای مقدس با پیکر انسانی هم‌تا هستند. همسان شمردن سیاوشگرد با بدن انسان و نام نهادن شاهان ساسانی با اسم «یزدگرد» (یعنی شهر خدا) از اینجا ناشی شده است. در دوران اسلامی بدنه‌ی عارفان مسلمان این میراث فکری را پذیرفتند و قبول کردند که هر انسانی کل جهان را در خویش نهفته دارد. به این شکل دوقطبی جهان خرد و کلان شکل گرفت که در ضمن این دو را با هم همسان می‌انگاشت. در این چارچوب، شبستری مرگ پیکر انسانی و فنای جهان یعنی قیامت را با هم برابر دانسته (هر آنچه آن گردد اندر حشر پیدا / ز تو در نزع می‌گردد هویدا) و ویژگی‌های این دو را یک به یک برابر هم نهاده است. تن همچون زمین است و سر همچون آسمان، و اندام‌های حسی مانند ستارگان و خورشید همچون جان. از آن سو کوهها به استخوان‌ها شبیه‌اند و گیاهان و شاخ و برگ درختان به موی تن.

همچنان که خود تنه‌ی درختان به دست و پا (اطراف) می‌مانند. آن رعشای که تن را پیش از مردن فرا می‌گیرد، همچون زلزله‌ایست که در روز قیامت به جان زمین خواهد افتاد. در آن هنگام ذهن (ذهن) آشفته و روشنایی جان تیره می‌شود و قدرت ادراک از اندام‌های حسی رخت بر می‌بندد. عرق مرگ که بر تن می‌نشیند شخص را در خود غرقه می‌کند و سختی و استواری تن (استخوان‌ها) به هنگام جان کندن (جان‌گِش) مثل پشم‌های رنگین تازه دباغی شده نرم و پوک می‌گردند.

اصولاً پشم رنگین، یعنی پشمی که صباغی شده ولی هنوز به نخ و پارچه بدل نگشته برای شبستری نماد چیزهایی سست و پوک است. به همین دلیل پیشتر هم دیدیم که به پشم رنگین پاره پاره اشاره شده بود. می‌گوید اندام‌ها در این هنگام با پوکی و سستی به هم فرو می‌پیچند و هر نظم و ترتیب جفتی که در تن وجود داشت، فرو می‌باشد و هر عضوی ساز خود را می‌زند و به تنهایی راه فساد و تباهی را طی می‌کند (همه جفتی شود از جفت خود طاق).

چو روح از تن به کلیت جدا شد	زمینت «قاع صَفَصَف لاتری» شد
بدین منوال باشد حال عالم	که تو در خویش می‌بینی در آن دم
بقا حق راست باقی جمله فانی است	بیانش جمله در «سبع المثانی» است
به «کل من علیها فان» بیان کرد	«لفی خلق جدید» هم عیان کرد

در این چهار بیت شبستری می‌کوشد با ارجاع به آیات و احادیث پشتوانه‌ای از متون مقدس را برای برداشت خود فراهم آورد. این نکته ناگفته نماند که همسان‌انگاری انسان و جهان و موازی دانستن جهان خرد و کلان مضمونی پیشا اسلامی است و در قرآن هیچ نشانه‌ای بر تایید آن یافت نمی‌شود. از این رو در اینجا قدری بازی‌های کلامی و قبض و بسط مفاهیم رخ داده تا پارچه‌ی متون تازی بر قامت بیت‌های پارسی‌ای که خواندیم راست آید. شبستری نخست به آیه‌ی ۱۰۶ و ۱۰۷ از سوره‌ی طه ارجاع می‌دهد: «فیذرها قاعاً صفصفاً \* لاتری فیها عوجاً و لا امناً». و این در پاسخ به پرسش آیات پیشین است که می‌گوید از تو درباره‌ی کوه‌ها در قیامت می‌پرسند. معنای این دو آیه آن است که «(پس بگو خداوند) آنان را به زمینی صاف و تخت تبدیل می‌کند، که در آن نه فرورفتگی‌ای می‌بینی و نه برجستگی‌ای». تعبیر «قاع صفصفاً» پیش از شبستری در پارسی چندین بار برای اشاره به زمین تخت و صاف و دشت و بیابان هموار به کار گرفته شده است، به ویژه نزد شاعرانی که گرایش به نمایش تسلط‌شان بر زبان تازی داشته‌اند. چنان‌که دهخدا در ذیل شرح این عبارت از سوزنی سمرقندی و خاقانی شروانی بیت‌هایی حاوی این کلمات نقل کرده است. بنابراین بیت نخست می‌گوید جدا شدن روح از بدن، یعنی مرگ جسمانی افراد با فروپاشی کوه‌ها در قیامت همسان است.

شبستری این آیات را چنین تعبیر می‌کند که گویی کوه‌ها در قرآن استعاره‌ای از مردمان هستند و مسطح و تخت شدن‌شان در قیامت به مرگ آدمیان و فرو نهادن شدن‌شان در گور و هضم شدن‌شان در دل زمین هموار دلالت می‌کند. منظور قرآن البته چنین نیست و به تصویری مشهور اشاره می‌کند که در زمان پیامبر اسلام نزد فرقه‌هایی از مسیحیان و یهودیان رایج بوده و آخرالزمان را نه همچون نبردی بزرگ با رهبری انسانی فرهمند (سوشیانس، مسیح یا عیسی) که همچون نوعی ویرانی عظیم و فروپاشی گیتی تصویر می‌کرده‌اند که به دست خداوند انجام می‌پذیرد.

این نکته هم جای توجه دارد که ایده‌ی اصلی آخرالزمان و این که زمان تاریخی خطی است و در لحظه‌ای به پایان می‌رسد، خاستگاهی زرتشتی دارد و در گاهان برای نخستین بار صورتبندی شده است. اما در چارچوب زرتشتی آخرالزمان رخدادی نیکو و فرخنده است که با پیروزی نهایی اهورامزدا با اهریمن همراه است. ماهیت آن از جنس نبردی بزرگ و فراگیر است

و قهرمان اصلی‌اش انسانی رهایی‌بخش (سوشیالیست) است. اوست که با پشتوانه‌ی داوری مهر که زمان نبرد را نگه داشته و لحظه‌ی فرا رسیدن آخرالزمان را اعلام می‌کند، اهریمن را در نهایت شکست خواهد داد. بنابراین آخرالزمان زرتشتی از جنس ویرانی نیست و بیشتر به نوسازی هستی و پاکیزه شدن‌اش از رنج و بیماری و دروغ و سایر چیزهای اهریمنی مربوط می‌شود. به همین خاطر این لحظه را در متون اوستایی و پهلوی «فرشگرد» می‌نامند که به معنای «از نو آفریده شدن» است. در آخرالزمان البته ویرانی و فساد در طبیعت هم رخ می‌نماید. اما این از هجوم سپاهیان اهریمن ناشی می‌شود و نیروهای اهورایی در نهایت آن خرابی‌ها را بازسازی خواهند کرد.

در نگرش زاهدانه‌ی برخی از فرقه‌های یهودی که در دوران ظهور عیسی مسیح در فلسطین می‌زیستند، همین مفهوم قیامت که در دوران هخامنشی به تورات - به ویژه کتاب دانیال - وارد شده بود، تعبیری یکسره متفاوت یافت. این فرقه‌ها در زمانه‌ی بحرانی‌ای می‌زیستند و آن دورانی بود که رومیان سرزمین‌شان را اشغال کرده و در موج‌هایی پیاپی بخش بزرگی از جمعیت فلسطین را کشتار می‌کردند. به همین خاطر نگرش آخرالزمانی فرقه‌هایی از یهود در قرن اول و دوم پیش از میلاد تا قرن دوم میلادی به شدت بدبینانه بود و با تصویرهایی هولناک از نابودی سراسری گیتی پیوند خورده بود. متون یافته شده در غارهای بحرالمتیت که پیوندی نزدیک با چارچوب فکری مسیحیان اولیه دارد، در این رده جای می‌گیرد. دین مسیح هم ادامه‌ی همین تصویر از قیامت را پرورد و گسترش داد و همین تصور از پایان تاریخ بود که به متون اسلامی هم وارد شد.

بنابراین در منابع اسلامی آغازین آخرالزمان همچون ویرانی فراگیر و انهدام سراسری گیتی تصویر شده، و علت آن هم نه اهریمن، که خشم خداوند است. یعنی به جای فرشگرد با تصویری کمابیش نزدیک به توفان نوح سر و کار داریم. در قیامت اسلامی شیطان نقش مهمی ایفا نمی‌کند و نابودی همه چیز و برانگیختن مردگان یکسره با اراده‌ی خداوند تحقق می‌پذیرد. این در حالی است که حتا در متون مسیحی قرون اول و دوم میلادی نیز همچنان نقش پررنگ قهرمانی انسانی باقی بود و مثلاً گفته می‌شد که بازگشت عیسی مسیح و فراخوان اوست که باعث می‌شود مردگان قوم یهود از گورهای خود برخیزند. عیسی به رهبری این لشکر از مردگان جاندار است که به اورشلیم می‌تازد و بنیان ظالمان (انعکاسی از تصویر حاکمان رومی) را برمی‌اندازد.

در قرآن ولی انسان چنین جایگاهی ندارد و قیامت امری یکسره الهی است که با اراده‌ی خداوند هدایت می‌شود و با انهدامی فراگیر و فروپاشی‌ای بنیادین همراه است. بر همین مبنا همسان انگاشتن قیامت با مرگ آدمی و هم‌سرشت پنداشتن جهان و انسان مضمونی زرتشتی است که در قرآن سندی در تاییدش نمی‌توان یافت. با این حال شبستری مانند بسیاری دیگر از



صوفیان تعبیر گسترده‌ای از معنای کلمات داشته‌اند و به این ترتیب این دو آیه را برای سخن خویش گواه آورده است.

در این میان اشاره‌اش به «سبع‌المثانی» جالب است، که نام دیگر سوره‌ی حمد است. چون هفت آیه دارد و دو بار هنگام نماز خوانده می‌شوند و از این رو «هفتگانه‌ی دوتایی» لقب گرفته است. در این سوره محور اصلی سخن توحید و یگانگی خداوند است و این به ویژه در برابر بت‌ها و خدایان مشرکان صورتبندی شده است. با این حال هواداران وحدت وجود آن را به یکپارچگی هستی و برابری خداوند با هستی حمل می‌کردند و در منظومه نیز چنین راهی پیموده شده است.

بیت «به «کل من علیها فان» بیان کرد / «لفی خلق جدید» هم عیان کرد» نیز دو ارجاع مهم قرآنی دارد. «کل من علیها فان» به آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی الرحمن اشاره می‌کند: «كُلٌّ مِّنْ عَلِيهَا فَاَن وَ بَقِي وَ جَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ». یعنی هرکس بر آن (زمین) است فانی است و روی خداوندت که باشکوه و باعظمت است، باقی می‌ماند». اشاره‌ی مصرع دوم هم به آیه‌ی دهم از سوره‌ی سجده است که می‌گوید «وَقَالُوا اِذَا ضَلَلْنَا فِي الْاَرْضِ اِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ» یعنی «و گفتند هنگامی که در زمین گم شدیم (پوسیدیم و از بین رفتیم) آیا برایمان آفرینشی تازه خواهد بود؟ بلکه آنان نسبت به دیدار خدایشان کفر می‌ورزند».

بنابراین بیت روی هم رفته یگانگی خداوند و بقای همیشگی‌اش را در کنار مرگ و رستاخیز انسانی گذاشته و تصویری برساخته که تا حدودی با گفتار پیشین‌اش سازگاری دارد. هرچند چنان که گفتیم، منظور اصلی این آیات چیزی دیگر بوده و توصیفی بسیار ساده‌تر از قیامت و خداوند را در بر می‌گرفته و در اصل نشانی از خلق مدام یا وحدت وجود در آن وجود نداشته است. شبستری پس از این تلاش برای مشروع‌سازی موضع‌اش به کمک آیات قرآنی، باز به همان بحث خلق مدام خود باز می‌گردد و همان چشم‌انداز پیشین را به شکلی دیگر بازگو می‌کند:

بود ایجاد و اعدام دو عالم	چو خلق و بعث نفس ابن آدم
همیشه خلق در خلق جدید است	و گرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی	بود از شان خود اندر تجلی

باز می‌بینیم که قیامت یعنی به پایان رسیدن گیتی و مینو با زاده شدن و رستاخیز انسانی هم‌تا انگاشته شده است. آنگاه در بیت دوم این روند زاده شدن و مردن به هر لحظه تعمیم یافته و در بیت سوم همچون فرایندی معرفی شده که به فیض حق وابسته است. به این ترتیب نوعی توازی و هم‌سرشتی میان انسان و جهان و حق و خلق فرض شده که جای بحث دارد.

این نکته را باید در نظر داشت که به ویژه در سنت زاهدانه‌ی تصوف عراقی که زیر تاثیر مسیحیت شکل گرفته بود، حق و خلق در مقابل هم تعریف می‌شدند. به همین ترتیب انسان نیز مانند جهان به دو قطب متضاد مادی و معنوی تقسیم می‌شد و این دو تقریباً با ظلمت و نور یا امری اهریمنی و اهورایی برابر دانسته می‌شدند.

در این نگرش تاکید بر معاد روحانی بود و جسم در چارچوبی که با اندیشه‌های مانوی پهلو می‌زد، امری پلید و تیره و گناه‌آلود دانسته می‌شد. در مقابل در سنت عرفان خراسانی که از اندیشه‌ی مغانه و آرای زرتشتی و مزدکی کهن تاثیر پذیرفته بود، ماده امری مقدس و نیکو بود که آفریدگارش اهریمن بود و همچون دستمایه‌ای برای شکست دادن شر قلمداد می‌شد. این برداشتی بود که حتا مانی پیامبر هم تا حدودی آن را پذیرفته بود و با آن که گیتی را ظلمانی می‌دانست، اما طبیعت را همچون دستگاهی برای تقطیر و تخلیص نور تصویر می‌کرد. در نگرش وحدت وجود که با رویکرد مغانه پیوند دارد، هستی در کل یکپارچه است و با خداوند همتاست و بنابراین امری نیک قلمداد می‌شود. به این ترتیب تقابل ماده و روح و ضدیت خلق و حق از میان بر می‌خیزد و این دو در یک کلیت کلان با هم ادغام می‌شوند.

این گرایش به درهم شکستن دوقطبی‌ها را در آرای مذاهب مختلف قلمرو ایران‌زمین می‌بینیم. در برابر مسیحیان اروپایی که تقابل ملک و ملکوت را به شکلی اغراق‌آمیز و در بافتی افلاطونی مهم قلمداد می‌کردند، فرقه‌های مسیحی مونوفیزیت و نستوری در ایران به چنین ناسازگاری‌ای قایل نبودند و از تجزیه‌ی ارکان هستی‌شناسانه - مشهورتر از همه، تجزیه‌ی تقدس به پدر و پسر و روح‌القدس - پرهیز می‌کردند. حتا در میان بوداییان و هندوان نیز گرایشی از این دست شکل گرفت. چنان‌که شانکره در چارچوب مکتب دت‌گره‌واده می‌گفت همه چیز برهمن است. در ایران‌زمین به ویژه پس از ابن عربی گرایش به یکپارچه دانستن هستی و تاکید بر اصالت وجود رونقی پیدا کرد و به این ترتیب دوقطبی حق و خلق هم که نزد صوفیان پیشاهنگ بسیار مهم بود، از اعتبار افتاد. چندان‌که عبدالکریم جیلی (درگذشته‌ی ۸۰۰) در «کتاب الانسان الکامل» می‌گوید که خلق وامگیری از حق نیست، بلکه خود حق است، و رابطه‌ی حق و خلق را به آب و یخ یا موج و آب دریا تشبیه می‌کند. یعنی این دو را جلوه‌هایی متفاوت از یک اصل هستی‌شناسانه به شمار می‌آورد.

حیدر آملی هم در «جامع الاسرار» تشبیه‌ی از این دست را به کار می‌برد و می‌گوید حق مثل مرکب است و خلق همچون حروفی است که با آن نوشته می‌شود.<sup>۱</sup>

وز این جانب بود هر لحظه تبدیل	از آن جانب بود ایجاد و تکمیل
بقای کل بود در دار عقبی	ولیکن چو گذشت این طور دنیی
دو عالم دارد از معنی و صورت	که هر چیزی که بینی بالضرورت
مر آن دیگر ز «عند الله باقی» است	وصال اولین عین فراق است

با این حال شبستری آمادگی ندارد تا پیامد هستی‌شناسانه‌ی وحدت وجود را بپذیرد. اگر حق و خلق یکی و همان باشند، گیتی نیز مانند مینو از تقدسی پاکیزه و بی‌خدشه برخوردار می‌شود و این هنوز در فضای اشعری‌زده‌ی پیرامون شبستری پذیرفتنی نیست. پس فروپایه‌تر بودن گیتی نسبت به مینو را در بافتی وجودی بازتولید می‌کند. می‌گوید حق و سپهر ملکوت با «ایجاد و تکمیل» مشخص می‌شود و خلق و ساحت ملک با «هر لحظه تبدیل». یعنی خداوند موجودات را می‌آفریند - و با خلق مدام - به سوی کمال راهنمایی‌شان می‌کند. در مقابل موجودات مدام در حال تکاپو و دگرگونی هستند و این از همان رانده شدن‌شان به سمت کمالی الاهی ناشی می‌شود.

به لحاظ وجودی اما دنیا حاشیه‌ای و تابعی از خداوند است، و عقبا است که پایدار و ماندگار است. همه‌ی موجودات یک صورت پویا و دگرگون شونده و یک جوهر بنیادین و ثابت دارند، که اولی گذرا و عدمی است و تنها دومی است که ارزش وجودی دارد. این برداشت از وجود که خاستگاهی زرتشتی دارد و اغلب ارسطویی و مشائی دانسته شده، در آثار ارسطو هم پیشینه‌ای دارد. هر چند اشاره‌های ارسطو به این موضوع ناپخته است و ابتدایی. سیر تحول بحث درباره‌ی صورت/ جوهر یا ماده/ معنا در ایران زمین طی شده است، و روشن است که این تعبیری انتزاعی شده از همان تفکیک گیتی و مینو است که در سطح تک تک موجودات تعمیم یافته و درونی‌سازی شده است.

اشاره‌ی مصراع آخر به بخش آغازین آیه‌ی ۹۶ سوره‌ی نحل است که می‌گوید «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» یعنی «آنچه نزد شماست نابود خواهد شد و آنچه نزد الله است باقی می‌ماند». شبستری این بخش از آیه را در قالبی هستی‌شناسانه تعبیر کرده و می‌گوید آنچه نزد خلق است ماهیات گذرا و صورت ناپایدار است و آنچه نزد حق است جوهر وجودی است و معنا که اولی نمی‌پاید و دومی جاویدان است. با این حال در این مورد هم مانند بسیاری از موارد دیگر، صوفیان از آیات قرآن برداشتی دلبخواهی و خارج از بافت متن به دست داده‌اند. آیه‌ی مورد نظرمان به هیچ عنوان دلالتی وجودی ندارد و به اجر اخروی مربوط می‌شود. ادامه‌ی همین آیه چنین است: «وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». یعنی «و البته پاداشی که به شکیبایان می‌دهیم نیکوتر است از آنچه کرده‌اند». یعنی آیه به صراحت

درباره‌ی پاداش نیکوکاران در بهشت سخن می‌گوید و آنچه نزد مردمان از بین می‌رود و نزد خداوند باقی می‌ماند، ارزش و سیاهه‌ی کردارهایشان است و نه امری هستی‌شناسانه.

مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر	در اول می‌نماید عین آخر
بقا اسم وجود آمد ولیکن	به جایی کان بود سائر چو ساکن
هر آنچ آن هست بالقوه در این دار	به فعل آید در آن عالم به یک بار

به این ترتیب شبستری بار دیگری چرخشی کامل کرده و باز به همان تمایز هستی‌شناسانه‌ی مینو و گیتی به مثابه گرانیگاه‌های امر مقدس و نامقدس باز می‌گردد. آنچه در شرح ناپایداری موجودات و جاودانگی وجود مطلق گفت، در واقع تنها یک گام با خط‌کشی مجدد بین ملک و ملکوت و مرزبندی سختگیرانه‌ی متشرعان میان خلق و حق فاصله دارد. که این یک گام هم در این سه بیت با قدری ابهام برداشته شده است.

می‌گوید وقتی نمودهای بیرونی موجودات لغو شود و تجلی‌های وجود مطلق منتفی گردد، باز همان حقیقت بنیادینی به جا می‌نماند که از آغاز کار شیرازه‌ی هستی را برمی‌ساخت. وجود از این رو با بقا پیوند خورده است و تنها در آن زمینه تعریف می‌شود. وجود مطلق در این معنا جایگاهی است که همه‌ی امور گذرا و پویای مادی در آن به ثبات و ایستایی می‌رسند و امور بالقوه یکسره در آن بالفعل می‌شوند. یعنی ممکن به واجب دگردیسی می‌یابد. این برداشت که پیامدهای کلامی‌اش در بافت عقاید اشعری جای می‌گیرد، بازسازی همان دوقطبی هستی‌شناسانه‌ی ملک و ملکوت است و جهان را باز در برابر خداوند – و نه همچون جلوه‌ای از آن یا درآمیخته با آن – تصویر می‌کند.

## گفتار بیست و دوم: رستاخیز و آزادی

شبستری احتمالاً خود دریافته که به هنگام پاسخ‌گویی به پرسش‌های هروی گاه کجدار و مریز رفتار می‌کند. یعنی می‌کوشد هر دو قطب متضادی که در جبهه‌بندی نظری زمانه‌اش وجود داشته را در آرای خود بگنجانند. این کوشش به ویژه در بیت‌های پایانی بخش چهل و پنجم نمایان بود و به نوعی اغتشاش و عقب‌نشینی از موضع وحدت وجودی شباهت می‌یافت. شاید به همین خاطر است که بخش بعدی (۴۶) را به شرح بیشتر همین مبحث اختصاص داده و نام آن را «قاعده در بیان معنی حشر» نهاده است.

این فصل در ضمن بسیار مهم است، چون درگاهی است که ورود به بحث اراده‌ی آزاد نیز از آنجا ممکن می‌شود. چرخش از روایت مغانه‌ی وحدت وجود به شکلی ملایم‌تر و دورگه از این نظریه، البته با شبستری آغاز نشده و جریانی شکوفا و نیرومند بوده که شاگردان ابن عربی آغاز کننده‌اش بودند. چنان‌که می‌دانیم، ابن عربی هرچند وضع‌کننده‌ی نسخه‌ی مشهور عرفانی از نظریه‌ی وحدت وجود بود، خود هرگز این برچسب را برای آرای خود به کار نبرده بود. بنا به گزارش چیتیک، نخستین کسی که این عنوان را به کار گرفت، صدرالدین قونوی (درگذشته‌ی ۱۶۵۲/۶۷۲ق) شاگرد ابن عربی و همشهری مولانای بلخی بود که می‌کوشید آرای استادش را با فلسفه‌ی به اصطلاح ارسطویی سازگار سازد.

پس از او هم شاگردش سعیدالدین فرغانی (درگذشته‌ی ۱۶۷۴/۶۹۴ق) استفاده از آن را باب کرد<sup>۱</sup> و این‌ها همه مثنائی بودند و آرای استادشان را با چشم‌اندازی درمی‌آمیختند که در اروپا با برچسب ارسطویی شناخته می‌شود. نگرشی که البته به خود ارسطوی تاریخی ارتباط زیادی ندارد، ولی چارچوب اصلی متافیزیک دین اسلام و مسیحیت را در سراسر قرون میانه بر می‌ساخت و به وی منسوب شده بود. کاربرد دقیق‌تر و روشن‌تر تعبیر وحدت وجود که با برداشت

مغانه نزدیک است را نزد عزیزالدین نسفی در آثار پارسی‌اش می‌بینیم و این همان است که بعدتر ابن تیمیه و متشرعان پس از او کفرآمیزش دانستند.

ز تو هر فعل که اول گشت صادر	بر آن گردی به باری چند قادر
به هر باری اگر نفع است اگر ضرر	شود در نفس تو چیزی مدخر
به عادت حال‌ها با خوی گردد	وز آن ترکیب کرد اندیشه‌ها را
از آن آموخت انسان پیشه‌ها را	به مدت میوه‌ها خوش بوی گردد

نخست شرحی از کردارها و چگونگی اثرگذاری‌شان بر روح آمده است. شبستری در این چهار بیت نگرش دانشمندان زمانه‌اش درباره‌ی پیوند رفتار و خلق و خو را شرح می‌دهد و به نوعی روانشناسی عادت می‌رسد. می‌گوید هر کرداری که از کسی سر می‌زند، نشانگر آن است که این فعل در دایره‌ی امکان و حوزه‌ی اختیارات وی قرار داشته است و از این رو وی بر آن قادر بوده است. وقتی فردی کاری را به تکرار چند بار انجام دهد، روانش از آن تأثیری می‌پذیرد که ممکن است سودمند یا زیانبار باشد. به این ترتیب «به عادت حال‌ها با خوی گردد» یعنی خوی (سوگیری اخلاقی فرد) بر اساس عادت‌هایش شکل می‌گیرد. این چارچوب مفهومی که در زمانه‌ی خودش به کلی از آرای رایج در تمدن‌های دیگر پیچیده‌تر و علمی‌تر بود، تا حدود زیادی با آنچه در روانشناسی مدرن می‌خوانیم همسان است.

اشاره‌ی «به مدت میوه‌ها خوشبوی گردد» نیز استعاره‌ای از همین ماجراست و ایهامی هم دارد. چون کلمه‌ی «بوی» هم معنای رایحه را داشته و هم در زبان پهلوی و پارسی دری آغازین یکی از نیروهای روانی و همتای هوشیاری و هوشمندی بوده است. در مصراع دوم می‌گوید همانطور که میوه‌ها با گذر زمان از خاک و باد و آب و خورشید تغذیه می‌کنند و رنگ و بویی به خود می‌گیرند، میوه‌ی جان انسان هم بوی - یعنی نیروی هوشیاری - خود را به تدریج و زیر تأثیر کردارهایش به دست می‌آورد.

اگر متون پهلوی کهن را بر اساس تصویرشان از روان انسان و قوای نفسانی بازخوانی کنیم، می‌بینیم که دوقطبی مهمی در آن مفروض بوده است. شخصیت انسانی حاصل برهم‌کنش دو نیروی متضاد دانسته می‌شده که یکی گوهر (به پهلوی: گُوهر) و دیگری خوی نامیده می‌شده است. گوهر یا جوهر ماهیتی ژنتیکی داشته و از پدر و مادر و نیاکان به فرد می‌رسیده است. خوی اما نتیجه‌ی آموزش بوده و صفات‌های اکتسابی را در بر می‌گرفته است. اگر خوی تربیت شده و منضبط بار می‌آمد، «هنر» را ایجاد می‌کرد که در لغت (هوَنَر) یعنی «انسان نیک» و واژه‌ای بسیار کهن است. این دوقطبی را در منابع پارسی باستان هم می‌بینیم و مثلاً داریوش بزرگ در نبشته‌ی نقش رستم وقتی می‌گوید جنگاوری نیرومند است و دستان و پاهایی توانا

دارد، به گوهر خود اشاره می‌کند و بعد وقتی می‌گوید در کمانگیری و حکم راندن خردمندان و ماهرانه عمل می‌کند، به هنر خویش تاکید دارد و دقیقاً همین کلمه (هونر) را در متن به کار می‌برد. بیت چهارم هم دقیقاً همین را به شکلی دیگر بیان می‌کند: «از آن آموخت انسان پیشه‌ها را / وز آن ترکیب کرد اندیشه‌ها را». چون فرض بر آن بوده که گوهر سوگیری کلی و استعداد عمومی افراد برای انجام شغلی خاص را فراهم می‌آورد، و با تمرین و آموزش است که فرد در آن قلمرو ورزیده و متخصص می‌شود. مبنای نظام صنفی و ساخت پیشه در عصر ساسانی نیز بر همین مبنا استوار می‌شده است. این سامان که به غلط با تعبیری مارکسیستی طبقاتی خوانده شده، با مفهوم طبقه‌ی اقتصادی که در قرن نوزدهم برای مدتی در انگلستان رایج بوده و منظور مارکس است، هیچ ارتباطی ندارد. در ایران این لایه‌بندی اجتماعی بر اساس شغل را نظام «پیشگانی» می‌نامیدند. یعنی فرض بر این بود که اگر کسی در خاندان جنگاوران یا مغان یا صنعتگران و کشاورزان زاده شود، جوهری مناسب با آن کار را دارد و چون خویشاوندانش هم در همان حرفه هستند، از کودکی ورزیدگی و آموزش درستی هم در آن زمینه به دست می‌آورد و لایق و کارساز از آب در می‌آید.

شبستری با این مقدمه‌ی روانشناسانه آغاز می‌کند و قصد دارد نتیجه‌ای آخرت‌شناسانه از آن استخراج کند:

همه افعال و اقوال مدخر	هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن	شود عیب و هنر یکباره روشن
تنت باشد ولیکن بی‌کدورت	که بنماید از او چون آب صورت
همه پیدا شود آنجا ضمائر	فرو خوان آیت «تبلی السرائر»

مرگ در اینجا به نیرویی پالایش‌کننده تشبیه شده که شخص پس از درگذشتن از آن و رستاخیز آخرالزمانی، کدورت و ابهام گیتیانه‌ی خود را از دست می‌دهد و جوهر و هنرش یکسره آشکار و نمایان می‌گردد. شبستری با گفتن این که «تنت باشد ولیکن بی‌کدورت / که بنماید از او چون آب صورت» معاد جسمانی را می‌پذیرد. اما می‌گوید ماده‌ای که در هنگام برخاستن مردگان بدن‌شان را بر می‌سازد پالایش یافته و پاکیزه است، چندان که شفاف و روشن می‌نماید و اندرون خود را نمایان می‌سازد. بنابراین عیب و هنری که با خلع پیراهن تن و با برهنه شدن روح نمایان می‌شود، حتا در آن هنگامی که در قالب تنی رستاخیز یافته تجسد یافته باشد هم خواندنی و مشاهده‌پذیر است. بیت آخر هم که به آیه‌ی نهم از سوره‌ی طارق اشاره می‌کند که در وصف قیامت می‌گوید «یوم تبلی السرائر»، یعنی آن روزی که رازها در آن آشکار گردد. این فاش شدن اسرار را شبستری در معنای باز نمود شفاف و بی‌کتمان هنر و گوهر روح گرفته است.

تعبیری فلسفی از احیای مردگان در آخرالزمان که مشابهش را هم نزد صوفیان و هم فیلسوفان دین قدیم می‌توان بازیافت.

دگر باره به وفق عالم خاص	شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوت عنصر در اینجا	موالید سه گانه گشت پیدا
همه اخلاق تو در عالم جان	گهی انوار گردد گاه نیران
تعین مرتفع گردد ز هستی	نماند در نظر بالا و پستی
نماند مرگت اندر دار حیوان	به یک رنگی برآید قالب و جان
بود پا و سر و چشم تو چون دل	شود صافی ز ظلمت صورت گل

شبستری در شش بیت بعدی هم توصیف خود از چگونگی برانگیخته شدن مردگان را ادامه می‌دهد. می‌گوید در آن هنگام بار دیگر روحی که جاویدان است گرداگرد خود موادی را گرد می‌آورد و بنابراین ارواح مردمان به اشخاصی با پیکره‌ای مادی (اجسام) بدل می‌شوند. به همان ترتیبی که عناصر در جهان کنونی با هم درآمیخته‌اند و مولید ثلاثه یعنی جانداران سه گانه (گیاهان، جانوران و آدمیان) را پدید آورده‌اند، در روز قیامت هم بار دیگر ترکیبی نو پیدا می‌کنند و به شکلی تازه بدنهایی زنده را ایجاد می‌کنند. اما این بار خلق و خو (اخلاق) و کردارهاست که شکل پیکرها را تعیین می‌کند و تعیین مادی پیشینی که بر گیتی حاکم بود و از زنجیره‌های طولانی علیت تاریخی برمی‌خاست منتفی می‌گردد. خوی و هنر آدمی به همین خاطر در جسمی نویافته به تمامی تجلی پیدا می‌کند و به جای آن که مانند دنیای خاکی توسط پوسته‌ی مادی‌اش پوشانده و پنهان شود، همچون نوری بر چراغی در آن جلوه می‌کند. قیامت به معنای برخاستن هستندگان است و لحظه‌ایست که زمان کرانمند به زروان بیکرانه بدل می‌شود و نیروهای اهورایی بر اهریمن چیره می‌شوند و آن را نابود می‌کنند. در این حالت دوگانگی میان گیتی و مینو از بین می‌رود و هستی به کلیتی یکپارچه و فاقد دوگانگی بدل می‌شود (نماند در نظر بالا و پست). با از اعتبار افتادن تعیین مادی‌ای که پیشتر بر گیتی حاکم بود، اندام‌های نویافته‌ای که در پیکر محشور شدگان می‌روید، از بند تکلف‌های مادی پیشین رهاست و یکسره ذات درونی خود را بازمی‌نمایاند. به همین خاطر همه‌ی اندام‌ها به دل شباهت پیدا می‌کند. چرا که در جهان کنونی ما دل چنین وضعیتی دارد و از دید عارفان ایرانی تنها اندام تن است که خلوص و پاکیزگی مینویی خود را حفظ کرده و توانایی بازتاباندن نور حق (یعنی مهر) را در خود دارد و به همین خاطر اغلب به آئینه تشبیه می‌شود.

کند انوار حق بر تو تجلی	بینی بی‌جهت حق را تعالی
دو عالم را همه بر هم زنی تو	ندانم تا چه مستی‌ها کنی تو



در این شرایط است که نور حق یکسره در دل - و در کل وجود - مردمان بازتاب پیدا می‌کند. حق در این حالت دیگر بر محوری مانند دور-نزدیک یا بالا-پایین جای نمی‌گیرد و «بی‌جهت»، از همه سو لمس می‌شود و حضورش در لامکان و لازمان درک‌پذیر می‌شود. در این شرایط است که گیتی و مینو مرزبندی خود را از دست می‌دهند و «دو عالم بر هم» می‌خورند و قواعد عقلانی پیشینی که استیلایی آهنین داشت، محو می‌شود و از بین می‌رود. این همان حالتی است که صوفیان به مستی تعبیرش می‌کنند (ندانم تا چه مستی‌ها کنی تو).

«سَقَاهُمْ رَبَّهُمْ» چَبُود؟ بیندیش      «طهورا» چیست؟ صافی گشتن از خویش  
 زهی شربت، زهی لذت، زهی ذوق      زهی حیرت، زهی دولت، زهی شوق

این مستی اما از حضور حق ناشی می‌شود و از یکپارچه شدن همه‌ی هستندگان در پیکره‌ی هستی مطلق برمی‌آید. به همین خاطر می‌گویند حالتی که در آن زمان دست می‌دهد نوعی مستی است که معلول نوشیدن شراب وصل است و ساقی آن خرابات خود خداوند است. بیت اول به آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی انسان اشاره می‌کند که در وصف بهشت می‌گوید «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوا أُسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا»، یعنی: «بر بالای ایشان (بهشتیان) دیبای سبز لطیف است و حریر ستبر، بر دست‌هایشان دستبندها و آرایه‌هایی از سیم خام و خدایشان به ایشان شرابی پاکیزه می‌نوشاند.» بیت دوم همین صحنه را شور و شوق بسط می‌دهد و لذت و شادکامی بودن در چنان شرایطی را با هیجان می‌ستاید.

خوشا آن دم که ما بی‌خویش باشیم      غنی مطلق و درویش باشیم  
 نه دین نه عقل نه تقوی نه ادراک      فتاده مست و حیران بر سر خاک  
 بهشت و حور و خلد آنجا چه سنجد      که بیگانه در آن خلوت نگنجد  
 چو رویت دیدم و خوردم از آن می      ندانم تا چه خواهد شد پس از وی  
 پی هر مستی باشد خماری      از این اندیشه دل خون گشت باری

این توصیف، همان مستی عارفانه است که از مهر به خداوند و وصال وی برمی‌خیزد و با لذت‌های تنانه و پاداش‌های محاسبه‌پذیر اعمال سنجیدنی نیست. به همین خاطر عارفانی که ادامه‌ی سنت مهرپرستی محسوب می‌شوند، مهر و عشق را به شکلی قیاس‌ناپذیر از همه‌ی چیزهای دیگر برتر می‌دانستند و به همین خاطر پیوند مهرآمیز با حق را بر ارتباطهایی از جنس عابد-معبود یا مخلوق-خالق برتر می‌شمردند و دومی را حاشیه‌ای سطحی و ساده‌اندیشانه از اولی قلمداد می‌کردند. محاسبات عقلانی‌ای که ارتباط خدا و انسان را به رابطه‌ای سیاسی مثل شاه و رعیت یا کارفرما و کارگر تشبیه می‌کند در این افق محو و نابود می‌شود و اعتبار خود را

از دست می‌دهد. به همین خاطر آن را با صفت مستی تشبیه کرده‌اند که در ضمن به آشامیدنی مقدس آیین‌های مهری یعنی شراب انگوری نیز پیوند دارد.

این مستی نفی‌کننده‌ی دوقطبی‌هایی مثل توانگر و درویش یا هوشیاری و نابهشیاری است. اگر وصل حق آماج باشد حور و بهشت و پاداش‌های وعده داده شده به مؤمنان اموری بی‌ربط و پیش پا افتاده به نظر می‌رسند. چون وصال با حق در تعبیر دیرینه‌اش همتای یگانه شدن با خداوند و خدای‌گونه شدن است و بسنده کردن به پاداش‌هایی از این دست در قیاس با آن ساده‌لوحانه می‌نماید و نشان فرومایگی. این سخنان البته در چارچوب شرعی که شاهره محاسبه‌ی سود و زیان اعمال و پاداش و عذاب اعمال و مناسک است، کفرآمیز و ناپذیرفتنی می‌نماید و به همین خاطر در بیت دوم می‌بینیم که دین و عقل و تقوا و ادراک همگی در پرتو این مستی مهرآیین نفی می‌شوند.

سیر بحث تا اینجا کار شبستری را به سمت مفهومی بسیار مهم هدایت کرده و آن محور زمان است. وقتی از رستاخیز و آخرالزمان سخن به میان می‌آید و معاد جسمانی با احیای بدن‌ها برابر پنداشته می‌شود، خود به خود بحث ارتباط چیزها با زمان مطرح می‌شود. اصولاً این که زمان خطی و ادواری در لحظه‌ای به پایان می‌رسد و گیتی و مینو در آن مقطع با هم ادغام می‌شوند، از پیش‌داشته‌هایی فلسفی درباره‌ی مفهوم زمان برخاسته که برای نخستین بار در «گاهان» مطرح شده‌اند. در بافت اندیشه‌ی پیشازرتشتی زمان امری چرخه‌ای، تکراری و دارای ضربه‌نگی یکنواخت قلمداد می‌شد و این تعبیری جهانی است که با تغییراتی اندک در همه‌ی فرهنگ‌ها و جوامع باستانی دیده می‌شود و مشابهش را در جوامع دیرآیندتری (از تمدن‌های سرخپوستی گرفته تا قبایل نانوئیسای معاصر) هم می‌بینیم که از آرای زرتشتی یا مشتق‌های ابراهیمی‌شان تأثیری نپذیرفته‌اند.

برای نخستین بار زرتشت بود که زمان را همچون امری خطی، جهت‌دار و بازگشت‌ناپذیر در نظر گرفت. دلیل این کار هم اخلاقی بود. یعنی با این پیش‌فرض که زمان میدانی برای نبرد خیر و شر است، این کمیت سیال و فراگیر و پرابهام به «وقت»‌ای اندازه‌گرفتنی و کوتاه شبیه شد که در جریان نبردهای پهلوانان برای درآویختن با هم تعریف می‌شد.

در ایران قدیم داوری در میان هموردان دو شکل کلی داشت: اگر دو طرف دعوا ناهم‌زور بودند و مثلاً یکی‌شان جنگاور بود و دیگری کشاورز یا یکی پیر بود و دیگری جوان، داوری را به عناصر طبیعی واگذار می‌کردند و این آیین «وَر» نامیده می‌شد که طی آن فرد متهم با خطری طبیعی رویارو می‌شد و اگر از آن سالم گذر می‌کرد، بیگناه قلمداد می‌شد. گذر سیاوش از آتش در شاهنامه نمونه‌ای از وَر گرم است که برای این برگزار شده که سیاوش و سودابه دو موقعیت و جایگاه ناهمسان داشته‌اند.

در مقابل اگر هردو سوی دعوا جنگاور و زورمند بودند و رویارویی با حریف را بر می‌گزیدند، آیین «مرد و مرد» برگزار می‌شد و این همان است که به صورت تمرینی و ورزشی در قالب کشتی گرفتن در زورخانه‌ها باقی مانده است. در این شکل از داوری دو تن در زمانی مشخص (معمولا از سپیده‌ی بامداد تا سر ظهر) با هم در می‌آویختند و برنده می‌بایست در این مدت مشخص شود. در هردو حالت انجمنی از ریش‌سپیدان یا معنی نقش داور را بر عهده می‌گرفت و ترکیب عناصر طبیعی خطرناک برای آیین ور (مثلا غلظت محلول گوگردی برای سوگند خوردن) را تعیین می‌کرد، یا وقت نبرد تن به تن را نگه می‌داشت.

زرتشت هردوی این شیوه‌های کهن دادخواهی ایرانیان را در دستگاه آخرت‌شناسی خویش به کار گرفت. آدمیان که با خداوند و اهریمن پایگاهی همسان نداشتند، در روز داوری با آیین ور یعنی گذر از پل چینوت و عبور از دریایی از آهن مذاب محک می‌خوردند. این تماس با آهن مذاب در ایران قدیم به واقع شیوه‌ای از اثبات حقانیت محسوب می‌شده است. چنان‌که خود زرتشت و بعد از او گویا کرتیر و آذرباد مهراسپندان برای اثبات دعوت دینی خود به چنین آزمونی تن در دادند و فلز مذاب بر دل‌شان (سینه‌شان) ریخته شد. از سوی دیگر رویارویی اهریمن و اهورامزدا به نبرد دو جنگاور هم‌پایه تشبیه می‌شد که پس از دوازده هزار سال یعنی یک سال بزرگ کیهانی به پایان می‌رسد و در پایان آن خداوند با یاری انسان بر حریف غلبه می‌کند. کسی که وقت نبرد را فراهم می‌آورد زروان بود و آن که داوری می‌کرد و زمان را نگه می‌داشت، همان ایزد باستانی مهر بود.

در این چارچوب فکری، زمان دیگری امری چرخه‌ای و تکراری و بی‌نهایت نبود. زمان بیکرانه به لحظه‌ی اکنون بدل می‌شد و زمان دارای ضربانگ روزانه و سالانه به خطی مستقیم تبدیل می‌شد که از ازل به ابد پیش می‌تاخت و در لحظه‌ی آخرالزمان به پایان می‌رسید. قیامت یا آخرالزمان که با زنده شدن مردگان همراه بود، تعبیری استعلایی از نوروز بود و همتای زنده شدن زمین مرده پس از زمستان دانسته می‌شد. به همین خاطر استعاره‌ها و تعبیرهای مربوط به قیامت در کل از داده‌های اخترشناسانه و گاهشمارانه‌ی مربوط به سال خورشیدی و هنگام نوروز برگرفته شده است.

در این معنا بازسازی بدن‌های مردمان بخشی از فرسگرد - یعنی فرایند نوسازی هستی - بود که در هر نوروز شکلی کم‌دامنه و گیتیانه از آن در طبیعت تجربه می‌شد. گذار به آخرالزمان اما به معنای منتفی شدن زمان خطی کرانمند بود و بنابراین با تغییری کیفی در شکل هستی چیزها همراه می‌شد. به همین خاطر شبستری می‌گوید بدن‌های از گور در آمده با تن‌های امروزین ما تفاوت دارد و با شکلی از خلوص هستی‌شناختی گره خورده که از پایان یافتن زمان کرانمند ناشی می‌شود.

بحث ارتباط میان وجود و زمان به این ترتیب بسیار دیرینه و پیچیده بوده است. زمانی که شبستری درباره‌ی این مفاهیم منظومه‌اش را می‌سرود، دو هزار و ششصد سال بود که این مفاهیم در تمدن ایرانی مطرح شده بود و شاخه‌هایی بسیار متنوع و رقیب از باورها و اندیشه‌های متفاوت درباره‌اش شکل گرفته بود. عرفان ایرانی روی هم رفته مثل ادیان بعدی (یهودیت، بودایی‌گری، مسیحیت، مانویت و اسلام) به چارچوب اندیشه‌ی زرتشتی وفادار باقی مانده بود ایده‌ی خطی بودن زمان کرانمند و محدود بودنش به ازل (لحظه‌ی آفرینش) و ابد (زمان قیامت) را پذیرفته بود. با این حال این جریان فکری با تاکیدش بر زمان بیکرانه یعنی لحظه‌ی اکنون (وقت یا آن) از دیگران متمایز می‌شد و تصویری پیچیده‌تر از پیوند زمان با ذهن و خودآگاهی و «من» درونی را پرورده بود.

به همین خاطر همواره کشمکش میان نگرش متشرعانه‌ی کلامی و عرفان و فلسفه وجود داشت. حکیمان فیلسوف مثل زکریای رازی و فارابی و خیام زمان را بنا به چارچوب باستانی زروانی امری درون‌زاد و سرشتی در هستندگان می‌دانستند و آن را قدیم در نظر می‌گرفتند. در مقابل متشرعان و متکلمان با برداشتی تا حدودی ساده‌انگارانه از متن مقدس (تورات-انجیل و قرآن) برای آغاز و انجائی آفریده شده برای زمان باور داشتند. بنابراین خداوند را معمار سازنده‌ی زمان و هستنده‌ها را امری دیرآیندتر و «جای گرفته» در زمان می‌دانستند.

در مقابل این دو گروه، عارفان و صوفیان قرار می‌گرفتند. در مقابل حکیمان که زمان را طبیعی و وجودی و متکلمان که زمان را مخلوق و ظرف‌واره می‌دانستند، عارفان به نوعی زمان ذهنی و گره خورده با روان انسانی باور داشتند و میان زمان طبیعی بیرونی که از چرخش اختران حاصل می‌شد و زمان درون‌زاد من‌ها تمایز قایل می‌شدند. به همین خاطر تعبیرشان پیچیده‌تر و دقیق‌تر بود و با آنچه دانش امروز از زمان دریافته نیز سازگاری بیشتری داشت.

شبستری با رسیدن به اواخر بخش ۴۶ دریافته که بر لبه‌ی مفاکی نظری حرکت می‌کند و با رسیدن به بحث قیامت و آخرالزمان باید گفتار خویش درباره‌ی پیوند وجود و زمان را نیز شفاف سازد. در میان آن‌هایی که سخنشان به میان آمد، او انگار بیشتر از متکلمان و متشرعان اندیشه داشته است. چون دو فصل بعدی (۴۷ و ۴۸) را می‌توان نقل و نقد آرای ایشان دانست، درباره‌ی پیوند زمان و وجود. او فصل ۴۷ را در بیتی یکتا خلاصه می‌کند که از پرسش‌های هروی نقل شده و با برچسب «سؤال از کیفیت جدایی میان قدیم و محدث» مشخص شده است. پرسش هروی هم در همین حال و هوا با ارجاع به آرای متکلمان بیان شده است:

قدیم و محدث از هم چون جدا شد / که این عالم شد آن دیگر خدا شد

به همان ترتیبی که نزد عارفان علاقمند به بحث زمان دوقطبی زمان کرانمند و بیکرانه اهمیت داشت، متکلمان موضع‌شان در این مورد را بر مبنای جم قدیم و حادث صورتبندی

می کردند. هردوی این نگرش‌ها ماهیتی متافیزیکی داشت و در برابر رویکرد حکیمانه قرار می گرفت که در قالبی عینی و متصل با علوم تجربی اغلب به دوقطبی ساده‌ی گذشته/آینده و تعمیم یافته‌اش - ازل و ابد - بسنده می کردند و تنها گسترش افقی زمان را واری می کردند و به ارتفاع گرفتن عمودی‌اش در حوزه‌های استعلایی ذهنی (صوفیانه) یا یزدان‌شناسانه (متکلمان) چندان نمی پرداختند.

متکلمان معتقد بودند زمان کیفیتی مستقل از وجود است. بنابراین چیزها در زمان زاده می شوند و نه برعکس. یعنی هستی تالی و پیامد حضور زمان است، و چنان نیست که زمان از درون هستی بیرون بجوشد و مشتق شود. در نتیجه زمان را در تعبیرهایی گوناگون آفریده‌ی خداوند می دانستند و آن را همچون مقدمه‌ای در نظر می گرفتند که فرایند آفرینش در بسترش انجام پذیرفته است. در این نگرش امر مینویی قدیم ایرانی که با ساحت ملکوت و سرشت خداوند پیوند می خورد، قدیم بود و با ظهور زمان پیوند داشت. در مقابل گیتی «بعدتر» و در زمینه‌ی آن زاده شده بود و بنابراین حادث بود.

این برداشت که دوقطبی قدیم و حادث را با مینو و گیتی هم‌تا می شمرد، خاستگاهی زرتشتی داشت. در بندهش هم می خوانیم که در سه هزار سال نخست خلقت، که زمان کرانمند و سال و هزاره وجود داشته، هنوز گیتی خلق نشده بود و همه چیز در دایره‌ی مینویی جریان پیدا می کرد. یعنی سال که زمان کرانمند است، قدیم‌تر از گیتی است. مانویان و مسیحیان و بوداییان هم بعد از عصر زرتشتی آغازین به همین ترتیب خلقت زمین و ماده را امری دیرآیند در تاریخ هستی قلمداد می کردند و این از تقدم هستی‌شناسانه‌ی ناشی می شد که برای مینو در برابر گیتی قابل بودند و دومی را مشتقی و انگلی بر دامان اولی می پنداشتند. برداشتی که در قالبی دیگر در آثار افلاطون هم نمود دارد و آن را نشانه‌ی عام جهان‌بینی حاشیه‌نشینان و زیربنای ادراک زاهدانه از هستی دانسته‌ام. این نگرش در ابتدای کار و در عصر هخامنشی در مقابل نگرش چیره‌گر مغانه‌ی پارسی ابداع شد، و تا دوران مانی و مزدک به اندرون باورهای زرتشتی نیز نفوذ کرد. شبستری در فصل ۴۸ منظومه‌اش به این پرسش مهم و کلیدی پاسخ می دهد و رویکرد خود را شفاف می سازد. رویکردی که نماینده‌ی نگاه هنجارین است و مشابهش را در بخش مهمی از عارفان و صوفیان بازمی یابیم. او بحث خود را با نقد نگرش متکلمان آغاز می کند و دوقطبی قدیم و حادث را به پرسش می گیرد:

قدیم و محدث از هم خود جدا نیست	که از هستی است باقی دأما نیست
همه آن است و این مانند عنقااست	جز از حق جمله اسم بی مسماست
عدم موجود گردد این محال است	همه اشکال گردد بر تو آسان
نه آن این گردد و نه این شود آن	وجود از روی هستی لایزال است

می‌گوید دوقطبی قدیم و حادث تعبیرهایی قراردادی و مصنوعی هستند که برای جدا کردن صورت‌هایی از هستی ابداع شده‌اند، و اصل داستان که هستی باشد امری همیشگی و پایدار است که دگرگونی و زوال نمی‌پذیرد. موجودات در این چارچوب مانند ققنوسی مدام زاده می‌شوند و در آتش خویش می‌سوزند و از بین می‌روند. به همین خاطر حادث پنداشته می‌شوند و بر محور زمان به شکلی جایگیری می‌کنند که نقیض آن قدیم به نظر می‌رسد. با این حال شبستری می‌گوید همه‌ی این‌ها در واقع یک وجود بیشتر نیست و آن هم وجود مطلق یعنی حق است.

این بدان معناست که خلقت دایمی که در بخش‌های پیشین بدان تاکید داشت، امری صوری باشد و از زیربنای هستی‌شناسانه‌اش تفکیک شود. می‌گوید «عدم موجود گردد این محال است» و این تا حدودی به چشم‌انداز باستانی زرتشتی شباهت دارد که می‌گفت وجود از وجود و عدم از عدم می‌زاید و به همین خاطر امور عدمی هرگز خاستگاه وجودی ندارند و برعکس. این همان نگرش بود که سرچشمه‌ی غایی وجود و عدم را با اهورامزدا و اهریمن یکی می‌انگاشت و هیچ نوع آمیختگی و همپوشانی میان این دو را بر نمی‌تابید.

شبستری اما در چارچوبی اسلامی به داستان می‌نگرد و در این نگرش نوعی عقبگرد به سوی جهان‌بینی‌های ساده‌تر پیشازرتشتی نمایان است. یعنی در اینجا شیطان مخلوق و مطیع خداست و بلا و بیماری و ویرانی هم مثل توفان نوح توسط خودِ خداوند نازل می‌شود. بنابراین امر خیر و شر مرزبندی استواری ندارند و تفکیکی محکم میان وجود و عدم انجام نشده و این‌ها در هم تنیده و درآمیخته‌اند. فکر آفرینش پیاپی نیز از همین جا بر می‌خیزد. چون تنها در این بافت آمیخته دانستن وجود و عدم است که پویایی با ایجاد و اعدام پیاپی هم‌تا انگاشته می‌شود. با این زمینه، این بیت که «عدم موجود گردد این محال است / وجود از روی هستی لایزال است» قدری با آرای پیشین ناسازگار می‌نماید و نیازمند توضیح است. برای گشودن این گره در متن باید به این نکته توجه کرد که شبستری در اینجا قصد دارد آرای متکلمان درباره‌ی وجود را نقد و واسازی کند. از دید متکلمان و متشرعان موجودات نخست عدم بوده‌اند و بعد با اراده و قدرت خداوند قدم به عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند. بنابراین معنای حدوث همان ایجاد از عدم است و چون در محور زمان خطی تعریف می‌شده، با امر قدیم که منحصر به خودِ خداوند است تفاوت دارد.

در آرای کهن ایرانی ایجاد از عدم به این شکل پذیرفته نبوده و امر قدیم نه خداوند، که مواد خام برساننده‌ی گیتی و مینو بوده است. این همان مفهومی است که ارسطو وامگیری کرده و در آثار خود به شکلی مبهم آن را ماده‌ی اولیه (به یونانی هوله:  $\text{ὕλη}$ ) نامیده، که در دوران اسلامی به ایران بازگشته و مفهوم «هیولی» را پدید آورده است. ایده‌ی عناصر آغازین اما خاستگاهی

ایرانی دارد و چنین می‌نماید که در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م پنج عنصر قدیم (آب و باد و خاک و آتش که گیتیانه هستند و آذر که مینوی است) در جهان‌بینی زرتشتی تثبیت می‌شود. مفهوم «عنصر» افلاطونی، هیولی ارسطویی و چهار عنصر پارمنیدسی-جالینوسی همگی وامگیری‌هایی ناقص از این چارچوب ایرانی هستند.

همین نگرش دست کم در ابتدای دوران هخامنشی هم وجود داشته و در کتاب «تاریخ خرد یونی» نشان داده‌ام که احتمالاً شکل باستانی‌اش دو مینوی خیر و شر، زمان و مکان و ماده‌ی اولیه را قدیم می‌دانسته است. این نگرش تا حدودی استعلایی و متافیزیکی است و در برابر نگرش فیزیکی کهنتری قرار می‌گیرد و آب و باد و خاک و آتش و آذر را برسازنده‌ی هستی می‌دانسته‌اند.

اگر این‌ها را با برداشت‌های یونانی مقایسه کنیم، دیرآیند بودن آن‌ها و ناپختگی‌شان روشن می‌شود. مثلاً افلاطون اشاره‌ای گذرا به مفهوم قدیم دارد که بر مبنای آن مفسران‌اش به «خمس‌ی اولیه‌ی افلاطونی» اشاره کرده‌اند که عبارتند از جوهر و هوهو و غیر و حرکت و سکون. این‌ها در اصل مفاهیمی متضاد هستند و دو جم (همسان/ ناهمسان + جنبس/ ایستایی) است که با مفهوم جوهر (که سطح انتزاع به کلی متفاوتی دارد) ترکیب شده است. احتمالاً نگرش افلاطون در این مورد از پوتاگوراس وامگیری شده که مفسران‌اش در قرون نزدیک عصر مسیحی می‌گفتند به شکلی ضمنی به چهار قدیم اشاره کرده است: خدا و عقل و نفس و ماده. مسیحیان از همین خاستگاه سه قدیم خود را وامگیری کردند و سه‌تای اولی را پدر و پسر و روح‌القدس نامیدند و ماده را مخلوق و حادث قلمداد کردند. در دوران اسلامی فیلسوفانی مثل زکریای رازی همچنان به پنج قدیم برسازنده‌ی گیتی پایبند بوده‌اند.

هرچند آن را به شکلی فلسفی صورت‌بندی می‌کردند. سیاهه‌ای که رازی به دست داده، باری (خداوند)، نفس (روح انسانی)، زمان و مکان و هیولی را شامل می‌شود. ناصر خسرو (درگذشته‌ی ۴۶۷/۴۸۱ق) در «زادالمسافرین» همین فهرست را به دست داده و می‌گوید حرانیان مجوسی نیز به همین پنج قدیم باور داشته‌اند.<sup>۱</sup>

او همچنین می‌گوید که از این پنج، سه‌تایش که زمان و مکان و ماده است، بی‌جان است. اما دوتای دیگر -باری و نفس، یعنی خدا و انسان- دارای کنش و زندگی و دانایی هستند. یعنی سه ویژگی مهم «من» که اراده‌ی آزاد و حیات و خودآگاهی است را با دقت بر می‌شمارد و می‌گوید خداوند نیز همین سه صفت را داراست. این برداشت، گزارشی تک و حاشیه‌ای در

تاریخ اندیشه‌ی ایرانی نبوده، و برعکس در متن خردورزی فلسفی این اقلیم قرار داشته است. چند قرن پس از ناصر خسرو در سال ۵۸۸ (۶۰۶ق) کتاب مهم «المحصل» به قلم فخر رازی را داریم<sup>۱</sup> که در آن همین پنج عنصر قدیم را تکرار می‌کند. او برای دیرینگی پنج قدیم دلیل هم می‌آورد و می‌گوید باری / خداوند که در مقام علت‌العلل باید قدیم باشد. زمان و مکان هم اگر غایب باشند، وجود غایب است و بنابراین حادث بودن‌شان ناسازگون است. ماده و نفس هم اگر حادث بوده باشند، باید بر مبنای ماده‌ی خامی پیشینی یا روحی اولیه ساخته شده باشند که با حادث بودن‌شان در تضاد است و به تسلسل می‌انجامد. پس این پنج‌تا باید حتما دیرینه فرض شوند.

در ایران سنت دیگری هم در این مورد وجود داشته که به جای باری و نفس، خدا و شیطان را قدیم می‌دانسته است و این انگار از فرقه‌ای از زرتشتیان ناشی می‌شده است. نگرش گاهانی فهرستی جامع از موجودات ازلی به دست نمی‌دهد. اما چنین می‌نماید که اهریمن و اهورامزدا (چون دوقلو هستند) هم‌زمان و دیرینه باشند. انسان هم چون با این دو هم‌سرشت است و هر هشت ویژگی‌شان را دارد، باید قدیم باشد. علاوه بر این‌ها در هات ۲۹ اشاره‌ای هست که انگار گاو/گیتی هم قدیم قلمداد می‌شده است.

نگرش گاهانی از این نظر مهم است که نیروهای مینویی قدیم را سه تا می‌داند. جالب اینجاست که همین نظریه به ویژه در شمال آفریقا و اندلس محبوبیتی داشته است. قاضی صاعد اندلسی (درگذشته‌ی ۴۴۹ / ۴۶۲ق) در «التعریف بطبقات الأمم» همین را ثبت کرده و می‌گوید پنج قدیم زرتشتی عبارت بوده‌اند از زمان و مکان و هیولی و خدا و ابلیس. یعنی نفس یا انسان را از این دایره بیرون رانده و به جایش شیطان را آورده است.

ابن حزم اندلسی (درگذشته‌ی ۳۷۳ / ۳۸۴ق) هم می‌گوید مجوسان به پنج قدیم قایل‌اند که عبارتند از اورمزد و اهریمن و زمان و مکان و جوهر. او البته از ابلیس و باری تعالی و «جام» و «کام» و «هوم» یاد کرده، و اشترن حدس زده که این دو کلمه تحریف «جای» و «گام/ هنگام» پارسی بوده باشند. این برداشت او البته به نظرم نادرست است. ابن حزم احتمالا به شکلی نامنتظره سنتی بسیار کهن و مغانه را ثبت کرده که بر اساس آن قدیم‌ها با عناصر آیینی و اشیای مناسک‌آمیز رمزگذاری می‌شده‌اند. در این بافت جامی که مایع پیشکش شده (هوم یا می) را در بر می‌گیرد، به مکانی شبیه است که ماده‌ای را در آغوش گرفته است. «کام» اگر تحریف «گاه» نباشد، همان کلمه‌ی «کام/ کامه» است که در اوستایی و پارسی باستان و



سانسکریت کلیدواژه‌ای بسیار مهم است به معنای اراده و میل، و به تلویح، لذت. بنابراین سه مفهوم هوم و کام و جام به هم مربوط هستند و به مراسم نوشیدن مایعی روانگردان ارجاع می‌دهند که روان را به مینو می‌فرستاده است. این برداشت گاهانی کهن که اهریمن را هم قدیم می‌دانند در «التنبیه و الاشراف» هم نقل شده که مسعود بغدادی (در گذشته‌ی ۳۳۶/۳۴۶ق) یک نسل پیشتر از ابن حزم نوشته است. او می‌گوید مغان به پنج قدیم باور دارند که عبارتند از اورمز، اهریمن، گاه، جای و هوم.<sup>۱</sup> دوخویه گمان کرده هوم در اینجا تحریفی از بوم بوده و به ماده (طینت/ خاک) اشاره می‌کرده است. اما این احتمال را هم باید در نظر داشت که شاید منظور خود هوم یعنی آن ایزد گیاهی کهنی باشد که در «هوم‌یشت» می‌بینیم با کوه‌ها و زمین هم پیوند داشته است.

کتاب مهم دیگری که در این زمینه داریم، «البدء و التاریخ» است که ابونصر بن مطهر مقدسی بُستی به سال ۳۴۵ (۳۵۵ق) نوشته، اما به غلط به ابوزید بلخی (در گذشته‌ی ۳۳۰/۳۴۰ق) منسوب شده است. در این متن فهرستی از «مذهب‌های ثنوی» به دست داده که همگی پیرو زرتشت بوده‌اند.

این فهرست طولانی است و این ادیان را در بر می‌گیرد: مانوی، دیسانی، ماهانی، سمنی، مرقونی، کیانی، صابئی، برهمنائی و مجوسی. ابوزید می‌گوید این‌ها به دو قدیم ضد باور داشته‌اند که خدا و شیطان باشد، و با سه قدیم غیرضد (جوهر و فضا و ماده) جمع می‌شده است. جالب آن که او به نگرشی دیگر اشاره کرده که شمار قدیم‌ها را هفت می‌دانسته است. این نگرش با توجه به تقدس عدد هفت باید ادامه‌ی نگرش مهرکیشی کهن باشد و هفت قدیم‌اش عبارتند از خدا/ باری، طینت/ ماده، عدم، صورت، زمان، مکان و عرض.<sup>۲</sup>

علاوه بر این‌ها نگرش دیگری هم داشته‌ایم که شمار قدیم‌ها را سه می‌دانسته است. نیبرگ مثلاً می‌گوید در دین مزدیسنی هورمزد (که در قالب آذر یا آتش مقدس بازنموده می‌شده)، در کنار دین (که وجدان شخصی است) و مهر، سه قدیم زرتشتی را برمی‌ساخته است.

زیر پس از نقد او شمار این قدیم‌ها را چهارتا دانسته و گفته هورمزد و دین در کنار جای و گاه قرار می‌گرفته‌اند. پس به این ترتیب روشن است که در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی بحثی پردامنه و پربار درباره‌ی چیزهای ازلی و ارکان قدیم سازنده‌ی هستی در جریان بوده و سنت‌هایی متفاوت درباره‌شان وجود داشته است. در همه‌ی این آرا، این پیش فرض وجود دارد که وجود از

۱ مسعودی بغدادی، ۱۸۹۴: ۶۳.

۲ مقدسی، ج. ۴، ۱۸۹۹-۱۹۱۹: ۵ و ۲۴.

عدم برنمی‌خیزد. این یعنی که اصولاً مفهوم حدوث ناسازه‌ای منطقی است و از محالات محسوب می‌شود. به لحاظ عقلانی هم حدوث ایرادی جدی دارد و آن هم قایل بودن‌اش به جمع نقیضین (وجود و عدم) است. ایرادی که به شکلی دیگر در اندیشه‌ی ابن عربی و طرح‌واره‌ی خلق مدام هم وجود دارد و در ساحتی دیگر در آمیختگی خدا و شیطان یا خیر و شر نیز از آن در امان نیست.

شبستری در بخش‌های پیشین منظومه‌اش از نظریه‌ی خلق مدام دفاع می‌کرد و دیدیم که هر از چندی نگرش هنجارین آن دوران را تایید می‌کرد که تک مرکزی بودن هستی و صدور خیر و شر از یک آفریدگار را می‌پذیرفت. با این حال اینجا به نظر می‌رسد تجدید نظری در این زمینه کرده است. می‌گوید «نه آن این گردد و نه این شود آن»، و این بدان معناست که دو چیز نقیض هرگز به هم تبدیل نمی‌شوند.

اصلی منطقی که در دوران اسلامی بیشتر با نام ارسطو شناخته می‌شده، ولی ریشه‌هایی بسیار کهن دارد و اولین صورت‌بندی دقیقش را در گاهان می‌بینیم. در آنجا که مینوی سپند به اهریمن می‌گوید ما دو نیرو در هشت چیز با هم تضاد داریم و این‌ها جفت‌های متضاد معنایی پایه‌ی برسازنده‌ی نفس انسانی را نیز برمی‌سازد. به همین ترتیب دو قطبی‌هایی مثل آبادانی / ناآبادانی و جاندار / بی‌جان که در گاهان دلالتی یزدان‌شناسانه و در عین حال اخلاقی دارند، بر اساس ناممکن بودن در آمیختگی ضدها تنظیم شده‌اند. یعنی اصل طرد نقیضین قدمتی بیش از ارسطو دارد و در متون اوستایی آغازین به صراحت با رده‌بندی‌هایی روشن مورد اشاره واقع شده است.

شبستری در چهار بیت آغازین فصل ۴۸ به همین چارچوب ارجاع می‌دهد و بنابراین مفهوم حدوث عام موجودات را منتفی می‌داند. تقریباً با همان استدلالی که معتزله نیز آن را مردود می‌دانستند. با این حال نگرش او تلفیقی است از آرای گوناگون و قصد دارد همچنان خلق مدام را معتبر بداند. برای همین باید علاوه بر توضیح دادن توالی زایش و مرگ چیزها، شیوه‌ی جفت و بست شدن موجودات با زمان را نیز شرح دهد و بگوید که چگونه هستندگانی که هر لحظه زاده می‌شوند و می‌میرند، در محور زمان جای می‌گیرند و پیوسته به نظر می‌رسند؟ او در بیت‌های بعدی این پرسش را پاسخ می‌دهد:

جهان خود جمله امر اعتباری است	که بینی دایره از سرعت آن
برو یک نقطه‌ی آتش بگردان	نگردد واحد از اعداد بسیار
یکی گر در شمار آید به ناچار	چو آن یک نقطه که اندر دور ساری است

یعنی کل جهانی که ما تجربه می‌کنیم، قراردادی ذهنی است که از شیوه‌ی ادراک ما برآمده است و اصالت هستی‌شناسانه ندارد. پیوستگی چیزها در محور زمان از سرعت و جنبش

دایمی‌شان ناشی می‌شود. به همان ترتیبی که کودکان در جشن‌ها آتش‌گردان به دست می‌گیرند و آن را با سرعت می‌چرخانند، و در نتیجه آن نقطه‌ی نورانی آتشدان حلقه‌ای نورانی و به ظاهر پیوسته را گرداگردشان پدید می‌آورد. حرکت آتش‌گردان امری پیوسته و درنشته بر زمان-مکان است. اما همین مثال را درباره‌ی پدیدارهای گسسته‌ای مثل اعداد هم می‌توان زد. چنان‌که همه‌ی اعداد از تکرار شدن یک پدید می‌آیند و به قوت و اعتبار خود باقی هستند، بی آن که به یک تبدیل شوند یا در زنجیره‌ی پیوسته‌ی اعداد گسستی ایجاد کنند.

حدیث «ما سوی الله» را رها کن      به عقل خویش این را زان جدا کن  
چه شک داری در آن کاین چون خیال است      که با وحدت دویی عین محال است

به این ترتیب شبستری به یک هستی یکپارچه و تفکیک ناپذیر باور دارد که با جنبشی دایمی درسرشته شده و تجلی‌هایی گوناگون را پدید می‌آورد. تجلی‌هایی که هم ایستایی و پیوستگی چیزها در زمان را نتیجه می‌دهد و هم پیدایش و فنایشان را رقم می‌زند. با این حال هیچ یک از این‌ها از آن بدنه‌ی وجود مطلق جدا نیست و استقلالی نسبت به آن ندارد، بنابراین باید این تصور را رها کرد که چیزی جز خدا (ما سوی الله) وجود دارد. این عبارت یعنی «آنچه خداست از الله» و بارها در حدیث‌های معتبر و نامعتبر تکرار شده است.

شبستری تا حدودی زندانه کلمه‌ی حدیث که از ریشه‌ی حدث آمده و با حادث و حدوث هم‌ریشه است، برگرفته و آن را با «آنچه جز خداست» همنشین دانسته است. این بازی کلامی‌اش از سویی نشان می‌دهد که حدیث در برابر قرآن به حادث در برابر قدیم می‌ماند و قاعدتا به همین اندازه باید دیرآمده و نامعتبر باشد، و از سوی دیگر کل باور به امر حادث را با تصور چیزی جدای از خدا همتا می‌گیرد و آن را نفی می‌کند. این را هم باید در نظر داشت که یکی از مراجع مهم مشروعیت بخش به گفتمان‌ها در نگاه متکلمان و متشرعان همین حدیث بوده است و بنابراین شبستری در اینجا بر لبه‌ای باریک و خطرناک بندبازی می‌کند. به ویژه در آنجا که می‌گوید اگر یگانگی خداوند (وحدت) را پذیرفتی، دیگر جایی برای قبول دویی (حضور امر حادث در برابر قدیم) باقی نمی‌ماند.

عدم مانند هستی بود یکتا      همه کثرت ز نسبت گشت پیدا  
ظهور اختلاف و کثرت شان      شده پیدا ز بوقلمون امکان  
وجود هر یکی چون بود واح      به وحدانیت حق گشت شاهد

در این سه بیت آخر هم باز تاکیدی بر همان نگرش زرتشتی قدیمی می‌بینیم.  
«عدم مانند هستی بود یکتا» یعنی دو عرصه‌ی وجود و عدم هریک در استقلال از دیگری یکپارچه و خودفروسته هستند و با هم آمیختگی ندارند. کثرت و تنوعی که به تصور حدوث

دامن زده، از تناسب این دو - و نه از درآمیختگی شان - ناشی شده است. اختلاف میان عدم و وجود است که امکان را تعریف می‌کند، و نه رخنه کردن عدم در وجود. امکان در این معنا به مجموعه‌ای از رنگها (بوقلمون) می‌ماند که طرح‌هایی چندگانه با آن رنگ‌آمیزی می‌شوند، هرچند که همگی در نهایت چیزهایی رنگی هستند و جلوه‌هایی متفاوت از یک طرح به شمار می‌روند.

## گفتار بیست و سوم: واژه، معنا و زندبافی

منظومه‌ی «گلشن راز» تا اینجای کار دامنه‌ای گسترده از پرسش‌های مشترک میان دو میدان نظری عرفان و فلسفه را پوشش داد و قلمروهای شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی و اخلاق را در نوردید. شبستری در ربع پایانی کتاب خود به محوری دیگر می‌پردازد. محوری که امروز هرمنوتیک خوانده می‌شود و در بافت فرهنگ مدرن قدمتی دویست ساله دارد. اما با ترکیب‌بندی و قالبی متفاوت و از جنبه‌هایی پیچیده‌تر دست کم از عصر ساسانی در ایران زمین وجود داشته و دیرینگی‌اش یک و نیم هزاره از بحث‌های جدید اروپاییان در این زمینه بیشتر است.

این برداشت که متن، ساحتی خودبسنده و نمادین است که از لایه‌هایی متفاوت از معنا تشکیل شده، در قلمرو تمدن اروپایی برداشتی به نسبت دیرآیند است که برای نخستین بار در آثار فردریش اشلایرماخر در حدود سال ۱۸۰۰ م. به شکلی روش‌مند موضوع بحث قرار گرفت. در ایران‌زمین اما این بحث‌ها از دورانی بسیار کهن وجود داشته است.

دست کم از اواخر عصر اشکانی این را می‌دانیم که تفسیرهایی متفاوت از اوستا وجود داشته که اردشیر بابکان - نخستین شاهنشاه ساسانی و پیشوای دینی آتشکده‌ی آناهیتا در فارس - یکی از نوآوران و مفسران با نفوذ و مهم در این میدان محسوب می‌شده است. دگرگونی دودمانی از اشکانی به ساسانی در ضمن با انقلابی دینی همراه بود که برداشت جنگاورانه و ویژه‌ی تازه‌ای از گفتارهای زرتشت را به کرسی نشاند. برداشتی که اردشیر بابکان و موبد مقتدر باورش یعنی توسر (توسر) آن را پیشنهاد کرده بودند. ماجرای تفسیر در ایران کهن با تعبیر «زند کردن» شناخته می‌شد و چندان مهم بود که زنده‌های نو اغلب به جنبش‌های اجتماعی پر دامنه و چشمگیر منتهی می‌شد. چنان‌که انقلاب مزدکی‌ها در واقع پیامد شکلی خاص از زند کردن متن اوستا بود و به همین خاطر ایشان را نزدیک می‌نامیدند. همچنان‌که بعدتر در دوران اسلامی باطنی‌هایی که به تفسیر ریشه‌ای قرآن معتقد بودند را با همین کلمه - زندیق - برچسب می‌زدند. بنابراین در ایران‌زمین از همان ابتدایی کار تفسیر کردن متن مقدس و زندنویسی بر آثار گذشتگان بخشی جدایی‌ناپذیر از اندیشیدن به شمار می‌رفت. بر همین مبنا

فنون و راهبردها و مکتب‌هایی گوناگون شکل گرفته بود که نمودش را در تاریخ پیچیده و پرشاخه‌ی تفسیر قرآن می‌توان دید. اما باید در یاد داشت که قرآن جدیدترین و آخرین کتاب مقدس مهمی بود که در قلمرو تمدن ایرانی پدید آمد و پیش از آن اوستا و تورات و انجیل و متون بودایی و مانوی و مزدکی همگی موضوع زندهایی اثرگذار بوده‌اند. پرسشی که هروی طرح کرده و در بخش چهل و نهم منظومه در قالب دو بیت ثبت شده، در این بافت غنی و دیرینه باید فهمیده شود. این بخش «سؤال از معانی اصطلاحات شاعرانه عارفان» نام گرفته است و چنین است:

چه خواهد اهل معنی زان عبارت      که سوی چشم و لب دارد اشارت  
 چه جوید از سر زلف و خط و خال      کسی کاندر مقامات است و احوال

پرسش هروی معقول و مهم است. برای ایرانیانی که در زمینه‌ی ادبی و زبانی پیچیده‌ی پارسی رشد کرده و بالیده‌اند، این که عارفان مضمون‌های دینی را با ارجاع به مفهوم عشق بیان کنند و هنگام سخن‌پردازی درباره‌اش به پیوند جسمانی زن و مرد اشاره کنند و زیبایی‌های کالبدی انسان را بستانند، امری عادی و پیش پا افتاده جلوه می‌کند. اما کافی است همین تعبیرها را به بافت تمدنی دیگری منتقل کنیم تا به غیرعادی بودن‌اش آگاه شویم. در میان شش تمدنی که بر سطح زمین تکامل یافته‌اند، هیچ یک چنین ساختار گفتمانی‌ای را ایجاد نکرده است، دو تمدن زنده‌ی بزرگ اروپایی و چینی درست مانند تمدن‌های منقرض شده‌ی مصری و سرخپوستی ارتباط انسان و امر قدسی را در قالب سلسله مراتبی عبور ناپذیر و شکافی هستی‌شناسانه درک می‌کردند و از این رو در پخته‌ترین حالت نوعی ارتباط بنده و ارباب را میان این دو قایل بودند که با خوارداشت انسان مترادف بوده است.

سنگینی این پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه چندان چشمگیر بود که حتا ورود و استقرار ادیان ایرانی (مسیحیت در اروپا و بودایی‌گری در چین) نیز این درد را چاره نکرد و پست شمردن زاهدانه‌ی انسان و عناصر انسانی مثل زیبایی بدنی و میل و مهر، همچنان در این فرهنگ‌ها دوام یافت. پرسش هروی از چنین زاویه‌ای مطرح می‌شود. آرای زاهدانه و خوارداشت انسان در ایران هم مانند سایر تمدن‌ها وجود داشته و تاریخی دیرینه داشته است. اما دست کم از دوران ورود آریایی‌ها به بعد این برداشت به حاشیه رانده شده و به ویژه پس از ظهور زرتشت در موقعیتی مطرود و مغلوب جای داشته است، و این جدای از این حقیقت است که نظام‌های سیاسی سرکوبگر همواره به این شاخه از عقاید علاقه و توجهی چشمگیر نشان می‌داده‌اند. چرا که باور به فرودستی بشری و تقدیر و جبر نیروی مقاومت سیاسی مردمان را از بین می‌برد و دوام سلسله مراتب قدرت سیاسی و دینی را تضمین می‌کند. حسینی هروی البته خود به

جرگه‌ی سهروردیه منسوب است و از موضع اختیارگرای انسان‌مدار دفاع می‌کند. اما پرسشی که مطرح کرده جدی است و به نقدی باز می‌گردد که بسیاری از متشرعان بر صوفیان وارد می‌دانسته‌اند. شبستری در بخش پنجاهم به این پرسش پاسخ می‌دهد و در فصل‌های بعدی نیز سخن خود را بسط می‌دهد.

هر آن چیزی که در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خط و خال و ابروست	که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلی گه جمال و گه جلال است	رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است	رخ و زلف بتان را زان دو بهر است

در بیت نخست می‌گوید هرچه در گیتی می‌بینیم انعکاسی و تصویری از واقعیت‌های پنهان در عالم مینویی است، و این نگرشی است که بستر مفهومی زهد و انکار تن و زندگی مادی را بر می‌سازد. پیشتر شرح داده‌ام که این برداشت واژگونه‌سازی بینش بنیادین زرتشت است که برای نخستین بار تقابل میان گیتی و مینو را پیشنهاد کرد. اما در نگرش زرتشتی گیتی اصل بود و مینو همچون هاله‌ای پیرامون آن معنا پیدا می‌کرد و شکلی انتزاعی، استعلایی و خالص از نمودهای اخلاقی را در خود جای می‌داد.

در دوران هخامنشی واکنش حاشیه‌نشینان به اندیشه‌ی مرکزی که زرتشتی بود، به واژگونه‌سازی این اندیشه انجامید. هم بودا و هم افلاطون و هم در افق‌های دورتر، ویراستار «دائو د جینگ» به مخالفت با سرمشقی معنایی برخاستند که از خردورزی فلسفی زرتشتی و سیاست ایران‌شهری پارسیان تشکیل یافته بود. این «خیال حاشیه‌نشینان» مشهورتر از همه در آثار افلاطون صورت‌بندی شده که مینو را اصلی هستی‌شناسانه و گیتی را سایه‌ای محو از آن قلمداد کرده است. همین فکر بود که پس از گذر از بافت‌های مسیحی و مانوی برای صوفیان به ارث رسید و شبستری نیز در همین بافت است که بیت نخست را سروده است. هرچند در بیت دوم همچنان به قاعده‌مندی عقلانی گیتی و تقدس‌اش اشاره می‌کند، که با رویکرد مغانه سازگار و با نگاه زاهدانه و بدبینانه‌ی حاشیه‌نشینان در تعارض است.

در بیت‌های بعدی گفتار او ماهیتی یزدان‌شناسانه پیدا می‌کند و فاصله‌ای عمیق‌تر با یزدان‌شناسی زرتشتی را نشان می‌دهد. مصراع کلیدی در این بین - «صفات حق تعالی لطف و قهر است»- تصویری از خداوند به دست می‌دهد که همه چیز -خوش و ناخوش، یا خوب و بد- را پدید می‌آورد. بنابراین دو سویه‌ی لطیف و قهار دارد که - در چارچوب سیستمی ژروان- اولی شادمانی و تندرستی و نیرومندی و معنا را می‌افزاید و دومی به افزایش رنج و بیماری و ناتوانی و پوچی می‌انجامد. این تصور از خداوند که او را به لحاظ اخلاقی آمیخته قلمداد می‌کند، از سویی راه اخلاق‌مداری عقلانی را مسدود می‌سازد (چون شر نیز منشأ الهی دارد) و از سوی

دیگر هستی‌شناسی یکپارچه‌ای را به دست می‌دهد (به خاطر ادغام اهریمن و اهورامزدا در قالب یک آفریدگار عام) که با مکتب اصالت وجود سازگارتر است.

شبستری می‌گوید گیتی بازتابی از مینوست که به این ترتیب هردو سویه‌ی خداوند را در خود می‌گنجاند. بنابراین پدیدارهای گیتیانه که اوج‌شان پیکر انسان است، دوقطبی‌هایی را در خود نهفته که همچون نمادها و نشانه‌هایی از آن اصل مینویی جلوه می‌کنند. بر این مبنا سیاهی گیسوی زیبارویان و سپیدی پوست چهره‌شان نمادی است برای صفات قهری و لطفی خداوند.

نخست از بهر محسوس است موضوع	چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
کجا بیند مر او را لفظ غایت	ندارد عالم معنی نه‌ایت
کجا تعبیر لفظی یابد او را	هر آن معنی که شد از ذوق پیدا
به مانندی کند تعبیر معنی	چو اهل دل کند تفسیر معنی
که این چون طفل و آن مانند دایه است	که محسوسات از آن عالم چو سایه است

شبستری شاید برای بستن دهان مخالفان تاکید می‌کند که این رمزپردازی گیتیانه و انسان‌مدارانه از امر قدسی کارکردی زمینی دارد و نمادی محسوس است از اموری محسوس. این را احتمالاً از آن رو می‌گوید که اشعربان به سختی این باور باطنی‌ها را نقد می‌کردند که رخدادهای طبیعی را لایه‌ای محسوس و ظاهری از حقیقتی معقول و پنهانی می‌دانستند. در این نگاه است که گردش اختران نه تنها نشانه‌ای برای اندیشه‌ی الهی، که صورتی و رخساری از خود آن قلمداد می‌شود. یعنی بحث در نگرش باطنی بر سر نمادپردازی نشانه‌شناسانه نیست، که با نمودسازی هستی‌شناسانه پیوند می‌خورد. شبستری برای پرهیز از این دعواها ترجیح می‌دهد در سطح این دریای خروشان سفر کند و از این رو می‌گوید این رمزپردازی‌ها به فهم محسوس با محسوس مربوط می‌شود: «چو محسوس آمد این الفاظ مسموع/ نخست از بهر محسوس است موضوع». چون افق معنا - یعنی آن باطنی که شیعه و اسماعیلیه بدان ارجاع می‌دادند - قلمروی بی‌کران و نافهمیدنی است و به این سادگی در ظرف امور ملموس جای نمی‌گیرد: «هر آن معنی که شد از ذوق پیدا / کجا تعبیر لفظی یابد او را؟». چنین برداشتی البته ادامه‌ی مستقیم همان نگرش حاشیه‌نشینان است که گیتی را سایه‌ای و انگلی از مینو قلمداد می‌کرد و در بیت آخری شبستری این را صریحاً می‌پذیرد.

به نزد من خود الفاظ مأو	بر آن معنی فتاد از وضع اول
به محسوسات خاص از عرف عام است	چه داند عام کآن معنی کدام است
نظر چون در جهان عقل کردند	از آنجا لفظها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل	چو سوی لفظ معنی گشت نازل
ولی تشبیه کلی نیست ممکن	ز جست و جوی آن می‌باش ساکن



این بحث خواه ناخواه به پرسشی بسیار مهم راه می‌برد و آن هم ارتباط میان واژگان و چیزهاست. در کل دو رویکرد در تاریخ اندیشه می‌توان تشخیص داد که یکی‌شان به ارتباطی طبیعی و استوار میان لفظ و معنا قایل بوده، و دیگری این ارتباط را دلبخواه و تصادفی و قراردادی می‌داند. افلاطون که چیزهای بیرونی را تبلوری از مثالی انتزاعی و واژه‌سان می‌دید، و ارسطو که به تلازمی منطقی و طبیعی میان واژه و چیز باور داشت، به نگرش نخست پایبند بودند. ردپای این فکر را در اوستا هم می‌توان یافت، در آنجا که خواندن مانتره یعنی استفاده از زبان همچون سلاحی تیز و برنده برای نبرد با اهریمن در نظر گرفته می‌شود. با این تفاوت که در اوستا تلازم میان واژگان با چیزهای گیتیانه برقرار نیست، بلکه پیوندش فقط به پدیدارهای مینویی محدود می‌شود.

در اندیشه‌ی زرتشتی کهن مینو چون ساحت معقول و ذهنی بود، با واژگان پیوند داشت و بنابراین آن ارتباط سراسر است و طبیعی، بین کلمات و سپهر معنا برقرار بود و نه با چیزهای مادی و زمینی. با این حال مشتق‌هایی از این فکر که چیزهای گیتیانه هم لابد نموده‌ایی - یا سرچشمه‌هایی - برای آن معناهای مینویی هستند، از آغاز وجود داشته است. همین است که مفهوم مانتره را به ابزاری جادوگرانه برای تغییر دادن امور گیتیانه بدل ساخته است. دعا خواندن شمن‌ها برای درمان بیماران یا ورد خواندن جادوگران برای تغییر دادن سیر وقایع از اینجا ناشی می‌شود. در مقابل این‌ها، همیشه گروهی از اندیشمندان شکاک و تجربه‌گرا وجود داشته‌اند که به تنوع واژگان در زبان‌های گوناگون دست می‌نهادند و از آن نتیجه می‌گرفته‌اند که واژگان ارتباطی سراسر است و ضروری با چیزها ندارند و همه چیز از قراردادی تصادفی در جوامع گوناگون نتیجه شده است.

شبستری در این آوردگاه نظری موضعی بینابینی دارد. از سویی می‌گوید سرچشمه‌ی معنا دنیای مینویی است و آنچه در قالب واژگان در زبان داریم، بازتابی از آن است: «نظر چون در جهان عقل کردند / از آنجا لفظها را نقل کردند». یعنی تا حدودی نگرش زرتشتی قدیمی را می‌پذیرد. اما در ضمن می‌گوید که سپهر معنا از قلمرو زبان فربه‌تر و گسترده‌تر است. به همین خاطر معنا همیشه روی واژه لق می‌زند و دایره‌ای که کلمه پوشش می‌دهد همیشه دامنه‌ای از چیزها را بی‌خودی در بر می‌گیرد و دامنه‌ای دیگر را بی‌خودی طرد می‌کند. این همان است که نزد نحویون به شکلی و منطقیون به شکلی دیگر مبنای خیال و نموده‌های زبانی‌اش - مثل استعاره و تشبیه - دانسته شده بود.

شبستری می‌گوید پیچیدگی و غنای بیشتر معنا نسبت به زبان باعث می‌شود که همیشه چیزهایی ناگفته باقی بماند و معناهایی رمزگذاری نشده باشند. بنابراین «تشبیه کلی» یعنی برابرنه‌ادن هر لفظی با معنایی و هر معنایی با لفظی ممکن نیست و شباهتی که بین واژگان و

چیزها داریم نسبی و ناقص و محدود است. به همین خاطر است که «ولی تشبیه کلی نیست ممکن/ ز جست و جوی آن می‌باش ساکن». با این حال او درباره‌ی پیامدهای این فریهی معنا نسبت به زبان موضعی محافظه‌کارانه دارد و می‌گوید هرچند ماندگار شدن در لفظ و تعصب نسبت به کلمات نادرست است، اما باید ساختار زبان مقدس را حفظ کرد و توصیه می‌کند که «عبارات شریعت را نگه دار».

بدین معنی کسی را بر تو دق نیست      که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست  
ولی تا با خودی زنه‌ار زنه‌ار      عبارات شریعت را نگه‌دار

نظریه‌ی معنا در زبان در نهایت زیرشاخه‌ای از شناخت‌شناسی است. یعنی این پرسش که ارتباط لفظ و معنا چیست، خود به خود این پرسش را پیش می‌آورد که گوینده‌ی کاربرد زبان معنا را چگونه درک می‌کند. در این مورد دو رویکرد وجود داشته که با هم جمع‌پذیر هم بوده‌اند. یکی آن که زبان ساختی یکسره عقلانی دارد و استخوان‌بندی‌اش کاملاً با منطق و نظام‌های استدلالی هم‌تاست. این نگرشی است که اغلب نحوین در چارچوبی درون‌زبانی و منطقیون در زمینه‌ای بین‌زبانی بدان باور داشته‌اند. رویکرد دیگر که بیشتر نزد عارفان و شاعران و ادیبان رایج بوده، شیوه‌ی دریافت معنا از زبان را بیشتر با ذوق و حس و حال و شهود مربوط می‌دانسته و بنابراین بر سوپه‌ی عاطفی و هیجانی آن تاکید می‌کرده است.

شبستری برای شرح فرایند دریافت معنا از زبان به دومی بیشتر گرایش دارد و بحث خود را با رده‌بندی حال‌های منتهی به ادراک معنا پی می‌گیرد:

که رخصت اهل دل را در سه حال است      فنا و سکر و آن دیگر دلال است  
هر آن کس کو شناسد این سه حالت      بدانند وضع الفاظ و دلالت

پس گذشته از سر که جایگاه عقل است و معناها را در قالبی منطقی درک می‌کند، دل هم اندامی شناساست و طی مسیری شهودی به معنا دست می‌یابد. حال‌های دل که به دریافت لایه‌هایی متمایز از معنا می‌انجامد عبارتند از فنا و سکر و دلال. این سه شیوه‌هایی برای «وضع» هستند، یعنی شیوه‌ای که واژگان به معناها ارجاع می‌دهند (دلالت). سه حالی که شبستری بدان اشاره می‌کند، شیوه‌های گوناگون ارتباط دل با هستی است و به همین خاطر آن را «احوال مواجید» می‌نامیده‌اند، یعنی حال‌هایی که به لمس موجودها منتهی می‌شود.

این سه، سطوحی متفاوت از یک مسیر یگانه‌ی شناختی هستند که گرانیگاهش «حق» است. اگر رهرو با حق یکی شده و در آن حل شده باشد، وضعیتی رخ می‌دهد که فنا خوانده می‌شود. در وضعیت فنا سالک و مسلک و مقصد یکی می‌شوند. در این حالت عارف زبان را به

همان شکلی درک می‌کند که خداوند آن را به کار می‌گیرد. یعنی پیوند قدسی میان زبان و معنا که در ساحت حق به شکل مطلق و کامل وجود دارد، برای سالک آشکار و گشوده می‌شود. ادراک عارف و خداوند در این حالت یکپارچه می‌شود و به همین خاطر در عمل روند دلالت منتفی می‌شود. چون لفظ و معنا در سرچشمه‌ای که هستی و شناخت با هم یگانه می‌گردند، دریافت می‌شوند و اینجا تفکیک میان کلام و محتوا هنوز بروز نکرده است. در مرتبه‌ای پایین‌تر، حالت سُکر را داریم که در لغت به معنای سرمستی و از خود بی‌خود شدن است و در گفتمان صوفیانه به شکلی از شگفتی اشاره می‌کند که از رویارویی با حق ناشی می‌شود. عارف در این مرحله به خاطر مواجهه با وجود مطلق دچار نوعی شگفتی عمیق و وجدآمیز می‌شود و ساختارهای عقلانی و مستدل خود را رها می‌کند و به شکلی شهودی و با دل وجود را ادراک می‌کند. با این حال هنوز مرتبه‌ای فنا دست نداده و سالک و مقصد با هم فاصله‌ای دارند و انسان و خداوند دو نقطه‌ای متمایز محسوب می‌شوند. در سومین مرتبه که از همه فروپایه‌تر است، دلالت رخ می‌دهد و این وضعیتی است که کلمه به معنایی راه می‌برد و برخورد با لفظ خود به خود محتوایی را در ذهن متبادر می‌کند. این مرتبه شباهتی به دلالت در ادراک منطقی و عقلانی دارد. با این تفاوت که نزد صوفیه حالت دلالت یکی از حال‌های دل و وضعیتی شهودی است و در آن دلیل به معنای روشنایی و آشکارگی مورد نظر است و نه دلیل مستدل در معنای زنجیره‌ای گذار از پرسش‌ها به پاسخ‌ها.

مشو کافر ز نادانی به تقلید	تو را گر نیست احوال مواجید
نه هر کس یابد اسرار طریقت	مجازی نیست احوال حقیقت
مر این را کشف باید یا که تصدیق	گزاف ای دوست نآید ز اهل تحقیق

شبستری مانند باقی صوفیان به مخاطب هشدار می‌دهد که دستیابی به این شناسایی شهودی از هستی کاری دشوار و دور از دسترس است. اگر «احوال مواجید» یعنی این سه وضع دلالت دست نداده باشد، فرد در واقع از گفتارهای دیگران تقلید می‌کند و این کاری نادرست است. کلمه‌ی تقلید در تازی از ریشه‌ی سامی «قلد» برآمده که گردن‌بند به گردن انداختن و طوق آویختن معنی می‌دهد و مشتق‌هایی مثل قلاده نیز از همین جا برخاسته‌اند. تقلید در بافتی ایرانی شکلی از عهد و پیمان میان دو نیروی خودمختار را نشان می‌دهد. در سنت کهن مهری بخشیدن طوق و یاره به فردی زبردست به معنای اهدای قدرتی به او بوده که می‌بایست با وفاداری و حفظ عهد و پیمان تضمین شود. این شیوه‌ای از رمزگذاری پیمان نزد مهرپرستان بوده و بعدتر همچون رمزگانی کلان برای نمایش اقتدار سیاسی و پیوند شاهنشاه و خداوند کاربرد پیدا می‌کند. چنان‌که صحنه‌ی دریافت حلقه‌ی طوق از خداوند را در

بازنمایی شاهنشاهان ساسانی بسیار می‌بینیم. پس تقلید در این معنا امری ارادی، اختیاری، و دوسویه است که به عهد و پیمان فردی فرودست و فرادست مربوط می‌شود. فرد فرودست در این پیمان قدرتی یا شناختی یا مسئولیتی را بر عهده می‌گیرد و فرد فرادست با بخشیدن آن عهدی را بر عهده‌ی وی می‌گذارد.

در این معنا مفهوم تقلید در فقه شیعه ادامه‌ی مستقیم سنتی بسیار کهن است و بر محترم شمردن افراطی اراده‌ی آزاد همه‌ی افراد تاکید می‌کند. در حدی که هر شخص باید در میان خردمندان و دینمردان دوران خود بگردد و کسی را به عنوان مرجع تقلید خویش انتخاب کند. یعنی عهد و پیمانی از همین جنس بعدتر در سطوحی مذهبی و بین توده‌ی مردم تکثیر شده است. تعبیر تقلید به اطاعت بی‌چون و چرا و سرسپردگی یکسویه به مرجع قدرت یا تقدس نوعی جعل و تحریف در این زمینه است که از سویی از تعبیرهای عقل‌ستیزانه و جبرگرایانه‌ی کهن مسیحی به صوفی‌گری عراقی وارد شده و از سوی دیگر در تعبیری مدرن (باز هم از زمینه‌ای مسیحی) طی دو قرن گذشته از فرنگ به ایران انتقال یافته و کاربستی سیاسی پیدا کرده است.

منظور از تقلید اما در گفتمان کسانی مثل شبستری همان پیمان‌داری باستانی است و این را در تعبیرهایی از این دست می‌توان دریافت که «تو را گر نیست احوال مواجید / مشو کافر ز نادانی به تقلید». یعنی قبول عهد و پیمان پیر و قطب طریقت تنها زمانی ممکن و درست است که فرد در خویش حالی از نوع سکر و فنا و دلیل را تشخیص داده باشد. وگرنه تقلید - یعنی طوق پیروی از مراد- را نباید پذیرفت، که به گمراهی و کفر راه می‌برد.

اینجا در لفافه کنایه‌ای به قطبها و مرادهای مدعی را می‌توان تشخیص داد که مریدانی را اطراف خود جمع می‌کرده‌اند، بی آن که به استعداد ایشان و سودمندی این تقلید/گردن‌نهادن/ طوق پذیرفتن توجهی داشته باشند. ادراک حقیقت از دید شبستری تنها از مسیر عقلانی (تصدیق) یا شهودی (کشف) حاصل می‌آید و جز آن اگر کسی ادعایی کند، نه باید پذیرفت و نه از آن تبعیت کرد، که چه بسا گزافی بیش نباشد: «گزاف ای دوست نآید ز اهل تحقیق / مر این را کشف باید یا که تصدیق».

تو را سربسته گر خواهی بدانی  
لوازم را یکایک کن رعایت  
ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن  
نمایم زان مثالی چند دیگر

بگفتم وضع الفاظ و معانی  
نظر کن در معانی سوی غایت  
به وجه خاص از آن تشبیه می‌کن  
چو شد این قاعده یک سر مقرر

شبستری در این بیت‌ها باز به مسئله‌ی «وضع» برمی‌گردد. یعنی شیوه‌ی مفصل‌بندی واژگان و چیزها. گفتیم که می‌توان فرض کرد که ارتباط واژگان و چیزها یکسره تصادفی و قراردادی باشد، و می‌توان هم به پیوندی هستی‌شناسانه میان این دو قایل بود. این دو رویکرد کلی را نگرش تعیینی و تکوینی می‌گویند. نگاه اول زبان را امری شناخت‌شناسانه می‌بیند که کارکرد اصلی‌اش ارتباط میان مردمان است. دیدگاه دوم برای زبان شأنی هستی‌شناسانه قایل است و آن را انعکاسی از حقیقتی برتر می‌داند. شاه داعی شیرازی وقتی می‌گوید «الاسماء و الالقب تنزل من السماء»<sup>۱</sup> پایبندی‌اش به این رویکرد دوم را نشان می‌دهد.

لاهیجی می‌گوید در «گلشن راز» کوشش شده تا این دو دیدگاه با هم جمع بسته شوند. یعنی شبستری الفاظ مربوط به امور محسوس را قراردادی و تعیینی دانسته و کلمات مربوط به امور غیرمحسوس و مینویبی صاحب شأنی وجودی و ماهیتی تکوینی پنداشته است. نگرش وحدت وجودی لاهیجی تا حدود زیادی سمت و سوی تفسیرهای بعدی از شبستری را تعیین کرده، و جای چون و چرا دارد که چقدر از دستگاه مفهومی ابن عربی که لاهیجی از آن بهره می‌برد، در اصل منظور شبستری بوده باشد. در این حد روشن است که شبستری محتاطانه با این مسئله برخورد می‌کند و تشبیه، یعنی اتحاد دال و مدلول را به ویژه آنجا که موضوع حق است، به سادگی روا نمی‌داند: «به وجه خاص از آن تشبیه می‌کن / ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن». یعنی تا وقتی قطعیتی با روش تصدیق یا کشف دست نداده، تنزیه ترجیح دارد و آن میرا دانستن حق از صفات و واژگان است و پرهیز از چسباندن بی‌محابای کلمات به چیزها. شبستری در ادامه‌ی سخن خویش، بخش ۵۱ از «گلشن راز» را به شرح ریزبینانه‌ی برخی از این تشبیه‌ها اختصاص می‌دهد و می‌کوشد حدود مجاز به کار گرفتن‌شان را مرزبندی کند. این بخش «اشارت به چشم و لب» نام گرفته و روشن است که نظام رمزگذاری صفات حق بر اساس اندام‌های انسانی را در مرکز توجه خود قرار داده است.

نگر کز چشم شاهد چیست پیدا	رعایت کن لوازم را بدینجا
ز چشم خاست بیماری و مستی	ز لعلش گشت پیدا عین هستی
ز چشم اوست دلها مست و مخمور	ز لعل اوست جان‌ها جمله مستور
ز چشم او همه دلها جگرخوار	لب لعلش شفای جان بیمار

شبستری نخست در چهار بیت به ساختار هستی و پیکربندی کلان وجود مطلق می‌پردازد و آن را با ساخت پیکر انسانی هم‌تا می‌انگارد. به ویژه بر دو عنصر کلیدی رخسار یعنی چشم و لب تمرکز می‌کند که در ادبیات عاشقانه محور زایش معناست و بیش از همه ستوده می‌شود.

چون ارتباط میان انسان و خداوند نیز در نگرش عارفانه از جنس مهر و عشق است، از این رمزگذاری این پیوند قدسی با کلمات نمایشگر تغزل و عشقبازی رواست. شبستری تلازمی میان شیفتگی سالک نسبت به حق با شیدایی عاشق به معشوق برقرار می‌کند و بر این مبنا حس و حال عارف به هنگام رویارویی با وجود مطلق را با ارتباط دلداده و دلدار همسان می‌انگارد.

لبش هر ساعتی لطفی نماید	به چشمش گرچه عالم در نیاید
دمی بیچارگان را چاره سازد	دمی از مردمی دلها نوازد
به دم دادن زند آتش بر افلاک	به شوخی جان دمد در آب و در خاک
وز او هر گوشه‌ای میخانه‌ای شد	از او هر غمزه دام و دانه‌ای شد
به بوسه می‌کند بازش عمارت	ز غمزه می‌دهد هستی به غارت
ز لعلش جان ما مدهوش دائم	ز چشمش خون ما در جوش دائم
به عشوه لعل او جان می‌فزاید	به غمزه چشم او دل می‌رباید
مر این گوید که نه آن گوید آری	چو از چشم و لبش جویی کناری
به بوسه هر زمان جان می‌نوازد	ز غمزه عالمی را کار سازد
وز او یک بوسه و استادن از ما	از او یک غمزه و جان دادن از ما

شبستری در این بیت خداوند را طوری با زبان عاشقانه توصیف کرده که به سادگی می‌شود بیت‌هایش را شعری دانست که مردی دلداده برای زنی دلدار سروده است. کلیدواژه‌ی اصلی در این بیت‌ها که پنج بار تکرار شده، «غمزه» است. واژه‌ای که در اصل عربی‌اش به معنای «پلک زدن» است و در معنای یک چشم به هم زدن هم گاه به کار گرفته شده است. چنان‌که مثلاً حافظ می‌گوید «نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت / به غمزه مسئله‌آموز صد مدرس شد»، یعنی که فارغ از علم تحصیلی در چشم بر هم زدن به حقیقت دست یافت.

در پارسی کلمه‌ی غمزه بیشتر در معنای اشاره کردن با چشم و ابرو به کار گرفته شده و به ویژه حرکتی است که زنان برای عشوه و ناز کردن با چشم و ابرویشان انجام می‌دهند. از همین تعبیر است که صفت غماز ساخته شده که به معنای کسی است که با کنایه و اشاره‌ی نامستقیم رازی را فاش می‌کند و کسی را رسوا می‌سازد.

شبستری از این واژه در معنای دوم استفاده کرده و آن را کنشی از کردارهای خداوند دانسته است. این ایده البته از دیرباز وجود داشته که مهر و عشق که آفریده‌ی اصلی ایزد مهر یا هورامزد است، عامل اصلی سازمان دهنده به گیتی است. چون هم جفتگیری و تداوم نسل جانداران با نمودهایی از میل جنسی و مهر گره خورده و هم درهم‌پیوستن عناصر و پیدایش ترکیبها را می‌شود به ازدواج و هم‌اغوشی چیزها حمل کرد.

در نگرش مغانه‌ی کهن، مهر نیرویی درونی در دل آدمیان بود که شالوده‌ی اصلی ذات مقدس‌شان را بر می‌ساخت. یعنی رکن سرشتی و جوهری ساخت وجود انسانی محسوب می‌شد و بنابراین نیازی نداشت تا از بیرون برانگیخته شود. مهر در اصل همچون پیامدی اجتناب‌ناپذیر و بدیهی از امور مقدس قلمداد می‌شد. به همان ترتیبی که خورشید در آسمان ناگزیر است بتابد و آفتاب خواه ناخواه روشنایی و گرما به بار می‌آورد، انسان و جانوران اهورایی هم در شکل پایه با مهر پیوند خورده‌اند و از خود مهربانی تراوش می‌کنند.

در دوران اسلامی در نگرش مذهبی رایج و شرع مستقر فاصله‌ی میدان انسان و مرجع تقدس بیشتر شد و این دو با شکافی هستی‌شناسانه از هم جدا شدند که رابطه‌شان را به عابد/ معبود و خالق/ مخلوق فرو می‌کاست، و نه دلدار و دلداده (به تعبیر گاهان) یا سرباز و سردار (به بیان مهریشت). آنچه این شکاف را ترمیم کرد، عرفان ایرانی بود که بار دیگر همان برداشت‌های پیشین را در فضایی تازه بازتعریف کرد و ارتباط خدا و انسان را از جنس اندرکنش عاشق و معشوق دانست.

اما در این گذار از دوران پیشا اسلامی به اسلامی دو تحول مهم در این چارچوب مفهومی بروز کرد. یکی آن که در بستر دین اسلام همذات‌پنداری انسان و خداوند ناروا بود و همگرایی و یگانگی نیروهای برساننده‌ی نفس انسانی و مینوی مقدس چنان‌که در گاهان آمده، کفرآمیز و ناپذیرفتنی قلمداد می‌شد. دیگر آن که مفهوم مهر که در شکل اصلی‌اش ماهیتی کوچگردانه، جنگاورانه و خودبنیاد داشت، در بافتی شهری، قراردادی، نهادمند و هنجارین بازتعریف شد. یعنی به تعبیر دستگاه نظری زروان، مهر به عشق دگردیسی یافت.

در این چارچوب نو، عشق نیرویی درون‌زاد و بدیهی نبود که خود به خود از درون دل آدمی بیرون بجوشد. بلکه بارقه‌ای از لطف الاهی بود که از بیرون بر دل عارض می‌شد. دل اندام درک‌کننده و تشخیص‌دهنده‌ی عشق بود، و نه گرانیگاه زاینده‌ی مهر. به همین خاطر وجود عشق در مقام پیوند‌دهنده‌ی گیتی و مینو، پس از احیا شدن در این فضا، به مرجعی بیرونی برای زادن و به‌گردش انداختن عشق نیاز داشت. به این خاطر است که حدیث قدسی «کنز مخفیا» با آن که اعتبار تاریخی و اسنادی نداشت، چنین نزد صوفیان محبوب شد. چون توضیح می‌داد که چرا خداوند باید چنین پیگیر و سرسختانه عشق را در دل مردمان و چیزهای گیتیانیه برانگیزاند. خداوند به زیبارویی می‌ماند که خواهان چشمانی ستایشگر بود و گنجی مخفی بود که می‌خواست آشکار شود.

در اینجاست که مفهوم غمزه اهمیت پیدا می‌کند. این تصور که خداوند همچون زنی فریبا با چشم و ابرو به آفریدگان اشاره کند و ایشان را در بند عشق خود گرفتار سازد، در چارچوب مغانه ناپسند دانسته می‌شد. شأن خداوندی جنگاور - خواه مهر و خواه وای یا اهورامزدا - آن

بود که رهبری نیرویی پیشاپیش موجود را در دل مردمان بر عهده بگیرد. همچنان که پهلوانان و شاهنشاهان پیشاپیش سپاهیان خویش اسب می‌تاختند و جنگاورانی همسان با خویش را در میدان نبرد رهبری می‌کردند، خداوند نیز در نگرش مغانه نقطه‌ی کانونی جبهه‌ی نبرد خیر و شر محسوب می‌شد، که آدمیان پیشاپیش در میدان‌اش حضور دارند و چندان مستقل‌اند که خود باید جبهه‌ی اهورایی یا اهریمنی خویش را آزادانه انتخاب کنند. در این نگرش حضور خداوند تنها راهنمایی برای انتخاب بود، و اغوا و فریب و وعده و وعید اصولاً رفتارهایی غیراخلاقی و اهریمنی قلمداد می‌شد.

در دوران اسلامی اما این وسواس اخلاقی برای تفکیک خیر و شر مینویی دیگر وجود نداشت. به همین خاطر خداوند در قرآن با صفت‌هایی مانند مکار، قهار، جبار و مشابه این‌ها شناخته شده، که تا پیش از آن صفت اهریمن دانسته می‌شده‌اند. به همین خاطر نوع ارتباط عاشقانه‌ی انسان و خداوند نیز تغییر کرد و خداوند همچون زیبارویی اغواگر در نظر گرفته شد که با فریفتن عاشقانش عقل‌شان را به تعطیلی می‌کشد و شور و هیجانی ایجاد می‌کند که از دایره‌ی منطق و استدلال خردمندانه خارج است. این شکل از هیجان و شور همان است که در اوستا هم موضوع بحث است، اما در آنجا جلوه‌هایی از ظلمت دانسته می‌شود و در قالب دیو خشم و شهوت و بدخواهی و آرزوهای اهریمن تجسم‌شان می‌کنند. شبستری در این بافت معنایی است که خداوند را همچون زیبارویی با غمزه‌ی خانه خراب کن تصویر کرده است. در این ده بیت هم شیوه‌های متفاوت دلبری و فریبایی این معشوق مینویی را شرح داده است، با زبانی که نزد صوفیان آن زمانه پذیرفته شده بود، اما سخت مورد حمله‌ی شریعتمداران و مذهبپون بود، و چه بسا که اگر نمایندگان اندیشه‌ی فلسفی مغانه‌ی قدیم حاضر بودند نیز بدان حمله می‌بردند.

ز نفخ روح پیدا گشت آدم	ز «لمح بالبصر» شد حشر عالم
جهانی می‌پرستی پیشه کردند	چو از چشم و لبش اندیشه کردند
در او چون آید آخر خواب و مستی	نیاید در دو چشمش جمله هستی
چه نسبت خاک را بارب ارباب	وجود ما همه مستی است یا خواب
که «ولتصنع علی عینی» چرا گفت	خرد دارد از این صد گونه اشگفت

در بیت نخست اشاره به آیه‌ی پنجاه سوره‌ی قمر است که می‌گوید « وَمَا أُمْرَتَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بِالبَصْرِ »، یعنی «فرمان ما جز آن یکی نیست که در چشم به هم زدنی (تحقق پذیرد)». شبستری از این اصطلاح تازی «لمح البصر» یعنی چشم به هم زدن استفاده کرده و غمزه‌ی خداوندی را به سپری شدن عمر گیتی و مینو در چشم بر هم زدنی - یعنی اشارتی با چشم -



تشبیه کرده است. در بیت دوم می‌گوید آدمیان فریفته‌ی چشم و لب معشوق مطلق یعنی خداوند شدند و از آن سرمست شدند. به این ترتیب زندگی گیتیانه در مستی و بقای مینویی در خواب و رؤیا سپری می‌شود، چرا که بنا به نظر پیشینیان روح در هنگام خفتن توانایی لمس دنیای مینویی را پیدا می‌کند. مفهوم رؤیای صادق بر این اساس شکل گرفته و در دوران مدرن هم فروید در ادامه‌ی همین تصور ایده‌ی تماس ذهن خفته با ناخودآگاه و تفسیر روانکاوانه‌ی رویا را ابداع کرده است.

در بیت سوم و چهارم می‌گوید هرچند خداوند با غمزه و نمودن چشم خویش کل هستی را گرفتار خود ساخته، اما مانند معشوقی گریزپا و بی‌وفا به عاشق خود عنایتی و توجهی ندارد. چون در می‌یابد که این عاشق - یعنی وجود - در دو ساحت گیتیانه و مینویی خود با مستی و خواب دست به گریبان است، و این‌ها همه مخلوقاتی هستند که از مرتبه‌ی خالق به دورند.

بیت آخر هم به آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی طه اشاره دارد که می‌گوید «و ألقیت علیک محبةً منی ولتصنع علی عینی» یعنی «محبت خود را بر شما درافکنم، برای آن که در برابر چشمم برساخته شوید». این جمله بخش پایانی آیه‌ی طولانی‌تر است که داستان به آب افکنده شدن موسی در زمان نوزادی را شرح می‌دهد. معنایش مبهم است و تفسیرهای گوناگونی از آن شده است. توافق عمومی آن است که منظور سپردن نوزاد به مهر خداوند بوده و پرورده شدن وی در امنیت که نظارت یهوه یا الله برایش فراهم می‌آورده است.

آنچه شبستری در این بیت‌ها به دست می‌دهد، تصویری از عشق الاهی است که پیامدهایی هستی‌شناسانه به دنبال دارد. اما این پیامدها تا انتهای مستدل‌شان دنبال نشده‌اند و در نیمه‌ی راه به بهانه‌ی شکاف سهمگین میان انسان و خداوند مسکوت مانده‌اند. در نگرش وحدت وجودی نخستین مرتبه از تجلی حق، که زیر تاثیر نیروی عشق انجام می‌پذیرد، ساحتی از وجود را نتیجه می‌دهد که آن را «ظهور اقدس» می‌نامند. مرتبه‌ای از وجود در این افق شکل می‌گیرد که آن را «واحدیت» می‌نامند و آن جایگاهی است که یکپارچگی کلی هستی به تکثر و تنوع پدیدارها فروشکسته می‌شود، بی آن که بند ناف‌شان گسسته شود و جدا جدا و ضد هم به نظر برسند. یعنی یگانگی هستی مطلق در جلوه‌هایی گوناگون نمود پیدا می‌کند، و این همه ظاهرهایی هستند که از یک سرچشمه‌ی باطنی یگانه بیرون می‌جوشند.

این جلوه‌ها را صفات و اسماء الاهی می‌نامند. به همین خاطر نام دیگر مرتبه‌ی واحدیت، مرتبه‌ی اسماء و صفات یا مقام علم است. چون علم در نگرش کلاسیک با زبان پیوند خورده و بر اساس واژگان استوار می‌شود. علمی که در این مرحله ظهور می‌یابد البته علم الاهی است و نه انسانی، و توصیفی که از آن در دست داریم آن است که خداوند طی گسترش یافتن و سرریز شدن در ظرف اسماء، در ضمن به وجود خویش و صفات خویش آگاه می‌شود.

بحثی که از بسیاری از جنبه‌ها به کتاب «پاسخ به ایوب» یونگ شباهت دارد، هرچند از آن قرن‌ها کهنتر و از نظر فلسفی از آن بسیار پیچیده‌تر و غنی‌تر است. هر نام خداوند در این مرتبه نشانگر یکی از سویه‌های کمال امر قدسی است. به همین خاطر آگاهی‌ای هم که در خدا ایجاد می‌کند، جنبه‌ای ایستا و دگرگونی‌ناپذیر از کمال وجودی را نشان می‌دهند.

آگاهی خداوند از این صفات را «اعیان ثابت» می‌نامند، که ظاهری است مشروط به چیزها، از باطنی نامشروط و مطلق که جوهره‌ی وجودی حق باشد. در بسیاری از نحله‌های عرفانی از آن تفسیری نوافلاطونی دارند. یعنی آن را کمابیش با مفهوم مُثُل هم‌تا می‌گیرند و با سرمشق‌ها و الگوهای هم‌تایش می‌دانند که وجود عینی پویا بر اساس آن سازمان می‌یابد. این وجود عینی هم پیامد تعیین یافتن وجود مطلق حق است، اما مرتبه‌ای فروپایه‌تر از آن را نشان می‌دهد و به همین خاطر آن را فیض مقدس می‌خوانند تا از فیض اقدس یعنی مرتبه‌ی واحدیت متمایز باشد. شبستری در برداشت خود از اعیان به آرای ابن عربی نظر دارد. ابن عربی معتقد بود هستی یکپارچه است و وجودش عین وجود خداوند است. از این رو کثرت چیزها در واقع از اندیشه‌ی خداوندی ناشی می‌شود و نه تمایز در ماهیت وجودی. نتیجه آن که چیزها همیشه پیشاپیش در ذهن خداوند وجود دارند و اعیان ثابت خوانده می‌شوند. چون در شناسایی خداوند تجلی یافته و تثبیت شده‌اند. اما از آنجا که هنوز جنبه‌ی وجودی پیدا نکرده‌اند، ابن عربی این سویه از ادراک الاهی را «معلومات معدوم» می‌نامد. یعنی خداوند بر وجود چیزهایی ممکن آگاه است که هنوز از کتم عدم خروج نکرده‌اند. روند وجود یافتن این اعیان معدوم را ابن عربی «نفس رحمانی» می‌نامد. یعنی می‌گوید در اثر رحمت خداوند است که وجود به چیزها بخشیده می‌شود و فرایند انجام این کار نیز به تنفس شباهت دارد. از سوی دیگر تنفس و تکلم با هم پیوند دارند. پس دم زدن خداوند برای آفریدن چیزها، در ضمن هم‌تاست با نام دادن به آن‌ها، یا فرا خواندن‌شان؛ و این سویه‌ای از سخن اوست که میراثی از باورهای زبان‌مدارانه‌ی مزدکیان بود و بعدتر به کیش حروفیه دگردیسی یافت. ایزوتسو این مراتب هستی‌شناسی در نگرش وحدت وجودی را در قالب چهار درجه مرتب کرده است<sup>۱</sup> که اشاره بدان گره‌گشاست. باید توجه داشت که این‌ها مرتبه‌هایی متفاوت از وجود هستند و لایه‌بندی‌شان ترتیب زمانی ندارد. یعنی چنین نیست که به نوبت و یکی پس از دیگری پدیدار شوند. همه‌ی این‌ها هم‌زمان به مثابه شدت‌هایی متفاوت از «هستن» و همچون تجلی‌هایی دور و نزدیک از خاستگاه‌شان - وجود مطلق - ظاهر می‌شوند و تمایزشان وجودی است و نه زمانی-مکانی.

این چهار مرتبه عبارتند از:

(الف) وجود مطلق یا ذات‌الوجود؛

(ب) احدیت یا نخستین مرتبه‌ی پیکربندی وجود که در آن هنوز تعیینی رخ نداده و یگانگی

درونی هستی استیلا دارد؛

(پ) واحدیت که در آن چندگانگی موجودات آغاز می‌شود، اما هنوز بند ناف‌شان با اعیان

ثابته به حق بند است و یگانگی‌ای در باطن این کثرت حاکم است؛ و

(ت) مرتبه‌ی وجود پدیداری که موجودات عینی و پویای مادی را در بر می‌گیرد.

این چهار مرتبه با چهار قالب‌بندی منطقی وجود مشخص می‌شوند:

(الف) لا به شرط مقسمی، یعنی وجودی که هیچ نوع تعین و مشروطه شدگی را بر نمی‌تابد؛

(ب) لا به شرط قسمی یعنی وجودی که در باطن مشروط و در ظاهر همچنان نامشروط

است و گذار از فیض قدسی به فیض اقدس را نشان می‌دهد؛

(پ) به شرط لا، یعنی خفیف‌ترین درجه‌ی تعین و شکلی از مشروط شدگی که منفی است و

تنها بر صفات سلبی دلالت دارد؛

(ت) به شرط شیء، که در آن تعین به مرتبه‌ی چیزها رسیده و وجود در قالب یک چیز

مشخص مشروط شده است. در این رتبه‌بندی تنها لایه‌ی چهارم که چیزهای مادی را در بر

می‌گیرد، با گیتی در جهان‌بینی زرتشتی برابر است. سه تای دیگر اما به مرتبه‌هایی از شدت و

غلظت در مینو شبیه هستند.

تصویری که ایزوتسو از چهار لایه‌ی تعین یافتن وجود به دست داده، کامبیش همان است

که صوفیان در استعاره‌ی تبدیل دانه به خوشه‌ی گندم یا خوشه‌ی انگور (قوس نزولی) آورده‌اند

و آن را به مسیر واژگونه‌ی تبدیل انگور به می یا گندم به نان تکمیل کرده‌اند. این تصویر در

ضمن با مفهوم «تکوین» یعنی دگردیسی نطفه به نوزاد هم پیوند خورده است و تصویرهایی که

از آن پرداخته شده، در دوران غیاب میکروسکپ، با دقتی شگفت‌انگیز به روند تکثیر سلول تخم

اولیه و تمایز و بافت‌زایی در جنین شباهت دارد.

چنان‌که دیدیم، شبستری صورتی ساده شده از این لایه‌بندی هستی‌شناسانه را با رمزنگاری

تغزلی زیبایی به چشم و لب دلدار مربوط ساخت. در مرتبه‌ی بعد به زلف و موی دلدار و رمزگان

آن در آثار عارفانه می‌پردازد، و بخش ۵۲ از منظومه‌اش را به آن اختصاص می‌دهد. او این بخش

را با چهار بیت توصیفی و شاعرانه آغاز می‌کند:

چه می‌پرسی از او کان جای راز است

مجنبانیند زنجیر مجنابانین

سر زلفش مرا گفتا فروپوش

وز او در پیچش آمد راه طالب

حدیث زلف جانان بس دراز است

مپرس از من حدیث زلف پرچین

ز قدش راستی گفتم سخن دوش

کژی بر راستی زاو گشت غالب

یعنی که سخن از مو و گیسوی دلداری که خداوند باشد، از سوئی پیچیده است و از سوئی پر راز و رمز از این نظر به موی زنان می ماند که هم بلند است و هم پیچاپیچ. اگر تا اینجا کار سخن از امری عیان و آشکار مثل چشم و لب در میان بود و رویارویی رخ به رخ و چشم در چشم دلدار و دل داده توصیف می شد، با ورود به ساحت زلف و گیسو داستان تفاوت می کند و با فضایی درآشفته و پر پیچ و شکن سر کار پیدا می کنیم. شبستری می گوید اینجا قلمروی است که کژی بر راستی چیره شده و پیچاپیچ بودن موضوع به پیچیدگی معنا منتهی شده است، بی آن که از لطف و زیبایی دلدار چیزی کاسته شود.

همه دل ها از او گشته مسلسل      همه جان ها از او بوده مقلقل  
معلق صد هزاران دل ز هر سو      نشد یک دل برون از حلقه ی او

نخست به پیوند میان دل و زلف می پردازد و می گوید دلها چندان در سر زلف نگار - یعنی وجود مطلق - به بند کشیده شده اند که گویی دانه های تسبیح در سلسله ی بندی گرفتار آمده باشند. دل اندام شناسایی و ادراک است و گیسو اندام فروپوشاننده و پنهانگر، و این دو به ظاهر دلالت هایی ضد هم دارند. اما در زمان اتحاد، می گوید که زلف است که بر دل غلبه می کند و راز است که ادراک صریح و روشن را کتمان می کند و در این میان تنها شهودی رازآلود به جا می ماند که جایگاهش در همان دل است.

گر او زلفین مشکین برفشاند      به عالم در یکی کافر نماند  
و گر بگذاردش پیوسته ساکن      نماند در جهان یک نفس مؤمن

موی دلدار علاوه بر دل، با مفهوم ایمان نیز ارتباطی برقرار می کند. زلفین، یعنی مویی که به شیوه ی زنانه در دو گیس بافته شده باشد، اگر به جنبش در آید و به پیچ و تاب افتد، با همان اثری که بر دل ها می گذارد همه ی مردمان را به سوی حق راهنمایی می کند و کفر و کژدینی را بر می اندازد. همین گیسو اما اگر ساکن بماند و از جنبانیدن دل ها خودداری کند، کشش قلبی به سوی حق را منتفی می سازد و دیگر هیچ کس به دین پایبند نخواهد ماند.

چو دام فتنه می شد چنبر او      به شوخی باز کرد از تن سر او  
اگر ببریده شد زلفش چه غم بود      که گر شب کم شد اندر روز افزود  
چو او بر کاروان عقل ره زد      به دست خویشتن بر وی گره زد  
نیابد زلف او یک لحظه آرام      گهی بام آورد گاهی کند شام

اما گیسوی دلداری که خداوند باشد، مدام در جنبش است و آرام نمی گیرد. این گیسویی است که گاه بریده می شود و گاه می روید، و گاهی آویخته و رهاست و گاه آراسته و پر گره، و در

هر حال پیوندش با دل را حفظ می‌کند. باید به دلالت جنسی این تصویرها توجه داشت و این را دریافت که وقتی سخن از گیسوان بلندی از این نوع در میان است و تصویرهای تغزلی در پیوسته با توصیف رخسار و تن به خدمت گرفته می‌شوند، خداوند همچون دلدارای مادینه و زنی زیبارو تصویر شده است.

این نکته از سوئی برداشت نادرست و ناپخته‌ی برخی از نویسندگان معاصر را مردود می‌سازد، که شیفتگی‌ای به عشق همجنس‌گرایانه دارند و غزل پارسی را بر اساس این سوگیری‌شان تفسیر کرده‌اند، و همچنین برداشت‌هایی به همین اندازه نادرست را مخدوش می‌کند که تصویری پدرسالارانه و جنسیت‌زده از امر قدسی در ایران را ارائه می‌دهند و گمان می‌کنند مفهوم تقدس الهی در ادبیات و اندیشه‌ی ایرانی تنها با نمادهایی مردانه بازنموده می‌شده است.

در همین بستر این مصراع که «اگر بریده شد زلفش چه غم بود؟» به رسم کهن ایرانی اشاره می‌کند که در آن زنان به هنگام عزا دنباله‌ی گیسوی بلند خود را می‌بریده‌اند و این تقریباً همتای کلاه از سر فرو گرفتن و ریش از چهره کندن مردان است. عبارت نکوهش‌آمیز «گیس‌بریده» هم از همین جا آمده و نوعی نفرین است. یعنی سوگی تو را در براید که باعث شود گیسویت را ببری. این نفرین هم زنانه است و تنها به زنان اطلاق می‌شود و منظور از این مصراع و دلالت‌های جنسی نهفته در آن را روشن می‌سازد.

از دید شبستری کوتاه و بلند شدن این گیسو و بریده شدن‌اش از سر غم و سوگ نیست، که به تعادل میان ضدهایی باز می‌گردد که زیبایی دلدار را تضمین می‌کند. در غزل پارسی از دیرباز سپیدی چهره به روز و سیاهی گیسو به شب تشبیه می‌شده است. پس می‌گوید «که گر شب کم شد اندر روز افزود»، یعنی اگر هم گیسویی بریده شود، گویی که از شب کاسته و به روز افزوده شده است. یعنی سپیدی چهره است که در این حالت بهتر دیده می‌شود و این بر زیبایی دلدار می‌افزاید. آنگاه همین استعاره را ادامه داده و می‌گوید گیسو که نماد شب است و تاریکی و راز و رمز، در تقابل با روز روشنی قرار می‌گیرد که نماد عقلانیت و شفافیت و صراحت است.

به همین خاطر گیسوی دلدار که مایه‌ی شیدایی دلهاست، به راهزنی می‌ماند که به کاروان عقل حمله می‌کند و آن را تار و مار می‌کند. گیسوی دلدار در این معنا نمادی از جنیش همیشگی چیزهای ضد است که در قالب نور و ظلمت یا روز و شب تبلور می‌یابد و کشمکش گرایش‌های عقلانی-منطقی در برابر عاطفی-هیجانی را رمزگذاری می‌کند. به همین خاطر از آنجا که «نیابد زلف او یک لحظه آرام»، مدام این تحول روشنی و تاریکی به هم و بامداد و شامگاه ادامه پیدا می‌کند و «گهی بام آورد گاهی کند شام».

شبستری بعد از همین نقطه ارتباطی که میان زلف و رخسار با روز و شب برقرار کرده را به مفهوم زمان پیوند می‌دهد، و کل این نشانه‌های هستی‌شناسانه (چشم و لب)، و شناخت‌شناسانه (گیسو و رخسار) را در بستر زمان کرانمند و بیکرانه جای می‌دهد.

ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد      بسی بازیچه‌های بوالعجب کرد  
گِل آدم در آن دم شد مخمر      که دادش بوی آن زلف معطر

پس توالی روز و شب، که با گیسو و رخسار هم‌تا انگاشته شده بود، همان زنجیره‌ی خطی رخدادهای پیاپی است و گذار پیاپی روزها و ماه‌ها و سالها به هم، که زمان کرانمند را بر می‌سازد. در این معنا ظهور رخ و زلف هم‌تاست با لحظه‌ی آفرینش گیتی و آغاز شدن لحظه‌ی ازلی پیدایش انسان.

دل ما دارد از زلفش نشانی      که خود ساکن نمی‌گردد زمانی  
از او هر لحظه کار از سر گرفتم      ز جان خویشتن دل برگرفتم  
از آن گردد دل از زلفش مشوش      که از رویش دلی دارد بر آتش

شبستری در نهایت باز به بحث دل باز می‌گردد و آن را به خاطر پیوندش با زلف - یعنی راز - پویا و ماجراجو می‌داند. دل «که خود ساکن نمی‌گردد زمانی» از سویی به تپش همیشگی آن اشاره دارد و تحرک عضله‌ی قلبی که پرکارترین و فعالترین عضله‌ی تن است. از سوی دیگر به ارتباط میان نماد دل و نماد زلف باز می‌گردد. یعنی آن دلی که جایگاه شهود و ادراک بی‌واسطه‌ی آشکارگی وجود مطلق است، بیش از آن که با روشنایی رخسار و راستی و صافی‌اش ارتباط برقرار کند، با سیاهی گیسو و پیچ و شکن‌ها و گره خوردگی‌هایش همنشین است. از این رو دل اندامی ارجمندتر برای ادراک راز وجود مطلق محسوب می‌شود. چرا که با این سویی رازآمیز و پنهانی حق پیوند خورده و در آن نفوذ می‌کند.

از سوی دیگر این بحث‌ها را می‌توان با تقابل خواب و بیداری مربوط دانست. روز و رخسار با بیداری و تجربه‌ی دم‌دستی و روشن روزانه پیوند خورده، و در مقابل زلف که با شبانگاه برابر انگاشته شده، با خواب و رویا درمی‌آمیزد. بنابراین دل با رؤیا و نیروی نفسانی فعال در آن یعنی خیال نیز ارتباط برقرار می‌کند که هم نیروی پشتیبان ادراک زیبایی‌شناسانه و به ویژه هنر شاعری است، و هم به همین دلیل همچون دریچه‌ای به فهم ساحت مینویی دانسته شده است. دستگاه نظری عرفان ایرانی و مکتب‌های صوفیانه‌ی برآمده از آن در اصل چارچوب‌هایی روان‌شناسانه هستند و در عصر پیشامدرن پیچیده‌ترین و گسترده‌ترین نظام‌های مفهومی‌ای هستند که در کل تمدن‌ها درباره‌ی روان انسان و «من» شکل گرفته بودند. این نکته البته با

توجه به مرکزیت ایده‌ی «من» در تمدن ایرانی و زایش این مفهوم در این قلمرو دور از انتظار نیست.

این تمرکز بر من و پیکربندی نظریه‌های دینی در قالب مضمون‌های روانشناسانه باعث شده برخی از سویه‌های زندگی روانی که در تمدن‌های دیگر به شکلی منظم مورد پژوهش قرار نمی‌گرفته، در ایران‌زمین مهم قلمداد شود. یکی از این مضمون‌ها خواب و رؤیاست و نقشی که این حالت هشیاری در شناخت‌شناسی ایفا می‌کند. در تمدن اروپایی توجه به خواب و رویا و اعتبار یافتن‌اش در مقام سرچشمه‌ای برای خودشناسی و روانکاوی امری مدرن است و تاریخ‌اش با فروید آغاز می‌شود. در ایران اما این مضمون تاریخی بسیار دیرینه داشته و استفاده از حالت‌های تغییر یافته‌ی آگاهی و رؤیا برای دستیابی به حقیقت از دیرباز شناخته شده بوده است. خواه در قالب دستکاری حالات آگاهی و استفاده از داروهای روانگردان چنان‌که نزد قلندران و درویشان و در متونی مثل ارداویراف‌نامه می‌بینیم، و خواه در شکل تدوین نظامی نشانه‌شناسانه برای تعبیر رویا چنان‌که ابن سیرین انجام داده است.

آنچه در این نظامها اهمیت داشته، بالا بردن دقت ادراک و بهتر فهمیدن امور محسوس، در کنار فرا رفتن از آن و دستیابی به انتزاع‌های عقلانی پس‌اپشت آن بوده است. برای رسیدن به دریافت دوم عبور از اولی لازم بوده و به همین خاطر دریافت حسی یا هر مرحله‌ای مقدماتی از شناسایی را اغلب حجاب و پرده‌ای برای مرحله‌ی بعدی در نظر می‌گرفته‌اند و عبور از یکی به دیگری را با کلمه‌ی «کشف» یعنی پرده‌برداری و طرد لایه‌ی پیشین، و «شهود» یعنی نگرستن به لایه‌ی بعدی توصیف می‌کرده‌اند. قایل بودن به این لایه‌بندی ادراک و چینه‌بندی شناسایی به صوفیان و عارفان منحصر نبوده و در کل نظریه‌های تکامل یافته در ایران‌زمین همچون امری بدیهی پذیرفته شده بوده است. به همان ترتیبی که شناخت حقیقت نیز همواره امری گسترده‌تر از استدلال عقلانی یا ادراک حسی دانسته می‌شده است. نمونه‌ی برجسته در این مورد ابن‌سیناست که رهبر بی‌رقیب مکتب عقل است و با این حال در کتاب «اشارات» بر اهمیت رؤیا دیدن تأکید ورزیده و آن را در کنار کشف و شهود و وحی به عنوان حالت‌هایی تغییر یافته از آگاهی مورد بحث قرار داده و تصویری کاملاً علمی و عینی از آن به دست داده است. از دید ابن‌سینا خواب برای ذهن به وضعیتی مرضی شبیه است که در آن آگاهی از ادراک مرسوم و عادی خود باز می‌ماند و به همین خاطر ممکن است چیزهایی دیگر را فراتر از آن دریافت کند.<sup>۱</sup> جالب آن که این حالت را با وحی برابر می‌شمارد و هردو را تابع قوانین طبیعی می‌داند و محتوای هردو را نیازمند شرح و ارزیابی و محک عقلانی قلمداد

می‌کند و می‌گوید «هرگاه بشنوی عارفی از غیب خبر می‌دهد... زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد.»<sup>۱</sup> به این ترتیب نوعی اتصال کوتاه میان ذهن و حقیقتی انتزاعی تر و والاتر از شبکه‌ی امور حسی دست می‌دهد، و محمود کاشانی در «مصباح الهدایه» می‌گوید که این اگر در حالت ناهشیاری باشد خواب یا واقعه خوانده می‌شود و اگر در بیداری تحقق یابد مکاشفه‌اش می‌خوانند.<sup>۲</sup>

سهروردی هم دقیقاً همان نظر این سینا را دارد و می‌گوید ذهن خفته به این خاطر که با ازدحام تصویرهای حسی روبرو نیست، این آمادگی را دارد که از مجراهایی دیگر اطلاعاتی دریافت کند. این مجرا از دید سهروردی هم ماهیتی فیزیکی و طبیعی دارد. یعنی می‌گوید نظم اختران و نفوس سماوی قواعد و محتوایی هست که فارغ از زمان است و گذشته و حال و آینده را در بر می‌گیرد و چون هستی یکپارچه است و قوانین مشابهی بر طبایع و عناصر برساننده‌ی بدن و ذهن مسلط است، ذهن انسان می‌تواند آن محتوای مینویی را بخواند و این کار اغلب در حالت رؤیا دیدن صورت می‌پذیرد.<sup>۳</sup> به همین خاطر است که این سینا می‌گوید که وحی تأویل می‌طلبد و رؤیا تعبیر.<sup>۴</sup> شبستری در دو بخش بعدی منظومه‌اش هم بحث استعاره‌های کالبدشناسانه برای عشق الاهی را پی می‌گیرد. در بخش ۵۳ به نمادهای رخ و خط می‌پردازد:

رخ اینجا مظهر حسن خدایی است	مراد از خط، جناب کبریایی است
رخش خطی کشید اندر نکویی	که از ما نیست بیرون خوبرویی
خط آمد سبزه‌زار عالم جان	از آن کردند نامش دار حیوان
ز تاریکی زلفش روز شب کن	ز خطش چشمه‌ی حیوان طلب کن
خزروار از مقام بی‌نشانی	بخور چون خطش آب زندگانی

در پنج بیت آغازین این بخش خط و رخ را همچون نمادهایی برای جلوه‌گری حسن الاهی به کار می‌گیرد. خط به ارکان متمایز کننده‌ی چهره دلالت می‌کرده و رخ بر سطح چهره تأکید داشته است. بنابراین هر صورتی از بخش‌هایی رخ‌نمون مثل گونه و پیشانی تشکیل می‌شده که با خط‌هایی مثل ابرو و بینی و خطوط چشم و لب از هم جدا می‌شده‌اند. خط و رخ مفهومی

۱ ابن سینا، ۱۳۶۸: ۴۶۶.

۲ پشتدار و عباس‌پور خرمالو، ۱۳۸۹: ۳۴.

۳ سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۰-۴۵۲.

۴ ابن سینا، ۱۳۶۸: ۴۸۲.



فارغ از جنسیت بوده و برای اشاره به رخسار زن و مرد به کار گرفته می‌شده است، و احتمالاً خاستگاهش هنر نقاشی بوده باشد. بر همین مبنا نوجوانانی که تازه سبیل در می‌آورده‌اند را نوخط می‌گفته‌اند و در میان ارکان آرایش زنانه نیز یکی که بر خطوط دور چشم تاکید داشته را خط می‌نامیده‌اند، چنان‌که حافظ می‌گوید «به آب و رنگ و خال و خط چه حاجب روی زیبا را»، و این‌ها چهار روش آرایش کردن چهره‌ی زنان بوده‌اند.

شبستری در این بیت‌ها خط را در معنای جنسی مبهمی به کار گرفته است، یعنی هم می‌گوید «خط آمد سبزه‌زار عالم جان» که تا حدودی به ریش و سبیل مردانه اشاره می‌کند و از سوی دیگر خط را با زلف سیاه برابر می‌گیرد که رمزگان مشهوری برای موی زنانه است. چنین می‌نماید که به شیوه‌ی صوفیان، اصولاً چهره‌ی زیبا را در نظر داشته و فارغ از جنسیت بدان می‌نگریسته و جذابیت رخسار انسانی را انعکاسی از زیبایی خداوند دانسته است.

اگر روی و خطش بینی تو بی‌شک	بدانی کثرت از وحدت یکایک
ز زلفش باز دانی کار عالم	ز خطش باز خوانی سر مبهم
کسی گر خطش از روی نکو دید	دل من روی او در خط او دید
مگر رخسار او سبع المثنائی است	که هر حرفی از او بحر معانی است
نهفته زیر هر مویی از او باز	هزاران بحر علم از عالم راز
بین بر آب قلبت عرش رحمان	ز خط عارض زیبای جانان

پس از آن آغازگاه، شش بیت دیگر داریم که نمادپردازی خط را یک قدم دیگر پیش می‌برد و آن را با زلف یکی می‌گیرد. این امری رایج نبوده است. یعنی خط مربوط به چهره است که قطبی مقابل گیسو محسوب می‌شده است. اما به لحاظ هندسی این نکته راست است که موی انسان از خطهایی مجزا تشکیل شده و بنابراین شبستری خلاقانه خط که بخشی از طرح‌بندی صورت بوده را به نقطه‌ی مقابلش یعنی زلف تعمیم داده و آن را با ردپایی از راز و رمز وجود مطلق برابر دانسته که در ساحت روشن و بی‌ابهام عقلانی رخنه کرده باشد. به همان ترتیبی که ابرو و ریش و سبیل را هم می‌توان پیشروی‌هایی از موی سر در چهره دانست. در این معنا خط در چهره همچون رازی است که در صفحه‌ی عقلانیت باز نمود یافته و به رگه‌ای از شب می‌ماند که در بطن روز دویده باشد. اشاره‌ی مفصل شبستری به خط و برابر پنداشتن آن با زلفی که خود با راز برابر بود، نشانگر گرایش‌اش به اندیشه‌ی حروفی‌هاست که تازه در آن هنگام در حال صورت‌بندی بود و خاستگاه نزدیکی در آرای ابن عربی قرار داشت. هرچند یک سرچشمه‌ی دوردست و کهنتر نیز در آرای مزدکی داشت که آن نیز خود تا دوران‌هایی بسیار دیرینه پیش می‌رفت. این برداشت ابن عربی که جهان از کلام تشکیل شده و واژگان نه تنها نمایانگر چیزها،

بلکه جوهر و شیرازه‌ی چیزها هستند، در همین حدود زمانی جنبه‌ای ریخت‌گرایانه پیدا کرد و شکل حروف و کلمات اهمیت یافت. شکل خطوط البته از اوایل عصر ساسانی در ایران مهم بود و جنبه‌ی متافیزیکی پیدا کرده بود. با این حال رستاخیز این ایده‌ها در دوران اسلامی به دوران پس از ابن عربی و زمانه‌ی شبستری مربوط می‌شود.

کلمات در خط پارسی و خطهای قومی برآمده از آن (عربی، کردی، ترکی، بلوچی، اردو، مازنی، و...) از خطها و نقطه‌های تشکیل شده‌اند و این هر دو در کانون رمزپردازی صوفیان و رهبران دینی قرار داشتند. از همان ابتدا هم گروهی بیشتر خط و گروهی بیشتر نقطه را مهم می‌پنداشتند و این همان بود که قرن‌های بعدی به نگرش حروفی و نقطوی تبدیل شد. شبستری در میانه‌ی این هنگامه قرار داشته و پیش از آن که این دو نگرش به صورت فرقه‌هایی مذهبی و جریان‌هایی سیاسی در آیند، تنها در افقی رمزپردازانه و معنامدار بدان توجه دارد. در برابر خط چهره که همتای خطوط حروف الفبا دانسته می‌شد، خال بود که با نقطه‌گذاری‌های زبانی همسان گرفته می‌شد و فصل ۵۴ «گلشن راز» اشاره‌هایی به این موضوع دارد.

بر آن رخ نقطه‌ی خالش بسیط است	که اصل مرکز دور محیط است
از او شد خط دور هر دو عالم	وز او شد خط نفس و قلب آدم
از آن حال دل پر خون تباه است	که عکس نقطه‌ی خال سیاه است
ز خالش حال دل جز خون شدن نیست	کز آن منزل ره بیرون شدن نیست

چهار بیت آغازین این فصل مانند آغازگاه بخش‌های دیگر، بافتی تغزلی دارد. می‌گوید خال نمادی است برای عشق و فروبسته شدن خون در قلب دلباختگان را نشان می‌دهد. در ضمن در بیت دوم می‌خوانیم که خال همچون نقطه‌ای، آغازگاه و سازنده‌ی خط هم هست، که خود طرح چهره را نشان می‌دهد. خال در این معنا به همان صورتی که نقطه‌ای در مرکز چهره است، همچون مرکزی برای سازمان خطها نیز عمل می‌کند. در نگرش عارفانه مهر است که پیوند دهنده‌ی همه‌ی اجزای هستی است و در دل آشیانه دارد. بنابراین پیوند خوردن مفهوم خال با دل آن را به نمادی برای مهر نیز بدل می‌سازد.

به وحدت در نباشد هیچ کثرت	دو نقطه نبود اندر اصل وحدت
ندانم خال او عکس دل ماست	و یا عکس دل آنجا شد هویدا
ز عکس خال او دل گشت پیدا	و یا دل عکس خال روی زیباست
دل اندر روی او یا اوست در دل	به من پوشیده شد این راز مشکل

در چهار بیت بعدی همین نکته را صریحتر بازگو می‌کند و می‌گوید بر اساس پیش‌داستی که درباره‌ی یگانگی هستی و یکپارچگی موجودات دارد، خال نه تنها نمادی برای دل، که به تعبیری خودِ دل است. چندان که هریک را می‌توان نمودی و جلوه‌ای از دیگری در نظر گرفت.

اگر هست این دل ما عکس آن خال	چرا می‌باشد آخر مختلف حال
گهی چون چشم مخمورش خراب است	گهی چون زلف او در اضطراب است
گهی روشن چو آن روی چو ماه است	گهی تاریک چون خال سیاه است
گهی مسجد بود گاهی کنشت است	گهی دوزخ بود گاهی بهشت است
گهی برتر شود از هفتم افلاک	گهی افتد به زیر توده‌ی خاک
پس از زهد و ورع گردد دگر بار	شراب و شمع و شاهد را طلبکار

اما در پایان بخش ۵۴ نتیجه می‌گیرد که دل به خاطر پویایی‌اش اصل داستان است و خال که ایستا و ثابت است، نمادی از آن به شمار می‌آید. چون دل به خاطر پویایی‌اش به همه‌ی چیزهای دیگر رخنه می‌کند و سوبه‌های دیگر وجود مطلق را نیز شامل می‌شود، که همچون چشم و زلف و رخسار و خال دلداری جلوه می‌کند. دل به خاطر همین تکاپو و جاری بودن‌اش در ضمن ممکن است از عرش تا فرش را ببیماید و گاه فراز رود و گاه فرو افتد، و گاه پارسا و پرهیزگار باشد و گاه شادخوار و لذت‌جو.

اشاره به خال سیاه در ضمن به نمادی مشهور در سنت صوفیه اشاره دارد. در قدیم معتقد بودند تک خالی که بر چهره‌ی زیبا و سپید نشسته باشد، آن را ملیح و زیبا می‌سازد. از این رو رمزپردازی‌هایی گوناگون ابداع شد که چیزهایی متفاوت را به خال سیاه نشسته بر رخسار زیبای خداوند یا آفرینش‌اش تشبیه می‌کرد. شیرین مغربی می‌گوید گناه آدم ملاحظت عبودیتی که مقدمه ربوبیت بود را افزون کرد و از این رو به خالی سیاه شبیه بود. یعقوب چرخ‌ی هم می‌گوید صفات جلالی که سوبه‌ی قهر و تیره‌ی خداوند را نشان می‌دهند، در کنار صفات جمالی به خالی سیاه بر چهره‌ای سپید شبیه‌اند. قاضی نورالله شوشتری هم آن را لحظه‌ی شرمساری از اعمال می‌داند که بر حال پارسایان غالب می‌شود. این‌ها را و نمونه‌هایی دیگر را دکتر شفیع کدکنی در شرحش بر «اسرار التوحید» گرد آورده<sup>۱</sup> و این اشارت شبستری را نیز باید در همان سیاهه گنجانند.



## گفتار بیست و چهارم: رمزپردازی مغانه‌ی

حسینی هروی پس از پرسش‌هایش از رمزگان مربوط به عشق الهی، به نمادپردازی‌هایی اشاره کرده که مسیر رسیدن به حق را نشانه‌گذاری می‌کنند و قالب و بستر سلوک به سوی خداوند را نشان می‌دهند. نکته‌ی شگفت‌انگیز در تاریخ ادیان ایرانی آن است که هرچند طی هزار سال گذشته بدنه‌ی جمعیت ایران‌زمین مسلمان شدند، اما هسته‌ی مرکزی باورهای آیینی خود را عرفان قرار دادند و نه شریعت، و برای رمزگذاری این عرفان و صورتبندی و بیان‌ش از همان چارچوب مغانه‌ی کهن بهره بردند. یعنی مسلمان شدن به معنای طرد دین قدیم و برگرفتن دینی جدید نبود، که بیشتر تغییر غلاف بود و پوشاندن جامه‌ای نو بر پیکری کهن.

اهمیت این رمزگان در آنجاست که دقیقاً همان عناصری که موضوع تعارض دین قدیم و جدید بوده را محور قرار داده و با مفاهیمی مثل می و خرابات و زنار و آتشکده و شبیه این‌ها که ارکان دین زرتشتی بوده و در اسلام کفر قلمداد می‌شده، بینش عرفانی اسلام را برچسب‌گذاری کرده است. هروی آشکارا از این موضوع آگاه است و پرسش خود را بر همین نقطه‌ی پرچالش متمرکز کرده است. بخش ۵۵ منظومه تنها یک بیت از او را در خود جای داده و عنوانش «سؤال از معنی حقیقی شراب و شاهد و خرابات و امثال آن» است:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است      خراباتی شدن آخر چه دعوی است

شبستری در بخش ۵۶ پاسخ خود را ابراز کرده است:

شراب و شمع و شاهد عین معنی است      که در هر صورتی او را تجلی است

شراب و شمع سکر و نور عرفان      بین شاهد که از کس نیست پنهان

شراب اینجا زجاجه، شمع مصباح      بود شاهد فروغ نور ارواح

ز شاهد بر دل موسی شرر شد      شرابش آتش و شمعش شجر شد

شراب و شمع جام و نور اسری است      ولی شاهد همان آیات کبری است

شبستری با فشرده‌گی و دقت تمام طی پنج بیت بدنه‌ی رمزپردازی‌های مغانه در تصوف را شرح می‌دهد. نخست به سه‌گانه‌ی مهم شراب و شمع و شاهد اشاره می‌کند. این سه عنصر به

بزم بغ اشاره دارند، یعنی آیینی بسیار کهن که در کیش مهر پیشازرتشتی ریشه داشته و یکپارچه در میان زرتشتیان تداوم یافته است. در این آیین هر از چندی (اغلب هر هفت روز یک بار) کسانی که مهري به هم دارند و به جرگه‌ی مشترکی از مهرآیینی تعلق دارند، دور هم جمع می‌شوند و بزمی به پا می‌کنند. استخوان‌بندی این بزم تا به امروز در ایران باقی مانده و شب‌نشینی یا مهمانی خوانده می‌شود. بزمی که با دور هم جمع شدن در هنگام غروب خورشید، خوردن شام، خواندن شعر، ساز و آواز و نوشیدن می مشخص می‌شود. چنین قالبی از معاشرت در تمدن‌های چینی و اروپایی پیشینه نداشته و دو هزار سال دیرتر از ایران به بخش‌هایی از این قلمروها راه یافته است.

تداوم چشمگیر بزم‌های آیینی از این دست هم جای توجه دارد. چون مشابه آن را در سراسر ایران‌زمین و در میان مردمی بسیار متنوع می‌توان یافت که به دین‌های متفاوت مسلمان و زرتشتی و مسیحی و یهودی و مندایی و کیش‌های دیگر محلی تعلق خاطر دارند. هسته‌ی مرکزی این بزم که جنبه‌ی نمادینش در پیوند با کیش مهر را نشان می‌دهد، شمع است و شراب است و شاهد. یعنی بزم در شبانگاه برگزار می‌شود و با حضور شمع و بزرگداشت آتش همراه است، شاهدان، یعنی افرادی زیبا رو و محبوب گرانگاه آن را تشکیل می‌دهند، و نوشیدن می‌انگوری در آن اهمیت دارد. زیبارویان جلوه‌ای از مهر هستند و برانگیزاننده‌ی سویه‌ی شادخوارانه و دلی مهر. در مقابل شراب نوشیدنی‌ای آیینی بوده که از دیرباز هم برای دلیر شدن در میدان نبرد و هم به خاطر اثر روانگردانش که شادی‌آور است و برانگیزاننده‌ی راستگویی، نزد مهرآیینان مهم قلمداد می‌شده است.

نخستین نشانه‌های از همنشینی شمع و شاهد و شراب در ایران‌زمین به میانه‌ی هزاره‌ی اول پ.م باز می‌گردد و هم در اوستای ایران شرقی و هم در نگاره‌های بزم شاهان در ایران غربی نمودهایی از آن را می‌توان بازجست. این مجموعه به شکلی استوار تا به امروز دوام آورده است و همچنان کانون بزم‌های مردم است. رمزپردازی و کارکرد آن البته در برابر نسخه‌ای رقیب به تدریج رنگ می‌بازد. این نسخه‌ی رقیب «پارتی» است که روایتی مدرن از همین بزم است، و کافی است دگردیسی شراب به مواد مخدر، ساز و آواز به رقص‌های مستانه، و شهد به «در» و داف» در آن تحلیل شود تا دریابیم که با نسخه‌ای سطحی، مکانیکی، و معنازوده از بزم کهن ایرانی سر و کار داریم.

شبستری اما هفت قرن پیش از زوال این آیین و غوطه‌ور شدن‌اش در مرداب مدرنیته شعر خود را سروده و همچنان بزمها را سرشار از معنا می‌دیده است. می‌گوید «شراب و شمع و شاهد عین معنی است»، و دلیلی که می‌آورد آن است که این‌ها نمادهایی برای وجود مطلق به شمار می‌آیند. او شراب را با سرمستی عارفان و شمع را با نور حقیقت یکی می‌داند و شاهد را

نمادی بر عشق خداوندی می‌گیرد. رمزپردازی‌ای که دقیق و درست است و با پیشینه‌ای دو هزار ساله پشت سرش.

مگر از دست خود یابی امانی	شراب بیخودی در کش زمانی
وجود قطره با دریا رساند	بخور می تا ز خویشت وارهانند
پیاله چشم مست باده‌خوار است	شرابی خور که جامش روی یار است
شراب باده خوار و ساقی آشام	شرابی را طلب بی‌ساغر و جام
«سقاهم ربه‌م» او راست ساقی	شرابی خور ز جام وجه باقی

شبستری در بیت‌های بعدی بر سویه‌ای مهم از بزم بغ تاکید می‌کند و آن هم فروشکستن عقلانیت هنجارین و ظهور حالتی تازه از هشیاری است که با سرخوشی، راستی و سرمستی پیوند خورده است. این حالت را در عرفان سُکر می‌نامند و با حال بسط برابر است. در آیین کهن مهر شیوه‌ی دستیابی به این حال نوشیدن شرابی آیینی بوده که اثر روانگردان داشته، و بهره‌گیری از نواهای موسیقی و شعر و رقص، که همگی در قالب غزل نماد می‌کند و شعر صوفیانه و سماع در دوران اسلامی تداوم یافته است.

در این بیت‌ها بازی پرسامدی هم با تصویر جام و می انجام گرفته است. جام هم نمادی بسیار قدیمی است که از آیین مهر برآمده و در پیوند با می دوقطبی مفهومی‌ای به دست می‌دهد. چنان که می در جام به روح در تن و معنا در کلام و مینو در گیتی می‌ماند. از این رو نوشیدن شرابی که بر روان اثرگذار است و در کیمیاگری قدیم انباشته از آتش مینویی (آذر) قلمداد می‌شده، با واسطه‌ای مادی و پیکرمند مربوط بوده که همان جام باشد.

در بیت آخری اصطلاح «وجه باقی» که شبستری پیشتر هم به کارش گرفته بود، یادآور اصطلاح «وجه‌الله» در اندیشه‌ی عین‌القضات همدانی است، که دو عرصه‌ی گیتی و مینو را به نام جهان عقل و عالم ورای عقل می‌نامید و مفهوم آفرینش را در طور عقل با کلیدواژه‌ی «ایجاد» و در طور ورای عقل با «وجه‌الله» نشان می‌داد که کلمه‌ای قرآنی است. شبستری به شکلی شگفت‌انگیز از به کار گرفتن کلمه‌ی الله پرهیز دارد و شاید به این خاطر است که همان مفهوم را به صورت «وجه باقی» رمزگذاری می‌کند. تصویر او از این مفهوم اما با عین‌القضات نزدیکی دارد. چون مفهوم علت‌العلل یا آفریدگار را خارج از محور زمان خطی قرار می‌دهد.

طهور آن می بود کز لوث هستی	تو را پاکی دهد در وقت مستی
بخور می وارهان خود را ز سردی	که بد مستی به است از نیک مردی
کسی کو افتد از درگاه حق دور	حجاب ظلمت او را بهتر از نور
که آدم را ز ظلمت صد مدد شد	ز نور ابلیس ملعون ابد شد

تایید نماد می انگوری در چارچوب دینی که شراب را در ادامه‌ی سنتی مانوی حرام و نجس می‌داند، کاری بحث‌برانگیز می‌نماید. حکم تحریم شراب در قرآن نیامده، اما اشاراتی در آیات قرآن هست که میان شراب نجس و شراب پاکیزه (طهور) تمایز قایل می‌شود و برخی از این اشاره‌ها با رخدادهایی تلازم دارند که به صدور حکم نجس بودن شراب منتهی شدند. به همین خاطر بسیاری از مفسران قدیم و جدید که درد شریعت داشته‌اند، مفهوم می در اشعار عرفانی را امری نمادین و مینوی قلمداد می‌کرده‌اند و منکر بوده‌اند که منظور عارفان همین می انگوری مستی برانگیز حرام شده باشد.

خود عارفان اما اغلب در این مورد صراحت دارند که منظورشان خود شراب خراباتیان است و حتا مثل خیام تصریح کرده‌اند که «من می‌گویم که آب انگور خوش است». به بیان دیگر هم در عرفان ایرانی و هم نزد حکیمان و فیلسوفان حکم تحریم باده پذیرفته نشده و در میان بدنه‌ی جمعیت مسلمان ایران هم باده‌نوشی در سراسر تاریخ عصر اسلامی رواج داشته است. شبستری در این آوردگاه به روشنی در همین جبهه ایستاده و به جای آن که به رسم متشرعان شراب عرفانی را استعلایی و مینوی قلمداد کند، راهی واژگونه پیموده و آن شراب نجسی که حکم تحریم‌اش صادر شده را با همین ترفند بازتعریف کرده است. او در بیت نخست می‌گوید «طهور آن می بود کز لوث هستی / تو را پاکی دهد در وقت مستی». یعنی هر شرابی که تو را سرمست کند و از قید و بند گیتی برهاند، پاکیزه و حلال است.

در بیت بعدی می‌گوید که خوردن شراب ایرادی ندارد و حتا بدمستی برخاسته از آن بهتر از سرما و انجماد متعصبان است. در دو بیت آخری هم موضع خود را یک درجه پیشتر می‌برد و می‌گوید اصولا حتا اگر نوشیدن شراب گناه هم باشد، ارتکابش ایرادی ندارد و گاهی مسیر ظلمت میان‌بری است که فرد را به نور می‌رساند. در بیت آخر وقتی می‌گوید «که آدم را ز ظلمت صد مدد شد / ز نور ابلیس ملعون ابد شد» گفتارش به سخن عطار و عین‌القضات شبیه می‌شود که شیطان و کفر را می‌ستوندند و این سویه‌ی تاریک از هستی را نیز بخشی از آفرینش خداوندی و حتا صادق‌تر و بی‌ریاتر از سویه‌های آراسته با نور قلمداد می‌کردند.

اشاره به ظلمتی که به آدم یاری رساند و نوری که مایه‌ی لعن شیطان شد احتمالا به داستان آفرینش اشاره می‌کند و گناه آغازین آدم در خوردن از میوه‌ی ممنوعه که هبوط انسان را رقم زد، اما همزمان یاری‌های خداوند به فرزندان آدم را نیز به دنبال داشت. در مقابل شیطان به خاطر عبادت سرسختانه و پیگیرش شهرت دارد که همان باعث غرور و فرو افتادنش شد.

اگر آینه‌ی دل را زدوده است	چو خود را ببند اندر وی چه سود است
ز رویش پرتوی چون بر می افتاد	بسی شکل حبابی بر وی افتاد
جهان جان در او شکل حباب است	حبابش اولیائی را قباب است



در اینجا تجلی خداوند در عالم را به آتشی که در می نهفته است. تشبیه می‌کند. توضیح آن که پزشکان و حکیمان قدیم ایرانی معتقد بودند می از ترکیب آب و آتش شکل گرفته است و برخی که می را تقدیس می‌کردند این عنصر گرم درونش را آذر می‌دانستند که یعنی آتش مینویی. بنابراین می از طرفی جمع اضداد است و از سوی دیگر آب گیتیانه و آتشی مینویی را به هم پیوند می‌دهد و نماد اتصال زمین و آسمان است. به همین خاطر است که با مهر یعنی واسطه‌ی زیر و زبر هم‌تا انگاشته می‌شده است. مهری که در اساطیر کهن ایرانی خود از پیوند آب و آتش زاده شده است. چون مادرش ناهید ایزدبانوی آبهاست و خودش با خورشید که خاستگاه آتش است هم‌تا می‌شود.

در این سه بیت شبستری می‌گوید صیقل زدن آیینی‌ی دل برای دیدن حق فایده ندارد. چون در نهایت خود -یعنی من مجازی و جعلی- هم در آن نمایان می‌شود و راه را بر وصل خداوند می‌بندد. اما همین تصویر اهورایی وقتی در جام می می‌افتد، دیگر نشانی از من نفسانی در آن پدیدار نیست و سراسر هرچه هست حق است. این اشاره هم دو توضیح نیاز دارد. نخست آن که اشاره‌ای به حالت هشیاری در این میان هست. کسی که در آیین خود را می‌نگرد اغلب در پی آراستن خود است و هوشیارانه چنین می‌کند. در حالی که نوشیدن می هوشیاری را از بین می‌برد و فرد را در سرمستی‌ای فرو می‌برد که قواعد هنجارین حاکم بر من و نهاد در آن تعطیل می‌شود. دوم آن که قدیمی‌ترین شکل آیین، جام بوده است. یعنی در جامی تا نیمه می می‌ریخته‌اند و در آن تصویر خود را تماشا می‌کردند. انجام این کار با آب هم ممکن است. اما مایع اگر تیره باشد تصویر بهتری به دست می‌دهد و برای همین در مراسم و آیینها از می یا گاهی از خون قربانی برای این کار استفاده می‌کرده‌اند. بنابراین آیین و جام دو ابزار برای یک کارکرد -نگریستن خود- هستند. اما در یکی فلز است که صیقل می‌خورد و نور را باز می‌تاباند و در دیگری می یا آب چنین می‌کند. تمایز میان این دو در ضمن آن است که تصویر در آیینی‌ی فلزی روشنتر و پر نورتر از واقع نمایانده می‌شود، در حالی که در جام تصویرها در سایه و کم‌نورتر از واقع دیده می‌شوند. به همین خاطر تمایز نور و ظلمتی که در بیت‌های پیشین گفتیم با آیین و جام هم ملازم است و شبستری آن ظلمت را بر نور ترجیح می‌دهد. از این رو می‌گوید درست ندیدن خویشتن در جام راهی است برای رهایی از خویش، که با مستی می تکمیل می‌شود. در حالی که آیین در نهایت تصویر من را بر چیزهای دیگر برتر می‌دارد و تنها ظاهر خویشتن را بازنمایی می‌کند.

شده زو عقل کل حیران و مدهوش	فتاده نفس کل را حلقه در گوش
همه عالم چو یک خمخانه‌ی اوست	دل هر ذره‌ای پیمان‌ه‌ی اوست
خرد مست و ملایک مست و جان مست	هوا مست و زمین مست آسمان مست
فلک سرگشته از وی در تکاپو	هوا در دل به امید یکی بوی

در این بیت‌ها ساختارهای گنج‌اینده‌ی نور و خرد را رها می‌کند و به محتوای جاری در آن می‌پردازد. یعنی جام را کنار می‌گذارد و بر می‌جای گرفته در آن تمرکز می‌کند. می‌گوید آن شرابی که در جام دل ریخته می‌شود، خودِ خداوند است و از این روست که کل هستندگان از آن سرمست می‌شوند. در این معنا کل هستی جامی است که خداوند در آن فرو ریخته شده است و «همه عالم چو یک خمخانه‌ی اوست / دل هر ذره‌ای پیمانه‌ی اوست».

ملایک خورده صاف از کوزه‌ی پاک	به جرعه ریخته دردی بر این خاک
عناصر گشته زان یک جرعه سر خوش	فتاده گه در آب و گه در آتش
ز بوی جرعه‌ای که افتاد بر خاک	برآمد آدمی تا شد بر افلاک
ز عکس او تن پژمرده جان یافت	ز تابش جان افسرده روان یافت
جهانی خلق از او سرگشته دایم	ز خان و مان خود برگشته دایم

شبستری حال توجه خود را از جام و می به مهمانان بزم بغ برگردانده است. کیستی آنان که از این جام می‌نوشند مورد نظر اوست و می‌گوید همه‌ی هستندگان بی‌استثنا از آن سرمست شده‌اند. روحی که در پیکر خاکی آدم دمیده شد و چون دمی از خداوند بود، به او ذاتی آسمانی بخشید، جلوه‌ای از این چشیدن از شراب مقدس است. زنده شدن ماده‌ی بی‌جان و خودآگاه شدن روان انسان نیز پیامد همین مستی است و اصولاً خلقت بر مدار این باده‌گساری نمادین شکل گرفته است. اینجا شبستری به اسطوره‌ی دیرینه‌ی مهرآیینی اشاره می‌کند که بر مبنای آن عناصر همه بر اساس مهری که میان‌شان هست با هم ترکیب می‌شوند و هستی به این شکل بر اساس جریان یافتن مهر در میان اجزایش پیکربندی می‌شود.

یکی از بوی دُردش ناقل آمد	یکی از نیم جرعه عاقل آمد
یکی از جرعه‌ای گردیده صادق	یکی از یک صراحی گشته عاشق
یکی دیگر فرو برده به یک بار	می و میخانه و ساقی و میخوار
کشیده جمله و مانده دهن باز	زهی دریا دل رنَد سرافراز

حال از هستی به انسان چرخش کرده و اثر این سرمستی بر آدمیان را بررسی می‌کند. به پنج مرتبه از ارتباط با حق اشاره می‌کند و هریک را با مرتبه‌ای از مستی یکی می‌گیرد و چه بسا که نظرش به پنج یا هفت خط کناره‌ی جام‌های باده‌گساری هم باشد که برای پرهیز از زیاده‌نوشی و سنجیدن میزان می خوردن بر کناره‌اش حک می‌کرده‌اند. می‌گوید برخی که تنها ته‌نشست و لُرد این شراب نصیبشان شده، فقط درباره‌اش با دیگران سخن می‌گویند و نقل‌اش می‌کنند. برخی دیگر نیم‌جرعه‌ای خورده‌اند و به خرد و عقل دست یافته‌اند. گروهی دیگر

جرعه‌ای کامل نوشیده و بنا به زبانزد «مستی و راستی» به حقیقت دست یافته و از دروغ رها شده‌اند. برخی نیز جامی کامل نوشیده‌اند و عاشق شده‌اند، و این همان مهر میان انسان و خداوند است. آنگاه در دو بیت آخر به گروهی گزیده و ویژه اشاره می‌کند که در قید و بند جام نیستند و خارج از ساختار شراب الاهی را می‌نوشند. ایشان به نهنگی سیری‌ناپذیر می‌مانند که به باده بسنده نکرده و میخانه و بساط بزم و مهمانان را نیز به همراهش بلعیده‌اند. ایشان این همه را نوشیده و باز تشنه و خواهان چیزی بیشتر هستند و شبستری نقطه‌ی اوج عرفان می‌دانندشان و با کلماتی توصیف‌شان می‌کند که عارفان شهیدی مثل حلاج را به یادها می‌آورد:

«زهی دریا دلِ رندِ سرافراز».

در آشامیده هستی را به یک بار فراغت یافته ز اقرار و انکار  
شده فارغ ز زهد خشک و طامات گرفته دامن پیر خرابات

شبستری جسورانه می‌گوید که این افراد کل هستی را درمی‌آشامند و از این نظر گویی که خداوند را نه در حد جرعه‌ای یا جامی، که سراسر به اندرون خود کشیده باشند. اینان دیگر از شریعت و دین و اقرار و انکار مذهبی رها شده‌اند و با زهد خشک و خرافات درآمیخته با آن میانه‌ای ندارند. پیر خرابات، که همان پیر مغان است و بابا در سلسله مراتب مهرپرستان، سرمشق و راهنمای ایشان است و به همین خاطر با رندان و خراباتیان و درویشان باستانی بیشتر شباهت دارند تا قدیسان و پرهیزگاران و زاهدان قرون بعدی. ناگفته نماند که بخش مهمی از تصویرهایی که در این بخش شرح داده شده، به واقع در تجربه‌های زیسته‌ی معنوی صوفیان و عارفان لمس می‌شده است. یعنی در مراقبه و مکاشفه‌هایشان به حالی از سرمستی می‌رسیده‌اند و حسی شبیه به نوشیدن جام خداوند و گنجاندن دریای هستی در خویشتن را تجربه می‌کرده‌اند. لاهیجی در شرح بیت «درآشامید هستی را به یکبار» مکاشفه‌ای از خود را نقل می‌کند و می‌گوید خود را در کرانه‌ی دریایی دیده و از آنجا به زیر گنبدی بسیار عظیم و نورانی رفته و آنجا خداوند شرابی به کامش ریخته که در نتیجه همه جا را با نور سیاه روشن دیده است.

این نور سیاه همچون دریایی از شراب الاهی بوده که لاهیجی می‌گوید که خداوند صد هزار دریا از این شراب نور سیاه به او نوشاند و دید که همه‌ی اولیاء از این نور برساخته شده‌اند. می‌گوید آنگاه «همه شراب شد و همه را به یک جرعه در کشیدم و فنای سردمی یافته، فانی مطلق و بی‌شهود شدم. آنگاه دیدم که حقیقت واحده‌ی ساریه در جمیع اشیا منم و هرچه هست منم و غیر من هیچ نیست و همه‌ی عالم به من قائم‌اند و قیوم همه منم و مرا در جمیع ذرات موجودات سریان است و همه به ظهور من ظاهرند. بعد از آن به خود آمدم»<sup>۱</sup>

شبستری پس از این بحث مفصل درباره‌ی نمادپردازی‌های مربوط به بزم بغم، به خرابات می‌پردازد. به همان شکلی که عناصر بزم باده‌نوشی مقدس با آیین مهر و رمزگان کهن زرتشتی-مهری مربوط می‌شد، جایگاه تحقق این بزم یعنی خرابات نیز تبارنامه‌ای دیرینه دارد. کلمه‌ی خرابات به احتمال زیاد همان «خورآباد» یعنی مهرکده است که در دوران اسلامی نخست به شکلی استعاری برای اشاره به میکده‌ها و پیاله‌فروشی‌هایی به کار گرفته شد که زرتشتی‌ها گردانده‌اش بودند، و بعد از همین جا باز حالتی استعلایی پیدا کرد و در عرفان ایرانی همچون نمادی برای معبد مقدس وصال خداوندی به کار گرفته شد. نام بخش ۵۷ «اشارت به خرابات» است و چنین آغاز می‌شود:

خراباتی شدن از خود رهایی اس	خودی کفر است و خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات	که «التوحید اسقاط الاضافات»
خرابات از جهان بی‌مثالی است	مقام عاشقان لایالی است
خرابات آشیان مرغ جان است	خرابات آستان لامکان است

در چهار بیت نخست خرابات را توصیف می‌کند، و آنجا را جایگاهی مقدس می‌داند که من از خویشتن رها می‌شود. این رهایی از خود در شکلی گیتیان و عینی به واقع در خرابات‌های آن روزگار رخ می‌داده، و شکلس چنین بوده که مردم به میکده می‌رفته‌اند و پس از باده‌نوشی در مستی خود را گم می‌کرده‌اند. از سوی دیگر در لایه‌ای نمادین‌تر خرابات جایگاه خراب شدن گیتی و ویران گشتن نظم‌های حاکم بر آن دانسته شده، که مقدمه‌ایست برای گذر به دنیای مینویی و دریافتن قواعد آن. به این ترتیب است که شبستری با بیشینه‌ی ارج و احترام، خرابات یعنی میکده‌هایی که در آن روزگار در محله‌های زرتشتی‌نشین شهرها وجود داشته را «آشیان مرغ جان» و «آستان لامکان» می‌نامد.

خراباتی خراب اندر خراب است	که در صحرای او عالم سراب است
خراباتی است بی حد و نهایت	نه آغازش کسی دیده نه غایت
اگر صد سال در وی می‌شتابی	نه کس را و نه خود را بازیابی

در این سه بیت از خرابات گذر کرده و اهل خرابات را توصیف کرده است. خراباتیان در این چشم‌انداز مردانی هستند بی‌سر و پا و لاقید، و در عین حال بی‌حد و بی‌محدودیت. هستی برای ایشان خواب و خیالی بیش نیست، چون از هوشیاری مرسوم و هنجارین گسسته‌اند. به همین خاطر مفهوم «خود» نیز نزدشان فرو شکسته و بر باد رفته است.

گروهی اندر او بی پا و بی سر	همه نه مؤمن و نه نیز کافر
شراب بیخودی در سر گرفته	به ترک جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر یک بی لب و کام	فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث و ماجرای شطح و طامات	خیال خلوت و نور کرامات
به بوی دُردیی از دست داده	ز ذوق نیستی مست اوفتاده
عصا و رکوه و تسبیح و مسواک	گرو کرده به دُردی جمله را پاک
میان آب و گل افتان و خیزان	به جای اشک خون از دیده ریزان

پس از آن چهار بیتی که وصف خرابات بود و آن سه بیتی که وصف خراباتیان، حال در هفت بیت فرایند جاری در این میانه را شرح داده است. به طور خاص شبستری به پیوند میان خراباتیان و مفهوم دین پرداخته، و جسورانه می گوید که این مردمان که خویشتن را رها کرده‌اند، به همراه آن الزامات مذهبی و باید و نبایدهای شرعی را نیز منتفی ساخته‌اند. ایشان از بند دین رسته‌اند و بنابراین دیگر نمی‌توان مؤمن‌شان دانست. اما به شیوه‌ی فیلسوفان و عقل‌گرایان پایبند گیتی آن را نفی نکرده‌اند، و بنابراین کافر هم نیستند. وضعیتی بینابین دارند و از چارچوب برجسب‌های اجتماعی و نام و ننگ رهیده‌اند. این رهایی اما در ساحت دینی چشمگیر است و مورد تاکید. شبستری می‌گوید این خراباتیان به کلی از همه‌ی گفتمان‌های مربوط به تقدس گسسته‌اند. چه حدیث و خلوت که شرعی و رسمی است، چه نور کرامات که ویژه‌ی قطب‌های صوفی است، و چه شطح و طامات که به گفتمان هنجارشکن و معماگونه‌ی درویشان و عارفان تندروی انقلابی مربوط می‌شود. آنان نه تنها از گفتمان‌ها رهیده‌اند، که نمادهای اجتماعی دینداری - مسواک و تسبیح و عصا و رکوه (جامه‌ی ژنده‌ی زاهدان) را نیز کنار گذاشته‌اند. شبستری پس از این توصیف، که تا حدودی شرح مقامات خراباتیان است، به شرح احوال ایشان می‌پردازد:

گهی از سرخوشی در عالم ناز	شده چون شاطران گردن افراز
گهی از روسیاهی رو به دیوار	گهی از سرخ‌رویی بر سر دار
گهی اندر سماع از شوق جانان	شده بی پا و سر چون چرخ گردان
به هر نغمه که از مطرب شنیده	بدو وجدی از آن عالم رسیده
سماع جان نه آخر صوت و حرف است	که در هر پرده‌ای سری شگرف است
ز سر بیرون کشیده دل‌ق ده تو	مجرد گشته از هر رنگ و هر بو
فرو شسته بدان صاف مروق	همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
یکی پیمان‌ه خورده از می صاف	شده زان صوفی صافی ز اوصاف

در برابر مقام که جایگاه و موقعیت پایدار و دریافته‌ی سالک را نشان می‌دهد، حال وضعیتی است گذرا و پرتلاطم که می‌آید و می‌گذرد و از شیوه‌ی تماس سالک با مقامش ناشی می‌شود. شبستری هشت بیت را برای ذکر احوال خراباتیان اختصاص داده که به فشرده‌ای از سخن عطار در منطق الطیر می‌ماند. یعنی تقریباً همه‌ی سرفصل‌های آن کتاب را با اختصار تمام در یک جا جمع آورده است.

اشاره به دلّی ده تو کنایه‌ایست به جامه‌ی صوفیان خودنمایی که جامه‌های ژنده‌ی پاره پاره و سنگینی می‌پوشیدند که از وصله زدن پارچه‌های رنگارنگ حاصل آمده بود. این نوع دلّی که به ظاهر نماد فقر و نداری بود، در اصل نمایشی از زهد و تقوا و خاکساری در راه دین قلمداد می‌شد و در آثار عرفای بزرگ تعریض و نکوهش آن مرسوم بوده است. این را هم باید در نظر داشت که اصولاً رنگ نزد صوفیان چندان گرمی نبوده و اغلب نور را با رنگ مقابل می‌نهادند. یعنی نور کاملی که جامع همه‌ی رنگهاست، و در نتیجه سپید است را نماد تقدس می‌دانستند و نورهای رنگی را - که از شکسته شدن نور سپید در منشور حاصل می‌آید - نمادی از اعیان ثابته و چیزهای گیتیانه قلمداد می‌کردند. ابن عربی بارها به این مثال منشور بلورین اشاره کرده و تقابلی میان نور خام و سپید و نورهای رنگین قایل شده، که کمابیش با وجود مطلق و تجلی‌های متکثر وی در قالب موجودات مادی موازی و همسان است. پیشتر گفتیم که مرده‌ریگ سنت زروانی برای صوفیان آن بود که هر دو قطب رنگ را ستایش کنند. یعنی نه تنها سپید، که سیاه را هم نوعی رنگ بدانند و این هردو را مینویی فرض کنند و آن‌ها را در مقابل هفت رنگ قرار دهند که با هفت اختر و هفت عنصر و هفت اندام بدن و بنابراین ساحت گیتی مرتبط دانسته می‌شدند. با این حال در سراسر دوران اسلامی کشمکش میان سیاه و سپید از یکسو و درگیری این دو با هفت رنگ از سوی دیگر همچنان برقرار بود. سنت زرتشتی که در عرفان خراسانی ادامه می‌یافت و در این میان دین مانوی را هم به موازات خود داشت، سپید را مقدس می‌دانست. سنت مسیحی ایران غربی که تا حدودی زیر تاثیر رنگ‌شناسی مصری بود، سیاه را تقدیس می‌کرد و آن را علامت زهد و کناره‌گیری از دنیا قلمداد می‌کرد. بر این مبنا شورش سیاه‌جامگان با رهبری مختار و بعدتر پیروان ابومسلم خراسانی با آن که جنبشی غیرزاهدانه و ایران‌گرا بود، نمادپردازی مربوط به طرد گیتی و مرگ‌خواهی را از مسیحیان نواحی غربی وام‌گیری کرده بود. همچنان که بعدتر هم جنبش سربداران و مناسک سوگواری برای امام حسین بر محور همین رنگ تعریف شد و مضمون سیاسی اعتراض‌آمیز خود را هم حفظ کرد. از سوی دیگر با به قدرت رسیدن عباسیان رنگ سیاه مسیحیت غربی غلبه یافت و در پیوند با زهدگرایی اشعری به رنگ رسمی اسلام سیاسی تبدیل شد. جنبش‌های مخالف از آن سو با رنگ سفید شناخته می‌شدند. از جنبش سپید‌جامگان در دوران ابومسلم خراسانی که

به دست سیاه‌جامگان پیرو وی سرکوب شد، تا رنگ رهبران اسماعیلی و فرقه‌هایی از خوارج که سپیدپوش بودند. در این میان البته التقاطهایی هم در کار بود. مثلا کرامیه در نیشابور پوستین سپید می‌پوشیدند و مخالفانشان که ملامتیه باشند به هفت رنگ تعلق خاطر نشان می‌دادند.

با این همه در چشم‌اندازی کلان، کشمکش میان سپید و سیاه در اصل همان رویارویی نگرش مغانه‌ای بود که خداوند را نیکی محض می‌دانست و او را با نور یکی می‌انگاشت و ظلمت و سیاهی را اهریمنی می‌دانست، با سنت مسیحی-افلاطونی‌ای که بدی و ظلمت را هم مخلوق خدا می‌دانست و ستایشگر طرد دنیا بود و سیاهی را ارج می‌نهاد.

هفت رنگ در این میان جریان‌هایی غیراسلامی را نمایندگی می‌کرد، از سرخ‌جامگان مزدکی و خرم‌دین گرفته تا بوداییان زردپوش ایران شرقی. برداشت رایجی که مثلا در «مناقب‌العارفین» می‌بینیم که سرخ را رنگ لذت و شادمانی می‌داند و آن را ارجمند می‌شمارد،<sup>۱</sup> احتمالا از خرم‌دینان سرچشمه گرفته و رویکرد دیگری که زرد را علامت غلبه‌ی و دنباله‌ی سرخی می‌دانست،<sup>۲</sup> گویا مشتق از سنتی بودایی باشد. از آن سو بازماندگان طبقه‌های عصر ساسانی هم با رنگ‌بندی‌های کهن‌شان همچنان حضور داشتند. رنگ سبز که ویژه‌ی خاندان سلطنتی ساسانی بود و در دوران مأمون نزدیک بود بار دیگر رنگ رسمی دولت عباسی شود، تا رنگ آبی که نزد صنعتگران عصر ساسانی محبوب بود و در نهایت هم در معماری مسجدها و بناهای مقدس تثبیت شد و به کرسی نشست. بیت‌های پایانی که به رنگ اشاره‌ای انکارآمیز دارد را باید در این بافت خواند و فهمید. در اینجا طرد کلاسیک رنگ توسط نور را داریم و بزرگداشت سپیدی در مقام جامع همه‌ی نورها. جالب آن که شبستری هنگام نفی رنگها می‌گوید «سیاه و سبز و ازرق» و به این ترتیب نه تنها سیاه را کنار سبز و آبی در میان رنگ‌ها می‌نشانند، که آن را رنگی گیتیانه به حساب می‌آورد و مقابل نور مطلق قرارش می‌دهد و این متفاوت است با اشارات ابن عربی درباره‌ی نور سیاه و شرح لاهیجی از این ابیات که بر آن اساس استوار شده است. ناگفته نماند که نجم‌الدین رازی کمی پیش از شبستری در «مرصاد‌العباد» شرحی بر رنگ‌شناسی عرفانی به دست داده و کوشیده هفت رنگ را نیز که پیشتر هم در رمزنگاری خرقة‌ها وارد شده بود، از بستر گیتیانه بیرون‌شان بکشد و در ساحتی مینویی بازتعریفشان کند با حالت‌های مختلف روح مربوطشان سازد.<sup>۳</sup> شبستری هم در «مراتب‌العارفین» بر همین راه رفته و

۱ افلاکی، ۱۳۶۲، ج. ۱: ۲۸۱؛ رازی، ۱۳۸۳: ۳۰۶.

۲ رازی، ۱۳۸۳: ۳۰۶؛ شبستری، ۱۳۴۵: ۳۹۴.

۳ رازی، ۱۳۸۳: ۳۰۶.

می‌گوید وقتی نفس اماره با ریاضت صیقل بخورد و با نفس لوامه جایگزین شود، نوری آمیخته با دوده ببیند و وقتی نفس ملهمه گردد رنگ نورش به سرخی می‌گراید و بعد زرد می‌شود و در نهایت سپید که نشانه‌ی پاکی دل است.<sup>۱</sup>

یحیی باخرزی در «اوراد الاحباب» سه مرتبه برای تجلی حق تعریف می‌کند که عبارت است از جمالی و کمالی و جلالی و می‌گوید سالک در مرتبه‌ی درک هریک باید لباسی با رنگی متفاوت بپوشد. شهود تجلی جمالی خداوند با پوشیدن جامه‌ی زمخت و سیاه تناسب دارد. در شهود تجلی جلالی باید جامه‌ی رنگارنگ (یکی از هفت رنگ) پوشید و تنها در شهود تجلی کمالی حق است که پوشیدن جامه‌ی سپید (یا هر رنگ دیگری) مجاز است.<sup>۲</sup>

شبستری پس از این سخن چند بیت در تکمیل سخن خویش آورده و فصل ۵۷ را با تاکید بر فاصله‌گیری عارفان کامل از مذهب مرسوم و شرع معتاد به پایان برده است. این بیت‌ها در ضمن مقدمه‌چینی‌ای برای ورود به بخش بعدی هم هستند، که در آن از محو و ناپایدار بودن مرزبندی میان ادیان سخن می‌گوید و رمزگان مسیحی-زرتشتی را برای اشاره به دریافته‌های صوفیانه تایید می‌کند.

ز هرچ آن دیده از صد یک نگفته	به مژگان خاک مزبل پاک رفته
ز شیخی و مریدی گشته بیزار	گرفته دامن رندان خمار
چه جای زهد و تقوی این چه شید است	چه شیخی و مریدی این چه قید است
بت و زنار و ترسای تو را به	اگر روی تو باشد در که و مه

۱ شبستری، ۱۳۶۵: ۳۹۴.

۲ باخرزی، ۱۳۴۵: ۳۷.



## گفتار بیست و پنجم: نقد مرزبندی ادیان

بخش ۵۸ از «گلشن راز» به پرسشی اختصاص یافته که حسینی هروی در یک بیت پرسیده است:

بت و زُناز و ترسایی در این کوی همه کفر است ورنه چیست بر گوی  
هروی به روشنی می پرسد که در حریم دین اسلام عناصری مثل بت و زناز و کیش مسیحیت نمادهایی از ادیان بیگانه و بنابراین کفرآمیز هستند. پرسش آن است که در این صورت چرا عارفان از این نمادها برای اشاره به امور قدسی استفاده می کنند؟

شبستری در بخش های بعدی کتابش به این پرسش پاسخ می دهد. بخش ۵۹ چنین آغاز می شود:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت	بود زناز بستن عقد خدمت
چو کفر و دین بود قائم به هستی	شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر	از آن جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل	که بت از روی هستی نیست باطل

آغاز این بحث با مفهوم بت است و این فاش ترین و عریان ترین نمود رویگردانی از امر قدسی است. در قرآن دشمن اصلی مؤمنان مشرکان هستند و نه کافران، و این بدان خاطر است که رقیب مذهبی پیامبر اسلام در دوران زندگی اش پرستندگان خدایان قدیم اعراب بودند و اندیشه ی فلسفی منتهی به کفر هنوز در این قلمرو رواجی پیدا نکرده بود. از این رو بت همیشه در مقام «دیگری بزرگ» رویاروی خداوند مطرح بوده است و در کنار شیطان و خداوند مثلثی ستیزه جویانه را پدید می آورد.

بت در مقابل شیطان که فرشته ی سرکشی فریبکار است، موقعیتی نازل تر دارد. چون اصولاً در مقام نیروی مینویی غیرواقعی است و تنها سنگ و چوبی است که مردم به اشتباه یا دروغ آن را مقدس می دانند. یعنی در موقعیتی نزدیک با دیوهای زرتشتی جای می گیرد، که از جنس دروغ هستند و با اهریمن که همآورد خداست تفاوت دارند. موضع شبستری درباره ی این نقطه ی حسیض الاهیات ایرانی، مانند بسیاری از صوفیان دیگر همدلانه است. می گوید بت ها

هم مانند سایر چیزها - دست کم در مقام چوب و سنگ - هستی دارند همه‌ی هستی یکپارچه است و در هم تنیده و در پیوسته با خداوند. از این رو در این دیدگاه وحدت وجودی بت هم تنها به صرف موجود بودن‌اش تا حدودی از تقدس خداوند برخوردار است.

در بیت‌های بعدی دفاع او از رواداری دینی چشمگیر و آموزنده است. زنار بستن مسیحیان که تقلیدی بوده از کشتی بستن زرتشتیان را امری نمادین در نظر می‌گیرد که نشانه‌ی عهد بستن با خداست، و این کمر بند آیینی در آغازگاه زرتشتی‌اش به راستی هم چنین معنایی را می‌رسانده است. همچنین بت پرستی را به خاطر ارتباط همدلانه‌ی بت پرست و بتی که می‌پرستد نمودی از عشق به خداوند در نظر گرفته است.

این نکته که هر چه هست آفریده‌ی خداوند است و شایسته‌ی احترام، برای فهم رواداری فراگیر و مستمر ایرانیان در تاریخ طولانی‌شان بسیار اهمیت دارد. رواداری دینی ایرانیان در تمام شاخه‌ها و فرقه‌ها نمایان است. زرتشتیان از همان ابتدای کار و دوران هخامنشی در برابر گرفتن خدایان دیگران با ایزدان خویش دستی گشاده داشتند و در بابل مردوک و در یونان زئوس و در فلسطین یهوه را با اهورامزدا یکسان می‌شمردند. بعدتر مانویان همین روند را چندان گسترش دادند که ابرروایت اساطیری‌شان از آفرینش هستی به چارچوبی مفهومی برای تقریب ادیان تبدیل شد. حتی مسیحیان که ستیزه‌جوترین و متعصب‌ترین دینداران هستند در چارچوب کلیسای شرقی ارمنستان و مذهب نستوری رواداری چشمگیری از خود نشان می‌دادند. این ملایمت و رواداری بوده که باعث شده تمدن ایرانی هرگز جنگ مذهبی نداشته باشد و خونریزی بزرگی مثل جنگ‌های سی ساله‌ی اروپا که مبنای عقیدتی داشته باشد را تجربه نکند. این رواداری دو خاستگاه داشته است. یکی همین باور به این که هر هستنده‌ای به صرف هستی داشتن‌اش شایسته‌ی احترام است، چون خاستگاه آفرینش هستی یگانه است و مقدس، و این همان نگرش یکتا پرستانه‌ی زرتشتی است. دیگری آن که به لایه‌بندی و تفسیر در معنا معتقد بوده‌اند و بنابراین آرای دینی متفاوت را به نسخه‌هایی متفاوت از روایت‌هایی بینابینی ترجمه می‌کرده‌اند. شبستری در چهار بیت نخست از مسیر احترام به هستی پیش می‌رود و در ادامه به راه رمزپردازی و تفسیر نیز می‌رسد. اما نخست این بحث مقدس شمردن هستی را بازتر می‌کند:

بدان که ایزد تعالی خالق اوست      ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست  
وجود آنجا که باشد محض خیر است      و گر شری است در وی، آن ز غیر است

این بیت‌ها بسیار مهم است چون همان نگرش باستانی زرتشتی را بازتولید می‌کند. نگرشی که هستی را یکپارچه و آفریده‌ی خداوندی یکسره نیک قلمداد می‌کرد و در مقابل هر چه از

جنس فساد و اختلال و شر هست را به امور عدمی منسوب می‌دانست و خالق‌شان را اهریمن در نظر می‌گرفت. این ایده که شیطان هستی را می‌آفریند از فرضیه‌ی افلاطونی دمیورژ بر می‌خواست و به نظام فلسفی مانویان و مسیحیان منتهی می‌شد. در مقابل این ایده که خداوند خود زاینده‌ی شر و عدم است پیشینه‌ای پیشازرتشتی داشت و هم در کیش یهود و بعدتر شاخه‌هایی از مسیحیت و در نهایت در اسلام بازتاب یافت. این بیت‌ها اما نشان می‌دهد که شبستری به تفکیک وجود و عدم قایل بوده و خاستگاهشان را خدای نیکوکار و اهریمن شرور می‌دانسته است. نظریه‌ای که پیشتر در چند نقطه از آن عدول کرده بود، اما با این بیت‌ها چنین می‌نماید که نقیضه‌گویی‌های پیشین‌اش از جنس کتمان و لاپوشانی باوری ناسازگار با هنجارهای مذهبی دوران‌ش بوده باشد.

بدانستی که دین در بت‌پرستی است	مسلمان گر بدانستی که بت چیست
کجا در دین خود گمراه گشتی	وگر مشرک ز بت آگاه گشتی
بدین علت شد اندر شرع کافر	ندید او از بت الا خلق ظاهر
به شرع اندر نخواندت مسلمان	تو هم گر زو ببینی حق پنهان
که را کفر حقیقی شد پدیدار	درون هر بتی جانی است پنهان
به زیر کفر ایمانی است پنهان	ز اسلام مجازی گشت بیزار
و «آن من شیء» گفت اینجا چه دق است	همیشه کفر در تسبیح حق است

در این هفت بیت بحث را یک درجه پیشتر می‌برد و می‌گوید نه تنها بت‌پرستی ایرادی ندارد و از ساختار پرستشی همسان با اسلام برخوردار است، که خود اسلام هم برتری چندانی بر بت‌پرستی ندارد و در شکل مرسوم‌اش در همان رده می‌گنجد. مثلث اسلام و بت‌پرستی و کفر که در اینجا مورد بحث قرار گرفته، به سه شیوه از پیکربندی امر قدسی مربوط می‌شود. ایمان آوردن به خدای یگانه‌ی نادیدنی اسلام است؛ پرستش خدایی دیدنی و متکثر، یعنی بت، شرک است؛ و نفی کردن تقدس بتها خدایان کفر است.

شبستری جسورانه می‌گوید که مسلمان اگر از ساختار بت‌پرستی آگاه شود و آن را با دین خود مقایسه کند، در می‌یابد که دو در اصل یک چیز هستند، به همان ترتیبی که مشرک نیز اگر ماهیت امر قدسی نهفته در بت را بشناسد، از ارج نهادن به سنگ و چوب چشم‌پوشی خواهد کرد. یعنی نقطه‌ی اتصال مهمی وجود دارد که مسلمان با لمس کردن‌اش در می‌یابد که ساختار شرعی و مناسک‌آمیز دین‌اش قالبی عملیاتی دارد که همتای بت‌پرستی است. از سوی دیگر بت‌پرست اگر این نقطه را برگردد متوجه می‌شود که شرک در شالوده‌ی انتزاعی‌اش چیزی جز تکریم خاستگاه هستی و حق نیست. فهم این نقطه‌ی اشتراک شرک و اسلام است که باعث

می‌شود قالب رسمی و شرعی ادیان فرو بپاشد و کفر جایگزین‌شان شود. این کفر به معنای دقیق کلمه کفر است، یعنی با انکار آن خدایانی همراه است که همگان آن را مقدس می‌دانند، و با طرد شرع و قواعد هنجارین حاکم بر بزرگداشت وی مبتنی است. اما این طرد و انکار از دید شبستری شالوده‌ی اصلی دینداری و عرفان است. چون تنها بعد از فهم ماهیت حقیقی وجود مطلق است که چنین دلزدگی‌ای از برداشت‌های سطحی و عوامانه حاصل می‌آید. بت‌پرست در این موقعیت متوجه می‌شود که دینش شرک است، و مسلمان هم در می‌یابد که با اسلام مجازی دست به گریبان بوده است. پس «ز اسلام مجازی گشت بیزار / که را کفر حقیقی شد پدیدار». کفر در این معنا گذر کردن ز ادیان ساختگی و باورهای جعلی است و با فهمی ژرف‌تر از ماهیت امر قدسی پیوند خورده است. به همین خاطر «به زیر کفر ایمانی است پنهان». جالب آن که شبستری در نهایت برای به کرسی نشاندن حرف خود از قرآن گواه می‌آورد. اشاره‌ی مصراع پایانی به آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء است که می‌گوید «و ان من شیء الا یستح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»، یعنی «و هیچ چیزی نیست مگر آن که او را ستایش کند ولی این ستایش را نمی‌فهمند». آیه البته ارتباط چندانی به این مبحث ندارد و به اطاعت همه‌ی جانداران از خداوند تاکید دارد و استیلای قضا و قدر بر جانداران. اصولاً هم متن قرآن موضعی ستیزه‌جو و آشتی‌ناپذیر در قبال بت‌پرستی دارد و یکسره با گفتمان شبستری ناسازگار است. اما این هنر صوفیان است که از متن‌های مقدس گوناگون تعبیرهایی موافق با گفتمان خویش برگیرند.

چه می‌گویم که دور افتادم از راه	«فذرهم» بعد ما جائت «قل الله»
بدان خوبی رخ بت را که آراست	که گشتی بت‌پرست ار حق نمی‌خواست
هم او کرد و هم او گفت و هم او بود	نکو کرد و نکو گفت و نکو بود
یکی بین و یکی گوی و یکی دان	بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان
نه من می‌گویم این بشنو ز قرآن	تفاوت نیست اندر خلق رحمان

باز در ابتدای این بیت‌ها به آیات قرآن تکیه می‌کند و می‌گوید الله گفته است که «فذرهم». این اشاره‌یست به آیه‌ی ۹۱ سوره‌ی انعام: «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون» یعنی «الله گفت: سپس رهایشان کن با تا حرف‌های بیهوده‌شان سرگرم شوند». یعنی از سویی گفتارهای خود را از جنس گمانه‌زنی‌های باز یگوشانه می‌داند و از سوی دیگر حرف دیگران در این مورد را به مهمل‌هایی بیهوده تشبیه می‌کند. باز در این‌ها ارجاع قرآنی بر خلاف معنای اصلی متن به کار گرفته شده است. چون در سوره‌ی انعام این بخش اتفاقاً بر ضد مشرکان و در نکوهش ایشان آمده. اما در «گلشن راز» بعدش می‌خوانیم که جذابیت بت برای بت‌پرستان هم تقدیر الاهی

است و اگر کسی از این گمراهی مصون ماند، آن نیز باز لطفاً خدایی ست. در نهایت هم می‌گوید این‌ها همه موازی و متقارن‌اند و همسان.

شمار ارجاع‌های شبستری در فصل ۵۹ چشمگیر است و با بقیه‌ی متن تناسبی ندارد. دلیلش به نظر آن است که به موضوعی می‌پردازد که حساس است و شبهه‌برانگیز، و موضعی می‌گیرد که واژگونی جبهه‌گیری قرآن در برابر مشرکان است. شاید به همین خاطر خود را موظف دانسته در حد امکان از آیات برای تثبیت سخن خود بهره بگیرد. هر چند این گواه گرفتن قرآن برای کسانی که با تاریخ اسلام و تفسیر آشنا باشند چندان پذیرفتنی نیست و شکاف سهمگین میان رواداری شبستری و تعصب و سختگیری توحیدی قرآن را پر نمی‌کند. پس از این بحث، نوبت به رمزپردازی زُنار می‌رسد. شبستری در فصل شصتم منظومه‌اش به این موضوع می‌پردازد و سخنش را با این بیت‌ها آغاز می‌کند:

نظر کردم بدیدم اصل هر کار	نشان خدمت آمد عقد زنار
نباشد اهل دانش را مؤول	ز هر چیزی مگر بر وضع اول
میان در بند چون مردان به مردی	در آ در زمهری «اوفوا بعهدی»
به رخس علم و چوگان عبادت	اگر چه خلق بسیار آفریدند
ز میدان در ربا گوی سعادت	تو را از بهر این کار آفریدند

این پنج بند که به مصراع مشهور «تو را از بهر این کار آفریدند» ختم می‌شود، مضمونی دارد یکسره واژگونی کاربرد قبلی این تعبیر در «گلشن راز». بیشتر بیتی مشابهی داشتیم که می‌گفت «نبودی تو که فعلت آفریدند/ تو را از بهر کاری برگزیدند»، و این نمونه‌ای خالص از نگرش جبرگرایانه‌ی اشعری است که کردارهای انسانی را یکسره جدای از اراده‌ی او و برخاسته از تقدیری الهی در نظر می‌گیرد. در اینجا ولی وقتی سخن زنار در میان می‌آید با برداشتی دیگر سر و کار داریم که اراده‌گرایانه است.

این پرسشی جذاب است که بدانیم آیا شبستری خود به تبارنامه‌ی مفاهیمی که در این بیت‌ها می‌گوید آشنایی داشته یا نه. داده‌های موجود درباره‌اش نشان می‌دهد که دست کم تا حدودی چنین آشنایی‌ای در کار بوده و او نیز مانند سهروردی و اندیشمندان نامدار دیگر پارسی‌گو از راه فرهنگ توده‌ی مردم به خزانه‌ای غنی از یادگارهای معنایی گذشتگان دور دسترسی داشته است. به هر روی خواه او با آیین مهر کهن آشنا بوده و خواه با آن بیگانه بوده باشد، آنچه هست آن که این پنج بیت را یکسره در بافت رمزگان مهرپرستانه سروده است.

نخست می‌گوید «نظر کردم بدیدم اصل هر کار / نشان خدمت آمد عقد زنار»، یعنی خودش ادعا می‌کند که بر «اصل کار» آگاهی داشته و بستن کمر بند آیینی (کشتی) و پیوند مفهوم گره

با پیمان را می دانسته است. ناگفته نماند که کمربند زرتشتی که از کمربند جنگاوران آریایی کهن باز مانده و به همراه طوق و یاره نماد پیمان بستن جنگاوران با سردارشان بوده، رمزپردازی بسیار پیچیده و دقیقی داشته است. در دین زرتشتی کشتی یا کُستی با سه رشته که علامت گفتار و کردار و پندار نیک بوده و هفتاد دو گره و گرهی فرجامینی که کمربند را بر شلوار استوار می کرده، منظومه‌ای غنی و پیچیده از نمادها و معناها را در خود جای می داده است. گره زدن کشتی در بامدادان علامت پیمان بستن روزانه با نور و مهر در هنگام فراز رفتن خورشید بر آسمان بوده است. به همین ترتیب کشتی گرفتن در زورخانه‌ها کهن‌ترین ورزش رزمی زنده‌ی کروی زمین است که پیوندهایش با اخلاق جوانمردی و مفهومی‌های مهرآیینی نیاز به تاکید ندارد.

باید توجه داشت که مسیحیان اولیه فاقد کمربند نمادین بودند و علامت تمایزشان صلیبی بوده که بر تن خالکوبی کرده یا بر گردن می آویخته‌اند. زُناَر یعنی کمربند ویژه‌ی مسیحیان نخست در میان مسیحیان ایرانی باب می شود و بعد از آنجا به اروپا هم راه می یابد و هرگز هم نمادپردازی‌های پیچیده‌ی کشتی زرتشتیان را پیدا نمی کند. یعنی آشکارا وامی است که مسیحیان از زرتشتیان گرفته بوده‌اند. در میان مسیحیان ایرانی هم مثل زرتشتیان کمربند بستن علامت پیمان نگه داشتن و گره زدن کمربند بر کمر نشانه‌ی آمادگی برای رزم در راه عهد و پیمان مینویسی بوده است. مفاهیمی مثل کمر همت بستن و کمربسته‌ی کسی بودن از اینجا برخاسته است که هنوز هم در زبان پارسی رواج دارد.

بنابراین وقتی شبستری می گوید از اصل کارها باخبر است و می داند که گره زدن کمربند (عقد زناَر) به معنای خدمت است، روشن است که به این تبارنامه‌ی دیرینه و باستانی غنی فرهنگی اشاره می کند. در بیت بعدی بر آغازگاه‌ها تاکید می کند و بر پیوند کمربند با «وضع اول» اشاره می کند و این‌ها همه با اساطیر کهن مهری پیوند دارند که احتمالا در دوران شبستری کورسویی از معنایشان در ذهنها باقی بوده، اما همین هم در این اندازه نیرومند بوده که بگوید « میان در بند چون مردان به مردی / در آ در زمره‌ی «اوفوا بعهدی»، این جمله را اگر به پهلوی ترجمه کنیم تقریبا همان است که در کتیبه‌های پارسی میانه‌ی شاهان ساسانی می بینیم. یعنی پیوند میان مردی و مردانگی و آیین جنگاورانه‌ی جوانمردان با کمربندی که نشانه‌ی عهد و پیمان بوده را در سراسر تاریخ ایران می بینیم. چنین پیوندی البته در ساحت دین مسیح برقرار نیست. یعنی در آنجا اصولا پیوندی بین دین و آیین جنگ برقرار نیست و کمربند هم نماد عهد و پیمان دانسته نمی شود. به همین خاطر وقتی در اسلام این مفاهیم را می بینیم، خاستگاهشان قاعدتا دین زرتشتی بوده و نه مسیحیت.

رمزپردازی نهایی شبستری هم باز به آیین جوانمردی و رسوم شهسواران جنگاوری اشاره می کند که با آیین مهر پیوند داشته‌اند. او توسنی که برای دستیابی به دانش باید بر آن سوار

شد را رخس می‌نامد و بنابراین رستم را راهنما و استاد این راه می‌گیرد. جالبتر آن که عبادت را به بازی چوگان تشبیه می‌کند که بسیار شگفت‌انگیز است. چون چوگان در مقام آیینی ایرانی همیشه مورد لعن و نفرین متشرعان مسلمانی بوده که با فرهنگ ایرانی پیش از اسلام ستیزه داشته‌اند. چوگان هم بازی است و هم ورزشی رزمی، و بنابراین از این دو سو با جدیت متحجرانه‌ی زاهدان در تضاد است. شبستری اما به کنایه‌ای بسنده نمی‌کند و در بیت بعدی سخنش را بسط می‌دهد و می‌گوید رستگاری و سعادت همان گویی است که در بازی چوگان همه آن را از هم می‌ربایند. «تو را از بهر این کار آفریدند» بنابراین به زاهدی جبرزده اشاره نمی‌کند که در کنجی بر حسب تقدیر کردارهایی از پیش مشخص را اجرا می‌کند. بلکه به شهنشاهی ارجاع می‌دهد که به بازی مشغول است و به زور بازوی خویش و بر حسب تصادف بازیگوشانه‌ی حاکم بر بازی‌هایی مثل چوگان، گوی سعادت را می‌رباید. یعنی در اینجا تصویری یکسره مهرآیینی از جنگاوری خودمختار و اراده‌مند مثل رستم را پیشاروی خود داریم، و نه غازی متعصب و خشمگینی مانند عمر را.

پس از آن شبستری به ارادی بودن کردارها و ارزش دانش در سازماندهی بدان اشاره‌ای می‌کند که به آرای معتزله شباهت دارد:

پدر چون علم و مادر هست اعمال	به سان قره‌العین است احوال
نباشد بی‌پدر انسان شکی نیست	مسیح اندر جهان بیش از یکی نیست
رها کن ترهات و شطح و طامات	خیال خلوت و نور کرامات
کرامات تو اندر حق پرستی است	جز این کبر و ریا و عجب و هستی است

در دو بیت بعدی همین مسیر را پی می‌گیرد و بر ارزش و اهمیت عقل در ساماندهی به کردارها تاکید می‌کند. می‌گوید «حال» که شالوده‌ی دریافت شهودی از هستی است و در نتیجه مغز عرفان، از درآمیختن دانش و کردار حاصل می‌آید و این دو به پدر و مادری شباهت دارند که فرزندی می‌زاید. بعد به گفتار آن کسانی می‌تازد که ارزش دانش و علم را انکار می‌کنند و معتقدند تنها عمل برای دستیابی به حال و شهود و درک حقیقت بسنده است.

می‌گوید تنها یک تن بود که به پدر نیاز نداشت و او عیسی مسیح بود و بس. یعنی همه‌ی چیزهای دیگر (احوال) به پدری (علم) نیاز دارند و بی آن وهم و تصویری بیش نیستند. اشاره‌اش به ترهات و شطح و طامات به گفتمان نامفهوم و نامعقول صوفیانی است که مدعی رستن از بند عقل بودند، اما این را نه با غور در عقل و فرا رفتن از آن، بلکه با کناره‌جویی از دانستن و اندیشیدن همراه می‌پنداشتند. دعوی ایشان که در خلوت به نور حق دست می‌یابند و صاحب

کرامات می‌شوند، از دید وی مردود است. چرا که این جور کرامات به کردارهایی فاقد علم شباهت دارند و از این رو گسستی میان کردار و دانش را نمایش می‌دهند.

در این هر چیز کان نز باب فقر است	همه اسباب استدرج و مکر است
ز ابلیس لعین بی سعادت	شود صادر هزاران خرق عادت
گه از دیوارت آید گاهی از بام	گهی در دل نشیند گه در اندام
همی‌داند ز تو احوال پنهان	در آرد در تو کفر و فسق و عصیان
شد ابلیست امام و در پسی تو	بدو لیکن بدین‌ها کی رسی تو
کرامات تو گر در خودنمایی است	تو فرعونی و این دعوی خدایی است
کسی کو راست با حق آشنایی	نیاید هرگز از وی خودنمایی
همه روی تو در خلق است زنهار	مکن خود را بدین علت گرفتار

شبستری آشکارا بحث زنار را همچون دستاویزی برای حمله به ادعای کشف و کرامات صوفیانی قرار داده که از دانش بهره‌ای نداشته‌اند. سخنش نسبت به آغازگاه این فصل که از رمزپردازی کمربند و پیمان سخن می‌گفت، گسستی را نشان می‌دهد و دنباله‌ی منطقی آن نیست. اما با دو مفصل‌بندی حاشیه‌ای و کمابیش لُق از آنجا به اینجا پریده است. نخست مربوط کردن نگاه اراده‌گرایانه‌ای که در تمثیل چوگان‌بازی بود، با ترکیب علم و عمل، و دوم پافشاری بر این که نمایش عبادات کاری عبث و فریبکارانه است. در این مورد دوم انگار زنار کشیشان مسیحی را نماد خودنمایی در عبادات دانسته است. اما همچنین از پیروان کشیشان-زاهدان- صوفیان مدعی نیز یاد می‌کند که مانند رهبران‌شان کم‌سوادند و عوام.

چو با عامه نشینی مسخ‌گردی	چه جای مسخ یک سر نسخ‌گردی
مبادا هیچ با عامت سر و کار	که از فطرت شوی ناگه نگوئسار
تلف‌کردی به هرزه نازنین عمر	نگویی در چه کاری با چنین عمر

شبستری در این بیت‌ها شمشیر را از رو بسته و با تندترین زبانی که بتوان از رهبران مذهبی دوران خودش یاد کرده است، باید به یاد داشت که اینان اغلب همان کسانی هستند که از سویی دعوی زهد و عبادت و پارسایی دارند و از سوی دیگر با قدرت سیاسی و ایدئولوژی حاکم ترکان پیوستگی دارند و بنابراین خطرناک هم قلمداد می‌شوند. شبستری تا حدودی مثل ابن عربی در «فصوص الحکم» هرچه به پایان کتابش نزدیکتر می‌شود لحنی تندتر و صریحتر به خود می‌گیرد و در برابر مذهب مرسوم زمانه‌اش موضعی سرسختانه‌تر و جسورانه‌تر پیدا می‌کند.



خری را پیشوا کردی زهی ریش  
 از این گشتند مردم جمله بدحال  
 فرستاده است در عالم نمونه  
 خر او را که نامش هست حساس  
 شده از جهل پیش آهنگ آن خر  
 به چندین جا از این معنی نشان کرد  
 علوم دین همه بر آسمان شد  
 نمی دارد کسی از جاهلی شرم  
 اگر تو عاقلی بنگر که چون است  
 پدر نیکو بد، اکنون شیخ وقت است  
 که او را بد پدر با جد صالح  
 خری را کز خری هست از تو ختر

به جمعیت لقب کردند تشویش  
 فتاده سروری اکنون به جهال  
 نگر دجال اعور تا چگونه  
 نمونه باز بین ای مرد حساس  
 خران را بین همه در تنگ آن خر  
 چو خواجه قصه‌ی آخر زمان کرد  
 بین اکنون که کور و کر شبان شد  
 نماند اندر میانه رفیق و آزر  
 همه احوال عالم بازگون است  
 کسی کارباب لعن و طرد و مقت است  
 خضر می کشت آن فرزند طالح  
 کنون با شیخ خود کردی تو ای خر

بیت‌ها به قدر کافی شفاف و روشن هستند و آشکارا کار به لعن و طعن و دشنام به شیخان و مریدانشان کشیده است. در تمام این موارد آماج اصلی شبستری نادانی رهبران مذهبی است و نکوهش پیروی چشم و گوش بسته‌ی عوام از ایشان. بیت بعدی هم همین را آماج کرده است:

چو او «يعرف الہر من البر»  
 چگونه پاک گرداند تو را سر  
 این در واقع همان زبانزد مشهوری است که در پارسی هم رواج دارد و می‌گوید «فلانی ہر را  
 از ہر تشخیص نمی‌دهد» و این ترجمه‌ایست از این زبانزدی عربی که «لايعرف الہر من البر». در  
 زبان تازی «ہر» یعنی گربه و «ہر» یعنی چاه.

و گر دارد نشان باب خود پور  
 چه گویم چون بود «نور علی نور»  
 پسر کو نیک‌رای و نیک‌بخت است  
 چو میوه زبده و سر درخت است  
 ولیکن شیخ دین کی گردد آن کو  
 نداند نیک از بد بد ز نیکو  
 مریدی علم دین آموختن بود  
 چراغ دل ز نور افروختن بود  
 کسی از مرده علم آموخت هرگز  
 ز خاکستر چراغ افروخت هرگز

باز در همان امتداد به نکوهش رهبران مذهبی بی‌اخلاق می‌پردازد می‌گوید انتقال  
 فرهمندی و نور از کسی ممکن است که خود آن را پیشاپیش دارا باشد. اما «شیخ دین» از این  
 صفات بی‌بهره است و فرق میان نیک و بد را نمی‌داند، از این رو هسته‌ی مرکزی دین یعنی  
 مرزبندی میان خیر و شر را نمی‌تواند آموزش دهد و کارکرد اصلی‌اش که برافروختن نور حق در

دل است از عهده‌اش بر نمی‌آید. تمایزی که شبستری اینجا میان مذهب و اخلاق قایل می‌شود و نادانی اخلاقی‌ای که به شیخان دین نسبت می‌دهد، بسیار جالب توجه است. نقد او در این زمینه چندان تند و تیز است که این فائدان دینی را مردگانی می‌داند که به هیچ شکلی قادر به آموزاندن چیزی یا برافروختن نوری در دلها نیستند.

پس از آن شبستری اعترافی شگفت‌انگیز می‌کند و می‌گوید:

مرا در دل همی آید کز این کار	بیندم بر میان خویش زنار
نه زان معنی که من شهرت ندارم	که دارم لیک از وی هست عارم
شریکم چون خسیس آمد در این کار	خمولم بهتر از شهرت به بسیار

یعنی می‌گوید اوضاع دین به قدری خراب است که تصمیم گرفته بود از حضور در جرگه‌ی مسلمانان انصراف دهد و زنار ترسایان به کمر ببندد. بعد هم می‌گوید علت این کناره‌جویی‌اش آن نبوده که با شیخان احساس رقابت می‌کرده و به قدر ایشان شهرت و اعتبار نداشته. برعکس، معتبر و مشهور بوده و بابت همین قضیه شرم داشته است. چون گویی با کسی شریک شده که فرومایه و پست‌فطرت است و می‌گوید در این شرایط همان بهتر که مردمان نام و آوازه‌ات را ندانند.

دگرباره رسید الهامم از حق	که بر حکمت مگیر از ابله‌ی دق
اگر کناس نبود در ممالک	همه خلق اوفتند اندر مهالک
بود جنسیت آخر علت ضم	چنین آمد جهان والله اعلم

بعد می‌گوید از ترک مسلمانی گفتن و زنار بستن منصرف شد. چون خداوند در دلش انداخت که نباید حضور این افراد مایه‌ی دل‌سردی و دلزدگی‌اش شود. حتا در اینجا که در پی تبرئه‌ی شیخان دین است، زبانی تند و گزنده دارد و می‌گوید این افراد مانند کناسان هستند، و ایشان طبقه‌ای از مردمان بسیار فروپایه و حاشیه‌نشین بودند که از راه تمیز کردن آبراهه‌ی فاضلاب‌ها زندگی می‌گذرانند. شبستری به شکلی تکان دهنده رهبران مذهبی را به کناسانی تشبیه می‌کند که در فضولات و مدفوع مردم دست و پا می‌زنند و امرار معاش‌شان از دستکاری کثافت و نجاست می‌گذرد. می‌گوید با این که این افراد شغلی تفریرانگیز دارند، اما وجودشان برای جامعه لازم است و بالاخره کسی باید این کار را بر عهده بگیرد.

ولیک از صحبت ناهل بگریز	عبادت خواهی از عادت بپرهیز
نگردد جمع با عادت عبادت	عبادت می‌کنی بگذر ز عادت

در نهایت هم با دو بیت فصل شصتم را به پایان می‌برد که بسیار بحث برانگیز هستند. چون می‌گوید آنچه بر اساس عادت انجام شود، عبادت نیست. این دقیقا نقطه‌ی مقابل نگرش اشعریان و جبرگرایان و اهل ظاهر است. چون ایشان معتقد بودند اصولا اختیار و انتخابی در کار بنده وجود ندارد و بنابراین آنچه در ظاهر انجام می‌دهد نماد رستگاری یا لعنت شدگی اوست. بر این مبنا ممارست در مناسک امری ضروری و مفید دانسته می‌شد و تعلیم دینی در واقع عبارت بود از تکرار مداوم آداب و هنجارهای ظاهری دینداری، در حدی که به ملکه‌ی ذهن تبدیل شود و از راه عادت کردن به خلق و خوی دوم فرد بدل گردد. شبستری مبلغان این گفتار را «ناهل» می‌داند و در سه مصراع کوبنده کل این نظام هنجارین و مرسوم را درهم می‌شکند. این سه مصراع یک مقدمه‌ی نظری (نگردد جمع با عادت عبادت) و دو نتیجه‌ی عملی دارد: «عبادت خواهی از عادت بپرهیز» و «عبادت می‌کنی بگذر ز عادت».



## گفتار بیست و ششم: سیر و سلوک

شبستری فصل ۶۱ منظومه‌اش را همچون مفصل‌گاهی تعریف کرده که بحث نمادپردازی‌های غیراسلامی در آن با گفتار بعدی‌اش درباره‌ی شیوه‌ی سیر و سلوک پیوند می‌خورد. بر همین مبنا بخش به نسبت کوتاه شصت و یکم را به «اشارت به ترسایی و دیر» اختصاص داده و این تنها شش بیت را در بر می‌گیرد:

ز ترسایی غرض تجرید دیدم	خلاص از ربقه‌ی تقلید دیدم
ز جناب قدس وحدت دیر جان است	که سیمرغ بقا را آشیان است
هم از الله در پیش تو جانی است	که از روح القدس آمد پدیدار
روح‌الله پیدا گشت این کار	که از قدوس اندر وی نشانی است
هر آن کس کو مجرد چون ملک شد	درآیی در جناب قدس لاهوت
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت	چو روح الله بر چارم فلک شد

در این بیت‌ها شبستری بر باورهای اسلامی‌ای تاکید می‌کند که تایید کننده‌ی دین مسیح هستند. می‌گوید دین مسیحیت رمزپردازی‌ای دیگر برای اشاره به همان مفاهیم قدسی آشنایی است که همگان در نظر دارند، اما این کار را به شکلی هنجارشکن و فارغ از تقلید انجام می‌دهد. بر این مبنا دی و صومعه نمادی از جایگاه وحدت نموده‌های امر قدسی است، که در عرفان همچون سیمرغی نشسته بر قاف تصویر می‌شود. روح‌القدس که باد الهی بارورکننده‌ی دمیده در مریم باکره بود را با روح‌الله که لقب عیسی مسیح است مربوط می‌کند و می‌گوید به خاطر همین سرشت‌خدایی بود که مسیح خصلتی انتزاعی و آسمانی داشت و توانست از قید زندگی انسانی رهایی یابد. بر اساس روایت‌های اخترشناسانه‌ی دوران اسلامی، عیسی مسیح با خورشید و مهر همتا انگاشته می‌شده و به همین خاطر مقیم فلک چهارم بوده که میانجی میان سه فلک زیرین (تیر و ناهید و ماه) و زبرین (بهرام و برجیس و کیوان) است. به همین خاطر روح‌الله

یعنی عیسی را جلوه‌ای از روح القدس - یعنی حق در معنای عام - می‌داند که در فلک چهارم مستقر شده است.

آنگاه در بخش ۶۲ به «تمثیل در اطوار سیر و سلوک» می‌پردازد و این را در ادامه‌ی بحث پیشین‌اش درباره‌ی عروج عیسی بر فلک چهارم قرار می‌دهد:

بود محبوس طفل شیرخواره	به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد	اگر مرد است همراه پدر شد
عناصر مر تو را چون ام سفلی است	تو فرزند و پدر آبای علوی است
از آن گفته است عیسی گاه اسرا	که آهنگ پدر دارم به بالا

می‌گوید نوزاد تا وقتی ضعیف و ناتوان است در گهواره و بستر و خانمان پایبند است و زیر نظارت مادر قرار دارد. اما وقتی بالغ شد و به استقلال رسید، همراه با پدر پای در راه سفر می‌گذارد و از خانه و کاشانه‌اش دل می‌برد. این تمثیل را برای فهم داستان عیسی مسیح به کار می‌گیرد که مادرش انسانی و گیتیانه بود و پدرش آسمانی و مینویی، و به این ترتیب تصلیب مسیح را با عروج او به عالم بالا و بالغ شدن‌اش هم‌ارز می‌داند.

تو هم جان پدر سوی پدر شو	بدر رفتند همراهان به در شو
اگر خواهی که گردی مرغ پرواز	جهان جیفه پیش کرکس انداز
به دونان ده مر این دنیای غدار	که جز سگ را نشاید داد مردار
نسب چبود تناسب را طلب کن	به حق رو آور و ترک نسب کن
به بحر نیستی هر کو فرو شد	«فلا انساب» نقد وقت او شد

این بیت‌ها از این نظر جالب است که گویی عیسی را با همگان هم‌سرشت می‌داند و به این ترتیب شکلی از خدا-انسان‌مداری مغانه را تایید می‌کند. می‌گوید پدر برای مخاطب شعرهایش همان است که برای عیسی بود و باید مثل او دنیای پست را رها کرد و به سوی عالم مینویی شتاف. آخرین مصراع هم اشاره است به توصیفی از قیامت در قرآن که می‌گوید «فأذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم»<sup>۱</sup>، یعنی در روز حساب که در صور دمیده می‌شود، ارتباط خویشاوندی و زنجیره‌ی نسبی میان مردمان منتفی می‌شود و از میان می‌رود.

هر آن نسبت که پیدا شد ز شهوت ندارد حاصلی جز کبر و نخوت

اگر شهوت نبودی در میانه	نسب‌ها جمله می‌گشتی فسانه
چو شهوت در میانه کارگر شد	یکی مادر شد آن دیگر پدر شد
نمی‌گویم که مادر یا پدر کیست	که با ایشان به عزت بایدت زیست

در میان صوفیان مخالفت با نهاد خانواده امری عمومی و دیرپاست و این در تضاد با نگرش مغانه قرار می‌گیرد که خانواده را نهادی مقدس قلمداد می‌کرد. پیام عیسی مسیح و پیروان و مقلدانش آن بود که برای دست یافتن به تجرید و تقدس باید از پیوندهای خویشاوندی و روابط خانوادگی گسست. همین پیام زاهدانه در تصوف بصری بازتاب یافت و زبان‌دهای بسیاری پس از آن پدید آمد که پایبندی به خانواده را خوار می‌شمرد. این امر با شکلی دیگر از سرشاخ شدن با نهاد خانواده درآمیخت که خاستگاهش در ایران شرقی بود و تبارنامه‌ای جنگاورانه و مهرآیینی داشت. در سنت مهری هم هرچند پیوند زن و مرد مقدس شمرده می‌شود و در مهریشت خانواده بارها مورد اشاره قرار می‌گیرد، اما گرایشی به سبک زندگی کوچگردانه هم وجود داشته و رهایی از قید و بندهای خانوادگی ستوده می‌شده است.

نمود این دو جلوه از مخالفت با خانواده را می‌توان در رستم و گرشاسپ از سویی و در حسن بصری و رابعه عدویه از سوی دیگر بازجست. در ایران شرقی سنت مهری بر کوچگردی و جنگاوری تاکید داشت و گسستن قیدهای خانوادگی را امری مثبت و تا حدودی پیوسته با آزادی جنسی تعبیر می‌کرد. در مقابل در سنت مسیحی که از آسورستان برخاسته بود، شهوت جنسی نوعی گناه قلمداد می‌شد و خانواده همچون لانه‌ی این وسوسه‌مورد حمله بود. یعنی موقعیت و موضع این دو واژگونی هم بود. در سنت مغانه‌ی شرقی خانواده به خاطر مقید ساختن و محصور ساختن میل و آزادی بود که مورد حمله قرار می‌گرفت، در حالی که در تصوف زاهدانه‌ی غربی خانواده به خاطر مجاز شمردن شهوت - و نه مقید کردنش - مورد شماتت قرار می‌گرفت. به همین خاطر در آثار عارفانی مثل بایزید و ابوسعید و عطار و مولانا تاکید بر آزادی است و حمله به بندگی خانمان، در حالی که حسن بصری و سهل تستری و بشر حافی به شهوت‌زدگی نهاد خانواده و حضور زن در آن اعتراض دارند.

شبستری در میانه‌ی این دو سنت حرکت می‌کند و در اینجا با دومی هم‌نواست. او در ادامه‌ی تمثیلی که به کار برد، به این فکر می‌افتد که اصولاً درآمیختگی زن و مرد از سر شهوت است و از این نسب بردن کسی از کسی را پیامد شهوت پدر و مادری به هم می‌داند. این را برای طرد مفهوم خویشاوندی و استیلای نسب مطرح می‌کند، اما شیوه‌اش به زاهدان غربی نزدیکتر است تا درویشان شرقی. در بیت آخری می‌کوشد زهر کلامش را تا حدی بگیرد و احترام به پدر و مادر را گوشزد می‌کند. اما از ادامه‌ی سخنش بر می‌آید که آن ستیزه‌ی مشهور

با نهاد خانواده را همچنان دارد، و جالب آن که بر انتخابی نبودن خویشاوندان و جبری و پیشینی بودن پیوندهای نسبی تاکید دارد:

نهاده ناقصی را نام خواهر	حسودی را لقب کرده برادر
عدوی خویش را فرزند خوانی	ز خود بیگانه خویشاوند خوانی
مرا باری بگو تا خال و عم کیست	وز ایشان حاصلی جز درد و غم چیست
رفیقانی که با تو در طریقاند	پی هزل ای برادر هم رفیقاند
به کوی جد اگر یک دم نشینی	از ایشان من چه گویم تا چه بینی
همه افسانه و افسون و بند است	به جان خواجه که اینها ریشخند است

محور بحثش در اینجا آن است که ما اعضای خانواده‌ی خود را انتخاب نمی‌کنیم. به همین دلیل بر روابط نسبی‌ای تاکید دارد که پیشاپیش تعیین شده و بر خلاف ارتباط زناشویی از دایره‌ی اختیار خارج هستند. حتی این که فرزند فرد چه کسی باشد هم ماهیتی جبری دارد و در میان ارتباطهای خانوادگی فقط پیوند زن و شوهر است که اختیار و اراده را برمی‌تابد. به همین خاطر هم مفهوم مهر در شکل پایه‌اش میان زن و مرد تعریف می‌شده و این در کنار این حقیقت است که میل جنسی شدیدترین پیکربندی از مهر را به دست می‌دهد.

به مردی وارهان خود را چو مردان	ولیکن حق کس ضایع مگردان
ز شرع ار یک دقیقه ماند مهمل	شوی در هر دو کون از دین معطل
حقوق شرع را زنه‌ار مگذار	ولیکن خویشتن را هم نگهدار

این حرف‌ها تا حدودی در تضاد با قالب کلی شرع اسلامی است که از نظر تفسیرش از خانواده ادامه‌ی مستقیم سنت زرتشتی محسوب می‌شود و بدنه‌ی حقوق و قواعد آن را به ارث برده است. به همین خاطر اندرزش در رها کردن روابط خانوادگی را با هشدار دربارهِ شرع همراه می‌کند و می‌گوید در ضمن این که چنین می‌کنی، مراقب باش حق خویشاوندانت را هم به جا بیاوری و حقوق پایه‌ی شرعی‌شان را مخدوش نکنی.

زر و زن نیست الا مایه‌ی غم	به جا بگذار چون عیسی مریم
حنیفی شو ز هر قید و مذاهب	در آ در دیر دین مانند راهب
تو را تا در نظر اغیار و غیر است	اگر در مسجدی آن عین دیر است
چو برخیزد ز پیشت کسوت غیر	شود بهر تو مسجد صورت دیر
نمی‌دانم به هر حالی که هستی	خلاف نفس کافر کن که رستی



پیشنهاد شبستری برای رهروان آن است که از عیسی بیاموزند و خانه و خانواده را ترک کنند. اشاره‌اش به حنفاء نشان می‌دهد که این سنت خاص مخالفت با خانواده از کجا سرچشمه گرفته است. چون حنفاء مکه که پیامبر اسلام هم در نوجوانی سخت زیر تاثیرشان بود، زیر تاثیر مسیحیت قرار داشتند و به نوعی فرقه‌ای بی‌کلیسا از مسیحیان عرب محسوب می‌شدند. خدیجه همسر پیامبر اسلام از پیروان این طریقت بود و برادرش که از نخستین تایید کنندگان نبوت حضرت محمد هم هست، رهبر حنفاء مکه محسوب می‌شد. این مردمان با ازدواج آزادانه و رهای رایج در آن دوران مخالفت‌هایی داشته‌اند و حتا درباره‌ی خدیجه هم چنین نشانه‌هایی را می‌توان تشخیص داد. این که شبستری حنفاء را با مسیحیان یکی گرفته و خاستگاه موضع‌گیری‌اش درباره‌ی خانواده را به ایشان بازگردانده، بسیار مهم است. چون به آگاهی تاریخی این سنت‌های صوفیانه و مداوم آرای اخلاقی و حقوقی در دورانی بسیار طولانی دلالت می‌کند.

بست و زنار و ترسایی و ناقوس	اشارت شد همه با ترک ناموس
اگر خواهی که گردی بنده‌ی خدا	مهیا شو برای صدق و اخلاص
برو خود را ز راه خویش برگی	به هر لحظه درآ ایمان ز سر گیر

با این شرح، باز به سر بحث زنار و دیر و ترسایی باز می‌گردد و می‌گوید علایم دین مسیحیت همگی رمزگانی هستند که همان حقیقت بنیادین عرفان را نشان می‌دهند. گرویدن به این مسیر عرفانی به نوعی تجدید عهد با خداوند است و تازه کردن دین، و از این رو می‌گوید که «ایمان ز سر گیر».

به باطن نفس ما چون هست کافر	مشو راضی به دین اسلام ظاهر
ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان	مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسا ایمان بود کز کفر زاید	نه کفر است آن کز او ایمان فزاید
ریا و سمعه و ناموس بگذار	بیفکن خرقه و بر بند زنار
چو پیر ما شو اندر کفر فردی	اگر مردی بده دل را به مردی
به ترسازاده ده دل را به یک بار	مجرد شو ز هر اقرار و انکار

این شش بیت پایانی بخش ۶۲ جسورانه است و چنان‌که پیشتر هم گفته بود، کفر را مقدمه‌ی ظهور ایمانی نو می‌داند. می‌گوید اسلام ظاهری دینی دروغین است و باید ترک شود و مسلمان شدن به معنای تجدید کردن مداوم ایمان در هر لحظه است. این دین پویای ریشه دوانده در حال، در ضمن به صورتی از کفر می‌ماند، چون از شرع و مناسک و قواعد رسمی مذهبی تخطی می‌کند. اما شبستری شجاعانه همین را توصیه می‌کند و می‌گوید «چو پیر ما شو اندر کفر فردی / اگر مردی بده دل را به مردی».

این جسارت به سرعت در بخش شصت و سوم به دایره‌ی مفهوم بت نیز تعمیم می‌یابد. به یاد داریم که شبستری بحث خود درباره‌ی رمزگان غیراسلامی عرفان را با بت آغاز کرده بود. او در پایان سخن خویش بار دیگر به همان بحث بازمی‌گردد:

بت ترسا به چه نوری است باهر؟	که از روی بتان دارد مظاهر
کند او جمله دلها را وشاقی	گهی گردد مغنی گاه ساقی
زهی مطرب که از یک نغمه‌ی خوش	زند در خرمن صد زاهد آتش
زهی ساقی که او از یک پیاله	کند بی‌خود دو صد هفتاد ساله
رود در خانقاه مسست شبانه	کند افسون صوفی را فسانه
وگر در مسجد آید در سحرگاه	بنگ‌ذارد در او یک مرد آگاه
رود در مدرسه چون مسست مستور	فقیه از وی شود بیچاره مخمور
ز عشقش زاهدان بیچاره گشته	ز خان و مان خود آواره گشته
یکی مؤمن دگر را کافر او کرد	همه عالم پر از شور و شر او کرد
خرابات از لبش معمور گشته	مساجد از رخس پر نور گشته

ده بیت آغازین بخش ۶۳ سرودی است در ستایش شور و سرمستی و بیانیه‌ایست که غلبه‌ی دل بر سر و شهود عارفانه بر حسابگری متشرعان را شرح می‌دهد. شبستری برای صورتبندی این شور صوفیانه از نمادها و مفاهیمی استفاده می‌کند که بدنه‌شان زرتشتی و برخی‌شان مسیحی هستند. اشاره‌اش به تندیس مسیح در کلیساها و بت نامیدن‌اش به دین ترسایان ارجاع می‌دهد. اما بدنه‌ی سخنش به بزم بغ باستانی ایرانی مربوط می‌شود که در آن می‌انگوری و ساقی و خنیاگر شکلی تغییر یافته از هشیاری را پدید می‌آوردند. او در بیت پایانی مسجد و خرابات را با هم مترادف می‌گیرد و هردو را از برکت این بزم بغ سرشار می‌داند. اما اشاره‌های پیشین‌اش نموده‌های مذهب رسمی را آماج می‌کند. عابدان مقیم مسجد و صوفیان مقیم خانقاه و زاهدان خلوت‌گزین نشسته در خانمان‌های خویش را یکایک مورد حمله قرار می‌دهد و می‌گوید این سرمستی عرفانی از دریافت همه‌ی ایشان فراتر است و اگر ایشان آن را دریابند، رسم پیشین خود را از دست فرو خواهند نهاد.

همه کار من از وی شد میسر	بدو دیدم خلاص از نفس کافر
دل من از دانش خود صد حجب داشت	ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت
درآمد از دم آن مه سحرگاه	مرا از خواب غفلت کرد آگاه
ز رویش خلوت جان گشت روشن	بدو دیدم که تا خود چیستم من
چو کردم در رخ خوبش نگاهی	برآمد از میان جانم آهی

به سر شد عمرت اندر نام و ناموس  
 تو را ای نارسیده از که واداشت  
 همی‌ارزد هزاران ساله طاعت  
 مرا با من نمود آن دم سراپای  
 ز فوت عمر و ایام بطالت  
 بریدم من ز جان خویش امید  
 که از آب وی آتش در من افتاد  
 نقوش تخته‌ی هستی فرو شوی  
 در افتادم ز مستی بر سر خاک  
 نه هشیارم نه مخمورم نه مستم  
 گهی چون زلف او باشم مشوش  
 گهی از روی او در گلشنم من

مرا گفتا که ای شیاد سالوس  
 بین تا علم و زهد و کبر و پنداشت  
 نظر کردن به رویم نیم ساعت  
 علی‌الجمله رخ آن عالم آرای  
 سیه شد روی جانم از خجالت  
 چو دید آن ماه کز روی چو خورشید  
 یکی پیمانہ پر کرد و به من داد  
 کنون گفت از می بی‌رنگ و بی‌بوی  
 چو آشامیدم آن پیمانہ را پاک  
 کنون نه نیستم در خود نه هستم  
 گهی چون چشم او دارم سری خوش  
 گهی از خوی خود در گلخنم من

هفده بیت پایانی این بخش که ختم‌گفتمان عرفانی شیخ محمود هم هست، به شرحی زندگینامه‌ای اختصاص یافته است. می‌گوید که در مقام دانشمندی نامدار و هوشمند، مردی مغرور و خودستا بوده و از شأن و مقام ظاهری خوشدل می‌شده است. تا آن که با کسی برخورد کرده و او وی را به مسیر عرفان راهنمایی کرده است. تاکید شبستری بر خودشناسی چشمگیر است و برجسته: «بدو دیدم که تا خود چیستم من». می‌گوید که چون بر انگاره‌ی راستین خود آگاه شده (مرا با من نمود آن دم سراپای) به جعلی و دروغین بودن‌اش پی برده و توانسته آن را طرد کند. این طرد کردن با ترتیبی مهرپرستانه با نوشیدن جامی آتشین ممکن شده، که هوشیاری او را جا به جا کرده و او را به وضعیتی پویا برکشیده است، چندان که «کنون نه نیستم در خود نه هستم».

شیخ محمود شبستری پس از این خاتمه‌ی بیانگر و روایت خودزندگینامه‌ای، در بخش ۶۴ که آخرین فصل از کتاب است، طی ۹ بیت پایان‌بندی منظومه‌ی خود را گنجانده است:

نهادم نام او را گلشن راز  
 که تا اکنون کسی دیگر نگفته است  
 عیون نرگس او جمله بیناست  
 که تا برخیزد از پیش تو این شک  
 مصفا کرده در علم دقایق

از آن گلشن گرفتم شمه‌ای باز  
 در او راز دل گلها شکفته است  
 زبان سوسن او جمله گویاست  
 تأمل کن به چشم دل یکایک  
 بین منقول و معقول و حقایق

که گلها گردد اندر چشم تو خار  
شناسایی حق در حق شناسی است  
عزیزی گویدم رحمت بر او باد  
الهی عاقبت محمود گردان

به چشم منکری منگر در او خوار  
نشان ناشناسی ناسپاسی است  
غرض زین جمله آن کز ما کند یاد  
به نام خویش کردم ختم و پایان

## پی‌نوشت: ارزیابی انتقادی عرفان ایرانی

پرسش مرکزی آن است که تاثیر عرفان بر تمدن ایرانی چه بوده است. این را در دستگاه نظری مان می‌توان با ارزیابی چهار شاخص سلسله‌مراتب فراز نشان داد. یعنی در این جا باید ببینیم میزان قدرت و لذت و معنا و بقایی که از منظومه‌ی عرفان برخاسته چه بوده و بر رنج و ناتوانی و پوچی و بیماری‌های مرتبط با آن چه توازنی برقرار می‌کند؟

چهار حوزه‌ی شناسایی هم‌اموری جهانی و همیشگی هستند و هم در رقابتی دایمی و کشمکش‌ی تکاملی برای تسخیر حوزه‌های مشترک میان خود گرفتارند. از آنجا که بحث ما در اینجا عرفان است، تنها به الگوهای تسخیر عرفان و تسخیرگری عرفان اشاره می‌کنم:

تسخیر علم توسط عرفان: بدان معناست که گفتمان عارفانه دعوی شناخت قوانین طبیعی را داشته باشد و با بهره‌جویی از زبان و نهادهای علم‌مدار منش‌های خود را تکثیر کند. این‌گرایش در دوران مدرن بسیار پررنگ است و جریان «عرفان حلقه» در ایران نمونه‌ی برجسته‌اش محسوب می‌شود. این جریان که گفتمانی عرفانی را تبلیغ می‌کند، مدعی برخورداری از پشتوانه‌ای در علم فیزیک یا زیست‌شناسی است و کارکردهایی در حوزه‌ی پزشکی را طلب می‌کند. نمونه‌ی دیگر این رده عرفان مدرن تولتکی است که کارلوس کاستاندا بنیاد کرده و گفتمان عرفانی خویش را با عناصر مردم‌شناسانه و فلسفی درآمیخته است.

تسخیر عرفان توسط علم: این حالت به وضعیتی مربوط می‌شود که چارچوبی علمی خود را به رمزگان عرفانی بیاراید یا به نتایج و برداشتهایی عرفانی جهش کند. این‌گرایش به ویژه در میان فیزیکدانان و زیست‌شناسان رایج است. آثار فریتیوف کاپرا یا تیموتی لیری نمونه‌هایی از آن است.

تسخیر فلسفه توسط عرفان: بدان معناست که گفتمان عارفانه بکوشد دعوی‌های جهان‌شناسانه‌ی خود را با زبانی دقیق و فلسفی صورتبندی کند و دستگاه‌های فلسفی را با بینش شهودی خویش موازی بشمارد. صورتبندی‌های دقیق و فلسفی‌ای که از متون عرفانی مهم در ایران انجام شده و رسم نوشتن «شرح اصطلاحات عرفانی» به این روند مربوط می‌شود.

تسخیر عرفان توسط فلسفه: یعنی گفتمان فلسفی از اساطیر، رمزگان و بیان شاعرانه‌ی عرفانی برای ابراز معانی خویش سود جوید و یا در شیوه‌ی دستیابی به نتایج از جهش‌های اشراقی آن پیروی کند. آثار امانوئل سوئدنبِگ و هایدگر دوره‌ی دوم نمونه‌ای از این ماجرا هستند. ابن سینا و سهروردی نامدارترین فیلسوفانی هستند که عرفان را تسخیر کرده‌اند.

تسخیر دین توسط عرفان: بدان معناست که گفتمان عارفانه و نظم سالکان عرفان قواعد و انضباطهای حاکم بر عرصه‌ی دین را وامگیری کند. تثبیت نظام مریدی و مرادی، شکل‌گیری خانقاه‌ها یا مزارهای عرفا که کارکردی همچون معبد و پرستشگاه دارند، و همچنین بهره‌جویی از گفتمان اجبارآمیز و قطعی دینی در بافت عرفانی نموده‌های این شکل از تسخیر هستند. در ایران کردار دینی ژنده‌پیل یا خروج صوفیان خانقاه اردبیل از غلاف عرفانی‌شان و تاسیس دولت مذهبی و ملی صفوی نمودهایی از این پدیدار محسوب می‌شوند.

تسخیر عرفان توسط دین: به خاطر محبوبیت عرفان ایرانی در همه‌ی مذاهب اسلامی به شدت رواج داشته است. این بدان معناست که گفتمان دینی بدون از دست نهادن هسته‌ی معنایی و جوهره‌ی خویش از نمودها و علایم و رمزگان رازآمیز عارفانه برای صورتبندی و جذاب ساختن پیام خویش بهره جوید. اقبال دینمردان ایرانی به شاعری و غلبه‌ی گفتمان عارفانه بر زبان دینی فقیهان شیعه نمونه‌ای از این روند است.

کامیابی عرفان و قدرت نفوذ چشمگیرش در دل مردمان از آنجا بر می‌خاسته که این دستگاه فکری سویی عاطفی و احساساتی انسان را نیز به رسمیت می‌شمرد و آن را می‌ستوده و در پردازش خویش از مفهوم انسان آرمانی واردش می‌ساخته است. این درست نقطه‌ی مقابل نگرش سرکوبگر افلاطونی-رواقی‌ایست که در اروپا در دل مسیحیت تثبیت می‌شود و سیر اندیشه‌ی غربی را تعیین می‌کند. صورتبندی مدرن انسان در مقام موجودی عقلانی که بروز عواطف و هیجان‌ها در او نوعی گناه، بیماری یا جرم به شمار می‌آید، پیامدی از همین پیشینه‌ی افلاطونی-رواقی است که خود در جامعه‌ی برده‌دار و سرکوبگر یونان و روم باستان ریشه داشته است.

رونق عرفان و کارآیی چشمگیرش در جذب مردمان و ساماندهی جماعت‌های مریدان عاملی بوده که باعث شده نظام‌های فکری دیگر پوشش و جامه‌ی عرفان را برای خود برگزینند و با بهره‌گیری از واژگان و تعابیر و حتا ساخت‌های موضعی عرفان محتوای سیاسی یا مذهبی بی‌ربطی را همچون تناسخی در کالبد تهی شده‌ی عرفان جلوه‌گر سازند. نتیجه‌ی این هجوم نظام‌های معنایی به دایره‌ی عرفان و تسخیر آن، منش‌هایی از آب در آمده که به زامبی‌هایی متحرک، مهاجم، و سلطه‌گر شباهت دارند که در نهایت در بدنه‌ای انسانی لانه کرده‌اند.

با این همه چنین می‌نماید که عرفان در تمدن ایرانی به این دلایل قلم را افزوده باشد:

نخست: مقاومت در برابر نیروهای مهاجم بیرونی، زنده نگه داشتن روحیه‌ی مبارزه‌جویی در عین آرامش و شکیبایی در شرایط نامساعد، و گاه تاسیس دولتهایی مبارزه‌جو و ملی مانند سربداران و صفویه

دوم: پدید آوردن من‌هایی نیرومند و بزرگ که زندگینامه‌هایشان سرمشق دیگران قرار می‌گرفته و در مهربانی و کردار اخلاقی معیارهایی عینی و درست به جامعه معرفی می‌کرده‌اند. سوم: تولید متن‌ها و آثار ادبی و علمی چشمگیر که در سه شاخه‌ی فلسفه‌ی روانشناسی، اسطوره و اخلاق سرچشمه‌ی زایش معناهای فراوان بوده است.

چهارم: تولید سلیقه‌ی زیبایی‌شناسانه‌ی تراشیده و ظریفی که به تولید آثار هنری چشمگیری دامن زده است. شعر و موسیقی مبنای این شاخه‌ی هنر عرفانی محسوب می‌شوند، هرچند شاخه‌های دیگری هم در نگارگری و رقص و خطاطی برایش می‌توان سراغ گرفت.

پنجم: ایجاد ساخت روانشناسانه‌ی نیرومند و استواری که با امید و خویشتنداری و انضباط درونی استوار همراه بوده، بی آن که به اجباری خشک و منجمد بینجامد.

ششم: درگسستن سلسله مراتب قدرت اجتماعی، دامن زدن به شکلی از برابری و دادگری که از احترام گذاشتن به انسان و مینا گرفتن مهر ناشی می‌شده است.

هفتم: رواداری دینی چشمگیر که از نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه‌ی عرفانی و غلبه‌ی مهر بر حقیقت قطعی برخاسته است.

برخی از نقدهایی که بر عرفان وارد می‌دانند پذیرفتنی است و به راستی به اختلالی و پسرقتی در قلمروی تولید قلبم مربوط می‌شود. اما این نقدها بیشتر به شکل مسخ شده‌ی عرفان و الگویی از تسخیر آن مربوط می‌شود و نه خود عرفان. یعنی از آن هسته‌ی مرکزی نظری و نظام‌های انضباطی و نهادهای اصلی برخاسته از آن ناشی نمی‌شوند. مهمترین این نقدها به این قرارند:

نخست: نادیده انگاشتن متن، که از برداشتی جبرگرایانه ناشی می‌شود و دست کشیدن از نفس و انکار میل و فراموش خویشتن را به دنبال دارد. این دیدگاه در اصل نگرش عرفانی وجود ندارد و از ورود الاهیات اشعری و جبرانگاری وابسته به اقتدار خداوندی همه‌چیزدان و همه‌توان ناشی می‌شود. این برداشت که در ذات خود شرعی و ضدعرفانی است تنها از راه تسخیر نمادهای عرفانی پس از چیرگی مغول بر ایران همچون شاخه‌ای از عرفان نمود یافته است.

دوم: برکشیدن من و استعلای اغراق‌آمیز ویژگی‌های آن و غلو در جنبه‌ی مقدس سرشت آدمی، که به پیدایش زندگینامه‌های تخیلی و تذکره‌های پرافسانه دامن زده و تاریخ تحول عرفان را به منظومه‌ای از زندگینامه‌های تخیلی و ناممکن فرو کاسته است. این برداشت از

در آمیختن محتوای عرفانی با روایت‌های عامیانه ناشی شده و در واقع حاشیه‌ای از خودِ عرفان است که شاخه دوانده و به درون فرهنگ عوام و روایت‌های اساطیری نقل مکان کرده است. سوم: انکار دانش، خوار شمردن عقلانیت تحلیلی و تاکید بر رهایی از بند چارچوب‌های عقلانی و استدلال‌های دانش‌مدارانه، که در ادبیات صوفیه فراوان دیده می‌شود. این روند با برنشانیدن خیال‌پردازی و افسانه‌سازی و توهم به جای واقعیت ملموس و تجربی گره خورده است. اما این نیز به شکلی مستدل از هسته‌ی مرکزی بینش عرفانی مشتق نمی‌شود. در واقع چنین می‌نماید که این برداشت نیز بخشی از علم‌ستیزی متشرعانه‌ای باشد که دانش و عقلانیت را رقیبی برای خود تلقی می‌کند و بعد از تسخیر نمادهای عرفانی همچنان مبارزه با این رقیب را ادامه داده است.

چهارم: ترک اختیار، نادیده انگاشتن خواست‌های بزرگ و میل‌های کلان، سستی و رکود و تنبلی و بی‌حاصلی که از نگرش قضا و قدری و اعتقاد به تسلیم و رضا ناشی شده است. این دیدگاه نیز بیش از آن که با عرفان ایرانی پیوند داشته باشد، از جبرگرایی‌ای بر می‌خیزد که رقیب و هم‌اورد نگرش عرفانی است.

پنجم: انکار نفس، ستیز با شادکامی و لذت، ستایش غم و رنج و اندوه و ترسیم حد و مرز عشق الهی در درون باتلاقی تیره و مه گرفته از عذاب و تشویش که از هبوط و فراق ناشی می‌شود. این نگرش نسخه‌ای مسیحی-بودایی از عرفان است که رنج را مانند بوداییان به لحاظ هستی‌شناختی برتر و اصیل‌تر می‌شمارد و یا مانند مسیحیان آن را همچون فضیلتی اخلاقی می‌ستاید. این عنصر نیز از زیربنای شادخوادانه و لذت‌ستای عرفان ایرانی بر نمی‌آید.

ششم: باور افراطی به نسبیت اخلاق که به تمایز اخلاق مراد و مرید و ناهمسانی معیارهای تفکیک نیک از بد در سالک نوپا و عارف به مقصد رسیده منتهی می‌شود. نمونه‌ی افراطی آن را در داستان خضر و موسی می‌بینیم که با ستایش جنایت‌های خضر با دستاویز اشاره به حکمت پشتمیان آن همراه است. این برداشت تا حدودی از نسبی‌گرایی اخلاقی عرفان بر می‌خیزد، اما در این شکل افراطی‌اش بیشتر به رونوشتی سیاسی و توجیه‌گرانه شباهت دارد تا مشتقی مستدل از هسته‌ی مرکزی اخلاق عرفانی.



## کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، آینه‌های فیلسوف، به کوشش عبدالله نصری، انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، فصل المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال، ترجمه‌ی سید جعفر سجادی، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگها، ۱۳۵۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، تنبیهاات و اشارات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین، پنج رساله، به کوشش احسان یارشاطر، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ترجمه‌ی محمدعلی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، ۱۳۸۶.
- اختر چیمه، محمد، شمه‌ای از آثار امیر حسینی هروی، معارف، شماره‌ی ۴۰، فروردین- تیر ۱۳۷۶.
- اسمعیلی، اصغر، تاثیر اسرارنامه‌ی عطار بر گلشن راز شبستری بر اساس نظریه‌ی بینامتنیت، مطالعات عرفانی، شماره‌ی ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفين، به تصحیح تحسین یازجی، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- الهی قمشه‌ای، حسین، باغ بی‌خزان، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶.
- آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، ویراسته‌ی هانری کربن و عثمان یحیی، کتابخانه‌ی ایرانی، تهران-پاریس، ۱۹۶۹.
- اوزگندی، ابومنصور عثمان بن محمد، مرتع الصالحین و زادالسالكین، در: این برگ‌های پیر، به کوشش نجیب مایل هروی، نشر نی، ۱۳۸۳.
- ایزوتسو، توشیکیهو، آفرینش، وجود، زمان، ترجمه‌ی مهدی سررشته‌داری، انتشارات مهراندیش، ۱۳۸۳.

- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
- پشتدار، علی محمد و عباس پور خرمالو، محمدرضا، واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره‌ی ۱۹، تابستان ۱۳۸۹.
- ترکه، صاین‌الدین، شرح گلشن راز، انتشارات آفرینش، ۱۳۷۵.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال: ابن عربی و مسئله‌ی اختلاف ادیان، ترجمه‌ی قاسم کاکائی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.
- حسینی هروی، رکن‌الدین امیر، مثنوی‌های عرفانی امیرحسینی هروی (کنزالرموز، زادالمسافرین و...)، تصحیح سید محمد ترابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- داعی شیرازی، شاه محمود، نسایم گلشن، انتشارات الهام، ۱۳۷۷.
- دزفولیان، کاظم، گلشن راز شیخ محمود شبستری، نشر طلایه، ۱۳۸۲.
- دمشقی، مسیح عیسی بن حکم، رساله‌ی یاقوته هارونیه، مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ پزشکی طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۸.
- رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد، به تصحیح محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- رحیمیان، سعید، مقایسه‌ی عقاید شبستری و حسینی هروی در گلشن راز و کنزالرموز، زبان و ادب پارسی، شماره‌ی ۲۰۴، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، نقش بر آب، انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مصنفات فارسی، به کوشش سید حسین نصر، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- شبستری، محمود، گلشن راز، تصحیح صمد موحد، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
- شبستری، محمود، مجموعه‌ی آثار، به تصحیح صمد موحد، انتشارات طهوری، ۱۳۶۵.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، اسرارنامه، انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، زبده الحقایق، به کوشش عفیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، نامه‌های عین‌القضات، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۶۲.
- فخر رازی، امام محمد بن عمر، المحصل، مکتب دارالتراث، قاهره، ۱۴۱۱ق.
- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، زاد المسافرین، به کوشش محمد بذل‌الرحمن، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۱.

- قشیری، عبدالکریم بن هوزان، رساله‌ی قشیریه، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- قمی، شیخ عباس، سفینه‌البحار، مؤسسه‌ی انتشاراتی کتاب عقیق، ۱۳۹۳.
- کاوندی، سحر و جاهد، محسن، شرح بی‌تی از گلشن راز، از جلال‌الدین محقق دوانی، آیین‌های میراث، شماره‌ی ۳۹، زمستان ۱۳۸۶.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، مجموعه‌ی رسائل فلسفی کندی، تحقیق و تصحیح محمد عبدالهادی ابوریده، ترجمه‌ی سید محمود یوسف ثانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، کتابفروشی محمودی، ۱۳۶۶.
- لطیفی، عبدالحسین، معرفی و نقد شروع برجسته‌ی گلشن راز شبستری، عرفان اسلامی، شماره‌ی ۶۱، پاییز ۱۳۹۸.
- مایل هروی، غلامرضا، شرح حال و آثار امیر حسینی غوری هروی، بنیاد پژوهشی هرات‌شناسی اسیر، ۱۳۸۸.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه‌ی الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۷.
- مرادی، ابوالفضل و سیف، عبدالرضا، بررسی تحلیلی و سبک‌شناسی تشبیه در گلشن راز شیخ محمود شبستری، سبک‌شناسی نظم و نثر پارسی (بهار ادب)، سال هشتم، شماره‌ی سوم (پیاپی ۲۹)، پاییز ۱۳۹۴.
- مسعودی بغدادی، علی بن حسین، التنبیه و الاشراف، به کوشش دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴.
- مقدسی، ابونصر مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹.
- موحد، صمد، شیخ محمود شبستری، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، انتشارات سروش، ۱۳۸۴.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۶.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌ی آفرینش بابلی، نشر علم، ۱۳۹۳.
- وکیلی، شروین، بازبینی مفهوم قربانی در رساله‌ی یزیدیک ارمنی، درسگفتار اسطوره‌شناسی، مؤسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، ۱۳۹۵.
- وکیلی، شروین، زند گاهان، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴.
- وکیلی، شروین، مهرنَسک، مؤسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، ۱۴۰۰.