

فصل‌نامه‌ی علمی زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

س ۱۵، ش ۲ (پیاپی ۳۸)، تابستان ۱۴۰۳

صص: ۱۱۹-۱۵۲

شاپا: ۲۲۵۱-۸۴۸۷

تجلی قرآن و حدیث در حق‌الیقین شیخ محمود شبستری

حمید عدالت‌فر

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

دکتر سید محسن ساجدی‌راد (نویسنده‌ی مسئول)

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

دکتر محمدعلی آتش‌سودا

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

چکیده

استفاده از آیات و احادیث، در ادبیات از دیرباز معمول بوده است. اما اهل طریقت، برخلاف شاعران و بسیاری از نثرنویسان که در صدد مضمون‌آفرینی با آیات و احادیث بوده‌اند، به دلیل معنا‌گرایی، به سراغ آن دسته از آیات و احادیث می‌روند که برای اثبات یا مؤکد کردن اندیشه‌ی دو سطحی خود، به آن‌ها نیاز دارند. زیرا باور دارند؛ که عرفان اسلامی از بطن اندیشه‌های دینی بیرون آمده و بهترین ابزار برای اثبات یا مؤکد کردن افکار و اندیشه‌هایشان، کتاب و سنت است. شبستری با تسلط شگرفی که بر قرآن و حدیث دارد، در هر یک از سه اثر اصلی خود، گلشن راز، سعادت‌نامه و حق‌الیقین، متناسب با معنا و محتوا و شکل آن‌ها، به آیات و احادیث مراجعه کرده و آگاهی عرفانی، دینی، کلامی خود را، بر بستر تاریخ عصر خویش، به نمایش گذاشته است. اطلاعات این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای فراهم آمده و به یاری روش کیفی تحلیل و توصیف شده است. نتایج این پژوهش نحوه‌ی استفاده‌ی شبستری از آیات و احادیث را در هر دو قلمرو صورت و معنا نشان داده است، به شکلی که او یکی از بهترین کاربران کتاب و سنت برای اثبات اندیشه‌های خویش بوده است.

واژگان کلیدی: شبستری، عرفان، دین، کلام، قرآن، حدیث

Email: h.edalatfar@gmail.com

sajedirad2010@yahoo.com

atahsowda@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۵/۱۹

۱- مقدمه

قرآن و حدیث، که در جهان اسلام با دو نام کلی‌تر کتاب و سنت، شهرت دارند، دو ستون استوار بنای دین اسلام اند. به‌همین دلیل هر مسلمان، در تمام شئون زندگی خود به این دو توسل می‌جوید و در همه جا اثر عمیق آن‌ها بر اندیشه و عواطف مسلمانان مشاهده می‌گردد. اما قطعاً، صاحبان اندیشه، در قلمرو فعالیت‌های خود در علوم و هنرهای مختلف اسلامی و از آن جمله در گستره‌ی وسیع عرفان و تصوف، به کتاب و سنت بیشتر نیاز داشته و به‌همین دلیل از آن بهره‌ی بیشتری برده‌اند.

در این میان عارفان، به‌دلایل مختلف و چه‌بسا به‌دلیل تعارض‌هایشان با اهل شریعت، از آیات و احادیث برای نشان‌دادن اعتقادات دینی و پیوند اندیشه‌های عرفانی خود با کتاب و سنت، از قرآن و حدیث به‌گونه‌ای متفاوت برای مستدل کردن تحریرات و تقریرات خود، استفاده کرده‌اند.

در کنار این برداشت‌های تأویلی، آنان به‌دلیل تجربه‌های مبتنی بر کشف و شهود که با الهام و وحی از یک سرچشمه؛ یعنی ضمیر ناخودآگاه جمعی، جاری می‌شوند، به قرآن و حدیث نیاز دارند و آن را برای بیان دریافته‌های خود ایزاری مناسب می‌یابند و بدان متوسل می‌شوند.

این طرز استفاده از قرآن و حدیث از زمانی که تصوف ضرورتاً برای نمایش جنبه‌های جمال‌شناسانه‌ی شریعت به وجود آمد، آغاز گشت و تا قرن هفتم، راه تعالی پیمود و در آثار مولوی و ابن‌عربی به اوج رسید و از آن‌پس راهی جز تقلید و تکرار برای صوفیان بعدی باقی نماند. با توجه به همین سیر بالا رونده‌ی تصوف و به کمال رسیدن زبان عرفانی که از تفسیرهای قرآن و حدیث به وجود می‌آید، دیگر جایی برای به عرصه رسیدن شاعر عارفی در خور تأمل باقی نماند و هر آن‌چه از این‌پس گفته شد، به تبعیت از آثار پیشین بود. بنابراین باید در قرن هشتم، حافظ و شبستری را که آثاری ماندگار از خود به‌جای گذاشتند، در تاریخ تصوف ایران استثنا به‌شمار آورد.

موضوع مقاله حاضر بررسی چگونگی تجلی قرآن و حدیث در حق‌الیقین شیخ محمد شبستری است و نگارنده می‌خواهد بداند شبستری تا چه اندازه با قرآن و حدیث آشنا بود و از این دو چگونه و برای چه منظورهایی استفاده کرده است.

در رساله‌ی کوچک و کم‌حجم حق‌الیقین هم که در میان آثار منشور صوفیانه، شهرت چندانی نیافته، مسائل عرفانی، با آیات و احادیث چنان درهم‌تنیده است که با جدا کردن آن‌ها، این رساله انسجام خود را از دست می‌دهد.

در حق‌الیقین، طرز استفاده از آیات قرآن، نشان می‌دهد که شبستری در هنگام نوشتن

این اثر دست کم به لحاظ شکل شدیداً زیر نفوذ ابن عربی بوده و می خواسته با استفاده از نام و داستان پیامبران، که در قرآن آمده، به همان راهی برود که ابن عربی در فصوص الحکم رفته است.

تلاش نگارنده بر این بوده است مواضع بهره گیری و دلیل استفاده ی او را از کتاب و سنت را بشناسد و آن ها را در دو دسته ی کلی صورت و معنی دسته بندی نماید.

شبستری در حوزه ی صورت، نه تنها آیات و احادیث را در همان قالب های شناخته شده ای که در علم بدیع معرفی شده اند، عرضه داشته؛ بلکه با بهره گیری از «ذوق» خود به تفسیر و تأویل آن ها نیز دست زده است.

به هر حال او در استفاده از قرآن و حدیث، در راهی گام برداشته که پیش از او به وسیله ی سنایی، عطار و مولوی هموار گشته است. راهی بس دور و دراز که نگارنده به قدر وسع خود بدان نگریسته و به قدر توان از راهنمایی و ارشادات استادان محترم راهنما و مشاور بهره مند گشته است.

۱-۱- بیان مسئله

مسئله ی اصلی این پژوهش بررسی چگونگی بازتاب قرآن و حدیث در آثار شبستری است. شبستری هم شاعر و هم نویسنده است و آثار او تماماً عرفانی و کلامی است و در میان آن ها، گلشن راز شاهکار و از اسباب عمده ی شهرت او به شمار می آید.

قرآن و حدیث دو رکن راستین بنای اسلام است. با توجه به گزینه ی «فضیلت علم به فضیلت معلوم است»، از آن جایی که خداوند افضل معلومات است، کلام او هم باید برترین کلام باشد. از این روی اهل کتاب و به ویژه مسلمانان در پذیرش این فضیلت، هرگز تردیدی به خود راه نداده اند. زیرا این کلام، اگرچه از دهان محمد (ص) شنیده شده، در حقیقت «کلام الله» و وحی است که به واسطه فرشته ی وحی به پیامبر ابلاغ گشته است.

اما سخن پیامبر؛ یعنی حدیث، پس از کلام خدا برترین کلام خواهد بود. این کلام انسانی، پس از کلام خدا، برای مسلمانان مفیدترین و بلیغ ترین کلام به شمار می آید و به همین دلیل است که عالمان دین بر این مساله که اسلام بر دو پایه ی قرآن و حدیث بنیاد نهاده شده، اتفاق نظر دارند.

با توجه به این امر و ضرورت تمسک مسلمانان به کتاب و سنت، برای تحقق حیات دینی خود، این دو، معیاری بنیادین برای زندگی مسلمانان به شمار می آیند و حضور و نفوذ آن دو در تمام ساحت زندگی آنان احساس می شود.

نظر به این که همواره زبان، به عنوان پدیده ای اجتماعی، در زندگی شکل می گیرد، تردیدی باقی نمی ماند که قرآن و حدیث دو عنصر اساسی ساختار ذهن و زبان هر مسلمانی

است و به این اعتبار تمام اندیشه‌ها و عواطف آنان متأثر از قرآن و حدیث خواهد بود. حضور گسترده‌ی کلام خدا در زندگی مسلمانان، آنان را به ایجاد دانش‌هایی که سبب آشنایی عمیق‌تر مردم با کلام خدا و رسول می‌گردد، برانگیخت و بدین ترتیب دانش‌هایی نظیر قرائت، تجوید، تفسیر، تأویل، لغت، بلاغت و نظایر این‌ها پدید آمد و هر روز رشد و تکامل بیشتری یافت.

اما این دانش‌ها که اساساً برای خوانش درست کلام خدا و فهم عمیق‌تر آن پدید آمده بود، چنان گسترش یافت که گذشته از قرآن، به شناخت «زبان» به طور کلی هم، یاری رساند. در این میان علم بلاغت که در آغاز برای شناخت مراتب بلاغت کلام خدا و فهمیدن راز اعجاز قرآن پدید آمده بود و علمای بلاغت غفلت از آن را سبب گمراهی مسلمانان در فهم کلام خدا می‌دانستند، به دانشی برای درک فصاحت و بلاغت سخن انسان، به‌ویژه شعر او، تبدیل و سبب تکوین آن گشت. به سخن دیگر علم بلاغت نه تنها راه یافتن به زیبایی‌های کلام خدا را ممکن ساخت؛ بلکه سبب شد که انسان مسلمان قرآن و حدیث را الگویی برای سخن بلیغ بداند.

همین زندگی کردن با قرآن و تلاش برای درک رمز و راز سخن خدا و پیامبر، بر اخلاق مردم هم اثر گذاشت و سبب شد که قرآن و حدیث را به‌عنوان معیار اخلاق اجتماعی و زندگی فردی در نظر گیرد و انحراف از آن را خطا بشمارد و از آن پرهیز کند. همین امر به شکل‌گیری جریان‌های فکری مختلف جهان اسلام و از همه مهمتر تصوف، کمک کرد. صوفیان به‌دلیل آمیختن دانش و ذوق، راه درک و معرفت شهودی قرآن و حدیث را که با وحی و ضمیر ناخودآگاه انسان مرتبط است، هموار ساخته‌اند. اینان به‌رغم بسیاری از محققان که سرچشمه‌های عرفان اسلامی را بیرون از اسلام می‌جستند، قرآن و سنت پیامبر را مؤثرترین عامل در شکل‌گیری تصوف اسلامی دانستند و از همان آغاز تمام اندیشه‌های خود را به آیات و احادیث تکیه دادند. بدین ترتیب آیات و احادیث چنان با سخن آنان درآمیخت که امکان سخن گفتن از «زبان عرفانی» فراهم آمد. این آمیختگی تا بدان حد است که اگر قرآن و حدیث را از آثار صوفیان بیرون بکشیم، چیز درخور توجهی از آن باقی نمی‌ماند. اما این بهره‌گیری فقط کمی نیست و آنان به‌دلیل برخورد متفاوت با آیات و احادیث، راه تازه‌ای برای فهم عمیق‌تر قرآن و حدیث، پیش پای مردم نهادند.

بدیهی است که استفاده از قرآن و حدیث در آثار صوفیان سیر رو به رشدی داشته است. به شهادت آثار موجود، قرآن و حدیث در سخن عارفان نخستین، درنهایت سادگی و با خشیت صوفی از نزدیک شدن به کلام خدا همراه بوده‌است.

اما وقتی آنان از طریق قرآن و تفسیر و تأویل «یُحِبُّهُمْ و يُحِبُّون»، عشق صوفیانه را

مطرح ساختند، کلام خدا را کلام دوست تلقی کردند و با تفسیرها و تأویل‌های ذوقی به کشف راز اعجاز قرآن نزدیک شدند. این طرز تلقی از قرآن و حدیث، آرام‌آرام بر مردمان باذوق اثر نهاد و دامنه‌ی عرفان و تصوف را گسترش داد. به‌هرحال در سیر تکوینی استفاده از قرآن سنایی قدم به عرصه وجود نهاد و در پی او عطار و مولوی در ایران و ابن‌عربی، در اندلس پیدا شدند و استفاده از قرآن را به اوج و به قله فتح ناشدنی خود رساندند و از آن پس راهی جز تقلید برای دیگران باقی نماند.

از این‌رو باید پذیرفت که شبستری، وقتی از قرآن و حدیث در آثار خویش استفاده می‌کند به پشتوانه‌ی عظیمی از تجربه‌های عرفانی در این راه دسترسی داشته و ممکن نیست که از آن‌ها متأثر نشده باشد. بنابراین او هم مثل حافظ به درست دریافته بود که باید این ماده‌ی موجود را در صورتی متفاوت عرضه کند تا مورد توجه قرار گیرد.

آگاهی نداریم که شبستری حافظ قرآن بوده‌است یا نه. اما از وسعت حضور قرآن و بعد از آن حدیث در کلام او معلوم می‌شود که ذهن او پر از عطر قرآن و حدیث بوده و در بسیاری از موارد آیه یا حدیث، به‌گونه‌ای ناخودآگاه بر زبانش جاری گشته است. زیرا در سخن او، وقتی همراه آیه و حدیث است، دشواری و تکلف احساس نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت که شبستری یکی از جمله عارفانی است که اندیشه‌های عرفانی خود را با تکیه بر کلام خدا و رسول تبلیغ می‌کند.

بدین ترتیب آشکار می‌گردد که مسئله‌ی این پژوهش هم به‌دلیل وسعت نفوذ آیه و حدیث در سخن شبستری و هم به‌دلیل حل کردن این دو در کلام خود و استفاده‌ی نامحدود از نشانه‌ها و اشاره‌های قرآنی برای القای اندیشه‌اش بسیار گسترده است و کار را بر محقق دشوار می‌سازد و راهی به جز گزینش نمونه‌های ضروری‌تر برای او باقی نمی‌گذارد.

۱-۲- پرسش‌های تحقیق

در رابطه با پیوند آیه و حدیث با «زبان» و ذهن و اندیشه و «عاطفه» عرفانی در حق الیقین شبستری پرسش‌های متعددی به ذهن می‌آید. به‌نظر می‌رسد پرسش‌های زیر مهم‌ترین آن‌ها باشد:

- ۱- زبان شبستری تا چه حد از قرآن و حدیث تأثیر پذیرفته است؟
- ۲- قرآن و حدیث در رساله او فقط با دانش و عقل او مرتبط است، یا بر عاطفه‌ی او هم اثر می‌گذارد؟
- ۳- آیه و حدیث تا چه میزان به القای مؤثر نظریه‌ای عرفانی او کمک می‌کنند؟
- ۴- چگونه می‌توان میان نشانه‌های قرآن و حدیث و جهان‌بینی او رابطه‌ی معناداری یافت؟

۵- شگردهای شبستری برای استفاده از آیه و حدیث با شگرد عارفان پیشین چه تفاوتی وجود دارد؟

۶- چه طور می‌توان میان کارکردهای آیه و حدیث در کلام شبستری با مسئله نظریه بینامتنی رابطه‌ای یافت؟

۷- شبستری در استفاده از آیه و حدیث، از کدام شگرد های شناخته‌شده‌ی بدیعی بیشتر استفاده کرده‌است؟

۱- ۳- فرض‌های پژوهش

هر پژوهشی با گمانه‌های پژوهشگر آغاز می‌گردد. در بررسی صورت و محتوای سخن منظوم و منثور شبستری، در پیوند با کتاب و سنت، به‌نظر می‌رسد که:

۱- زبان شبستری به زبان «عبارت» نزدیک‌تر است و زبان «اشارت» در آن نمود کمتری دارد.

۲- گمانه‌ی دیگر این است که در حق‌الیقین آیه و حدیث بیشتر ابزار بیان عرفان نظری و دانش شبستری و ناگزیر به زبان «عبارت» است. اگرچه نمی‌توان از موارد اندکی که کلام شبستری شاعرانه می‌شود، سخن نگفت.

۳- می‌توان پنداشت که شبستری آیه و حدیث را نه تنها برای بیان اندیشه‌هایش به کار می‌گیرد؛ بلکه می‌خواهد از بلاغت آن‌ها برای تاثیرگذاری بر مخاطب استفاده نماید.

۴- گستردگی حضور آیه و حدیث در کلام شبستری، نشان می‌دهد که کلام خدا و پیامبر او جزئی از زبان و اندیشه و بیانگر جهان‌بینی اوست.

۵- محدودیت ترفندهای بهره‌گیری از آیات و احادیث، سبب شده‌است که شبستری پای در راه پیشینیان خود بگذارد و از همان آرایه‌های تلمیح، حل، تضمین و عقد و نظایر این‌ها استفاده نماید.

۶- بی‌تردید رابطه‌ی کلام شبستری با کتاب و سنت، پای بینامتنیت را به بحث باز می‌کند.

۷- در یک نگاه کلی به‌نظر می‌رسد که شبستری، متناسب با زمینه‌ی بحث‌های عرفانی، از قرآن و حدیث در قالب اقتباس بیش از آرایه‌های دیگر بهره گرفته است.

۱- ۴- اهداف تحقیق

هدف اصلی نگارنده از این پژوهش نشان‌دادن میزان و چگونگی استفاده شبستری از آیه و حدیث برای القای مؤثر اندیشه‌هایش، بوده‌است.

اما در کنار این هدف، کارکرد آیه و حدیث از نظر زبان، ساختار، صورت، معنا، تفسیر و تأویل هم پیگیری می‌شود.

۱- ۵- اهمیت و ضرورت تحقیق

این پژوهش از این جهت که هم به شکل موردی به کارکرد آیه و حدیث توجه می‌کند و هم کارکردهای ساختاری و معنایی آیات و احادیث را در نظر دارد و هم رابطه‌ی آیات و احادیث را با زبان و ذهن و دانش و عاطفه شبستری را از نظر دور نمی‌کند، لازم به نظر می‌رسد.

۱- ۶- پیشینه‌ی تحقیق

از هنگام نزول قرآن تاکنون؛ یعنی حدود ۱۴ قرن پیش به این سو، نه تنها مسلمانان، بلکه دین‌شناسان سراسر جهان، درباره‌ی این کتاب مقدس، از جنبه‌ها و جهات مختلف پژوهش‌های بسیاری کرده‌اند.

پس از قرآن کریم سخنان پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان ارزشمندترین سخن انسانی، از همان آغاز مورد استناد مسلمانان بوده و از جهت صورت و معنا، مورد بررسی قرار گرفته و آثار متعددی در پیوند با آن تولید شده‌است. بخشی از این پژوهش‌ها به تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات و هنر، اختصاص یافته‌است. این پژوهش‌ها، هم در شرح و تفسیر آثار منظوم و منثور ادب فارسی مورد توجه مفسران و شارحان بوده و هم بعدها به‌صورت آثاری مستقل انتشار یافته‌است. ما در این جا به برخی از آن‌ها که غالباً در پژوهش حاضر به آن‌ها مراجعه شد، اشاره می‌کنیم.

۱- مقاله‌ی بررسی تأثیر قرآن و حدیث بر اشعار شاهنامه‌ی فردوسی، از زهرا یزدانی در همایش بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی، در این مقاله یزدانی سرچشمه الهام برخی از اندیشه‌های فردوسی را در آیات و احادیث یافته‌است.

۲- مقاله‌ی بررسی تأثیر کاربرد آیات و احادیث در شاهنامه، زهرا قربانی پور، در دفتر انتشارات و فناوری آموزشی وزارت آموزش و پرورش، مهر ۱۴۰۰، چاپ شده‌است.

۳- مقاله‌ی تجلی قرآن در اشعار حافظ، نویسنده الهه چیت‌سازی، این مقاله در مرکز تخصصی قرآنی به صورت اینترنتی منتشر شده‌است. نویسنده در این مقاله درباره‌ی اثر پذیری واژگانی، اثر پذیری گزاره‌ای، اثر پذیری گزارشی، تفسیر، اثر پذیری بنیادی تلمیحی، اثر پذیری تأویلی و نظایر این‌ها در قرآن مجید، با ذکر شواهدی چند، بحث کرده‌است.

۴- مقاله‌ی تجلی قرآن و حدیث در گلشن راز شیخ محمود شبستری، از فرشاد عربی، این مقاله در فصلنامه علمی عرفان در ادب فارسی منتشر شده‌است. نویسنده در این مقاله فقط شواهد مربوط به اقتباس، تضمین و تلمیح را به اختصار، بررسی کرده‌است.

۵- مقاله‌ی بینامتنیت قرآنی و روایی در گلشن راز شبستری، نویسنده زهرا اخوان طرف، این مقاله در دو فصلنامه علمی دین و دنیای معاصر، چاپ شده‌است. نویسنده با استفاده از

نظریه بینامتنیتی، پیوند گلشن راز و قرآن را با شواهد متعددی بررسی کرده است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- ابزارهای بیان قرآن و حدیث

در آثار عرفانی، به دلیل معنی‌گرایی آنان، شکل استفاده از آیه و حدیث، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این شکل‌ها در کتاب‌های بلاغی فارسی کاربردهایی شاعرانه دارند و از رابطه‌ی آن‌ها با محتوای قرآن و حدیث سخنی به میان نمی‌آید. اما از قرن پنجم به بعد که استفاده از قرآن و حدیث در آثار ادبی و عرفانی رواج روزافزون می‌یابد، در سخن گفتن از آرایه‌هایی نظیر تلمیح و اشاره، به تلمیح‌های قرآن و حدیث هم اشاره می‌گردد. این نکته هم در خور تأمل است که بعدها با توجه به نحوه‌ی حضور قرآن و حدیث در کلام شاعران و نویسندگان دسته‌بندی آن‌ها در کتاب‌های بدیعی با تعریف و توضیح‌های بیشتر متداول می‌گردد. در این جا به این دسته‌بندی‌ها نگاهی گذرا می‌افکنیم.

۲-۱-۱- اقتباس

اقتباس «آن است که در در کلام نظم یا نثر، تضمین شود کلامی از قرآن مجید یا از حدیث، بر وجهی که مُشعر بر آن نباشد که از قرآن یا حدیث است. پس اگر در اثنای کلامی گفته شود: قال الله تعالی کذا یا فی التَّنْزِيلِ کذا یا قال رسول الله کذا، یا فی الحدیث کذا، آن را اقتباس نمی‌گویند.» (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۳۸۳)

او به یک نکته‌ی زیباشناختی دیگر هم در کارکرد اقتباس اشاره کرده می‌گوید: اولاً «ظاهر کلام جمهور آن است که حدیثی که در اقتباس معتبر است، حدیث حضرت رسالت پناهی، صلوات الله علیه و آله، باشد و بس و تضمین احادیث دیگران حل یا عقد باشد و انساب تعمیم است.» (همان: ۳۸۴)

مازندرانی اقتباس را هم بر دو گونه تقسیم کرده است:

«یکی آن که کلام مقتبس، از معنی خود نقل نشده باشد به معنی دیگر و دیگری از

معنی اصلی به معنی دیگر منتقل شده باشد. چون قول ابن رومی در هجو شخصی:

لَئِنْ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِكَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنَعِي
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ

ذی زرع

یعنی: اگر من غلط کردم و مدح تو گفتم، تو غلط نکردی در جایزه ندادن من، چه، عمل به مقتضای طبیعت خود، که بخل است، نمودی و من غلط کردم که حاجت خود را از تو خواستم، چه حاجات خود را به سوی کسی برده‌ام که خیر و نفع در او نیست، و این اقتباس است از کریمه «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ» (طه: ۳۶) و مراد از

وادی غیر ذی زرع در این کریمه، مکّهی معظمه است. « (همان: ۸۵-۳۸۴) او سپس می‌افزاید «و در کلام مقتبس گاه اندک تغییری واقع می‌شود، جهت ضرورت رعایت شعری. « (همان: ۳۸۵)

در هنجار گفتار همین نکته هست و او هم تغییر در آیه و حدیث را منافی با اقتباس نمی‌داند (تقوی، ۱۳۶۳: ۳۲۴)

شمس‌العلمای گرکانی، در تعریف اقتباس چیزی به سخن دیگران نمی‌افزاید اما یک نکته‌ی شرعی و معنی‌گرایانه، را یادآور می‌شود و آن این‌که اگر اقتباس «در مقام حکمت و موعظه و اخلاق باشد، حسن موقع دارد و اگر در تغزلات باشد از راه ادب خارج شده. « (۱۳۷۷: ۷۴)

۲-۱-۲- تضمین

رادویانی تضمین را به‌گونه‌ای خاص تعریف کرده‌است :

«پارسی تضمین بنا کردن بیت بود در سخن که از معنی آن بیت، معنی بیت دیگر پدید آید. چنان‌که عنصری گوید (هزج) :

اگر شمشیر و گرد لشکر تو بخواهد روز جنگ و روز میدان
یکی دریا کند صحرای آمون یکی صحرا کند دریای عمان

معنی بیت اول به بیت آخرین پدید آید» (رادویانی، ۱۳۶۲: ۱۰۳)

این نوع از تضمین، شبیه به آرایه «تفسیر» است که رادویانی خود آن را در زیر «فی التفسیر الظاهر» آورده‌است. (همان: ۸۷) به‌همین دلیل این‌گونه از تضمین در کتاب‌های بدیع که پس از راویانی نوشته‌شده، نیامده است. او می‌افزاید:

«و تضمین بر وجهی دیگر آن است که شاعر را بیتی و یا آیه‌ای، از شعر دیگران خوش آید و آن را به میان قصیده خویش اندر آرد، بر سیل مهمان، نه دزدیده، و رسم این عمل آن بود که شاعر از نخست بگوید که این بیت از کسی دیگر است، با نام و کنایت و اشارت. چنان‌که محمد عبده گوید: (مقارب)

به یاد جوانی همی مویه دارم به آن بیت بوطاهر خسروانی
جوانی به بیهودگی باد دادم دریغا جوانی، دریغا جوانی»

(همان: ۱۰۴-۱۰۳)

رشید و طواط، در کتاب مختصر «حداثق السحر، فی دقایق الشعر» خود در زیر عنوان «التضمین»، گذشته از آن‌که مثل رادویانی می‌گوید:

تضمین چنان باشد که شاعر مصراع یا بیتی یا دو بیت از آن دیگری در میان شعر خود به‌کار برد. « (همان: ۷۲) ، به یک نکته بلاغی تازه اشاره کرده، می‌گوید:

این تضمین باید «در جایی لایق نیک بر سبیل تمثل و عاریت، نه بر وجه سرقت.» (همان) به کار رود. بنابراین یکی از کارکردهای تضمین در سخن «بر وجه تمثل» است و دیگری رعایت تناسب آن با متن؛ یعنی جایی که لایق این استعاره باشد. ضمناً این تعریف نشان می‌دهد که تضمین باب سرقت را که موضوعی مربوط به سرقات ادبی است، باز می‌کند. ما در جای خود به این مساله اشاره خواهیم کرد.

ملاحسین واعظ کاشفی، ضمن تکرار نظریه‌ی وطواط می‌گوید اگر تضمین درست و بجا به کار گرفته شود «سخن را رونق و رواج و کلام را زیب و بها بخشد.» (۱۳۶۹: ۱۵۲) او تضمین را به مصرّح و مبهم تقسیم می‌کند. در تضمین مصرّح، «در اثنای کلام، تنبیهی باشد بر آن که این، شعر غیر است» (همان) در مبهم به نام شاعری که شعر او تضمین شده، اشاره نمی‌شود اما «در این نوع، شرط آن است که آن شعر شهرت تمام داشته باشد، تا تهمت سرقت نیفتد.» (همان) او می‌افزاید که «شاید که غزلی تضمین کند به تربیع یا تخمیس یا تسدیس.» (همان: ۱۵۳)

بنابراین در تضمین از قرآن هم به دلیل شهرت حقیقی آیه، نیاز نیست که گفته شود که از قرآن یا حدیث است. اما در مواقعی که ممکن است خواننده این نکته را در نیابد، ذکر آیه یا حدیث بودن، لازم است.

کاشفی می‌گوید اگر تضمین «زیادت از یک بیت باشد آن را استعانت» گویند «و اگر از بیتی کم‌تر باشد، آن را «ایداع» گویند.» (همان) در تضمین آیه یا حدیث، به دلیل کوتاهی و بلندی آیه یا حدیث، رعایت استعانت یا ایداع ممکن نیست.

مازندرانی، در باب تضمین حرف تازه‌ای ندارد و به تعاریف قبلی اکتفا کرده و سخن واعظ کاشفی درباره‌ی «استعانت» و «ایداع» را تکرار کرده‌است.

نصرت‌الله تقوی در هنجار گفتار، زیر آرایه تضمین همان حرف‌های بدیع نویسان پیشین را تکرار کرده‌است. فقط مثال‌های او تازه است. (۱۳۶۳: ۳۲۵)

آق اولی می‌گوید: «تضمین چنان است که شعری متضمن بعضی از اشعار غیر باشد.» (بی تا: ۲۲۸)

۲-۱-۳- تلمیح

«تلمیح آن است که الفاظ اندک بر معانی بسیار دلالت کند و لمح جستن برق باشد و لمحّه یک نظر بود و چون شاعر، شعر چنان سازد که الفاظ اندک او بر معانی بسیار دلالت کند، آن را تلمیح خوانند و این صنعت به نزدیک بلغا پسندیده‌تر از اطناب است.» (شمس قیس رازی، ۱۳۶۰: ۳۷۷)

ملاحسین واعظ کاشفی زیر اصطلاح «ارسال ملیح»، که فرعی است بر ارسال‌المثل،

می‌گوید «این آرایه چنان است که در آن گوینده ارسال مثلی کند که مبنی باشد بر قصه‌ای و مبنی باشد از حکایتی که مضمون آن در طی آن مذکور نبود.» (۱۳۶۹: ۱۲۱) و سپس می‌گوید که بعضی از متأخران این صنعت «را تلمیح گویند، به تقدیم لام بر ملیح، و تلمیح، در لغت درخشیدن باشد.» (همان)

مازندرانی در باب تلمیح می‌گوید: تلمیح «آن است که از فحوای کلام اشاره شود به شعری یا قصه‌ای یا مثل مشهوری، بدون آن که آن شعر یا مثل مذکور شود. خواه آن کلام نظم بوده باشد یا نثر.» (۱۳۷۶: ۳۸۹) او به یک نکته‌ی زیبایی‌شناسی هم که تلمیح را به «لغز» نزدیک می‌کند، اشاره کرده‌است. او می‌گوید: «گاه هست که در تلمیح اندک خفایی هست که کلام به این اعتبار به لغز برمی‌گردد.» (همان: ۳۹۲)

این مسئله نشان می‌دهد که در استفاده از تلمیح، قصد گوینده توسع معنا و تعمیق کلام است و ابهام هنری می‌تواند به این قصد او کمک کند.

در هنجار گفتار هم نکته‌ی تازه‌تری در تعریف تلمیح دیده نمی‌شود؛ جز این که تقوی دامنه‌ی کاربرد را به شعر و مثل و آیه و حدیث هم گسترش داده است: «اشاره شود در طی کلام به آیه‌ای از قرآن یا حدیث یا شعر مشهور یا مثلی مشهور یا قصه‌ای معهود، بدون ذکر آن‌ها.» (تقوی، ۱۳۶۳: ۲۵۹)

صاحب دررالآدب هم به «اشاره» کردن «به قصه یا شعری از غیر، بدون ذکر نام آن» بسنده کرده‌است (آق اولی، بی‌تا: ۲۲۸)

شمس‌العلمای گرکانی معتقد است که در تلمیح سخن‌گو باید در کلام خود به گونه‌ای به شعر یا قصه بودن اشاره و سخن خود را تقویت کند: «به‌طوری که مقصود را قوت دهد.» (۱۳۷۷: ۱۶۸)

تلمیح از لحاظ تاثیرگذاری بر مخاطب، این است که «گوینده سخن خویش را بر پایه‌ی آیه یا حدیث یا داستان یا شعر یا هرچیز دیگری، به گونه‌ای بنیاد نهد که بی‌آن که اصل آن‌ها را بیاورد، خواننده‌ی اهل و آشنا را بدان‌ها راه نماید و خواننده‌ی ناآشنا را به تکاپو و جستجو وادارد.

پیداست که تلمیح چون هم به سخن گوینده ژرفا می‌بخشد و لایه‌ها و مایه‌های درونی آن را گسترش می‌دهد و هم ذهن خواننده‌ی آشنا را برمی‌انگیزد و پاره‌ای از گذشته‌های او را به یادش می‌آورد و هم ناآشنا را به کندوکاو و جست‌وجو وامی‌دارد، و این‌ها همه سخن را دل‌پذیر و شیرین می‌سازد، می‌تواند یکی از آرایه‌های پسندیده و رونق‌افزایی سخن به‌شمار آید.» (راست‌گو، ۱۳۸۲: ۹۸-۲۹۷)

فشارکی می‌گوید تلمیح «اشارات ضمنی به گذشته‌های دور و داستان‌های معروف و

زبانزد در شعر» است (۱۳۷۹: ۱۴۴) او می‌افزاید که «آوردن امثال و آیات و احادیث هم می‌تواند مشمول تعریف تلمیح گردد.» (همان)

در زیبایی‌شناسی تلمیح گفته‌اند که صرف اشاره به آیه و حدیث و داستان و نظایر این‌ها «جنبه‌ی زیبایی‌شناختی ندارد؛ بلکه هدف سخن‌گو در بهره‌گیری از تلمیح آن است که از طریق تداعی معانی، ذهن خواننده را به چیزی سوق دهد که موجد تناسب، شباهت، ایجاز، رمز پردازی و تعمیق سخن است.» (عقدایی، ۱۳۹۶: ۷۲) با توجه به این خصوصیات است که او می‌گوید: تلمیح «کلام عادی را به سخن ادبی تبدیل می‌کند.» (همان)

۲-۱-۴- اشاره

اشاره در ابداع البدایع، آرایه‌ای مستقل دانسته و به شکل زیر تعریف شده‌است: «اشاره، اشعار نمودن متکلم است به لفظ قلیل به سوی معنی بسیار، چنان‌که در کلام مجید است.» (گرکانی، ۱۳۷۷: ۶۰) اما در بدیع القرآن اشاره به گونه‌ای تعریف شده که گذشته از فشرده‌گی به نماد و نمادپردازی قرآن هم بازمی‌گردد: «اشاره آن است که لفظ اندک بر معنای بسیار دلالت کند تا آن‌جا که دلالت لفظ مانند اشاره‌ی به دست باشد که دست با یک حرکت، اشاره به چیزهای بسیار دارد که اگر آن چیزها با نام‌های خودش بیاید، محتاج به عبارتی طولانی و الفاظی بسیار بود.» (ابن ابی‌الأصبع، ۱۳۶۸: ۷۷-۱۷۶) بنابراین اشاره، هم نوع موجزتر تلمیح است و هم به مرز نماد که در آن یک نشانه به مفاهیم متعدد دلالت دارد، نزدیک می‌گردد. این آرایه نه تنها سبب اشاره به آیه، حدیث، شعر، قصه مثل و نظایر این‌ها می‌گردد، حتی در شکل و صورت بیان هم تأثیر دارد زیرا عموماً در اشاره با کمترین و حتی مبهم‌ترین لفظ به موضوعی اشاره می‌گردد. هم چنان‌که عنصرالمعالی کیکاووس، در قابوس‌نامه به نمونه‌ای از کارکردهای نمادین قرآن در مکتوبات حکومتی، اشاره کرده‌است. او در ضمن حکایتی می‌گوید که وقتی سلطان محمود غزنوی از القادر بالله خلیفه عباسی برای حکومت بر ماوراءالنهر منشور خواست و خلیفه از دادن منشور خودداری کرد، به خلیفه گفت: «چه گویی؟ من از ابومسلم کمترم؟ مرا خود این شغل با توست. اینک آدمم با دو هزار پیل و دارالخلافه به پای پیلان ویران کنم و خاک وی بر پشت پیلان به غزنین آرم.» (۱۳۶۸: ۲۰۸) خلیفه در جواب نامه تهدیدآمیز محمود، نامه‌یی در نهایت ایجاز به وی نوشت: بسم‌الله الرحمن الرحیم، آن‌گه سطری چنین: الف و لام و میم و آخر نامه: الحمدلله و الصلاة علی رسوله محمد وآله اجمعین و هیچ دیگر نوشته نبود: «(همان: ۲۰۹)

«محمود با همه کاتبان خویش اندر اندیشه افتاد که این چه سخن مرموز است؟» (همان) آنان هر آیه‌ای را که الف و لام و میم، داشت خواندند و تفسیر کردند و جواب محمود را از بین آن نیافتند، تا این‌که سرانجام جوانی که حتی اجازه‌ی نشستن در حضور

شاه را نداشت گفت منظور خلیفه «ألم تر کیف فعل ربک بأصحاب الفیل» است محمود بسیار گریست و از خلیفه عذرها خواست. (همان)

۲-۱-۵- عقد

عقد «عبارت است از تضمین نثری در شعر. خواه آن نثر از قرآن مجید بود یا حدیث یا امثال یا غیر آن‌ها. به شرط آن‌که تضمین به طریق اقتباس نبوده باشد. پس عقد اگر از غیر قرآن و حدیث است آن را عقد می‌گویند، مطلقاً، خواه اشعار به آن شود که از کلام غیر مأخوذ است و خواه نی، و در صورت عدم اشعار، خواه تغییر بسیار در آن راه یافته باشد و خواه نی، چه به هر تقدیر صادق است که تضمینی است نه بر طریق اقتباس، به اعتبار آن‌که اقتباس مخصوص است به قرآن و حدیث و اگر از قرآن و حدیث است، باید بسیار تغییری در آن واقع شود که از حد اقتباس بیرون باشد یا آن‌که اشاره به آن شود که قرآن و حدیث است، تا آن‌که از تعریف اقتباس بیرون رود.» (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۸۸-۳۸۷)

شمیسا در آرایه‌ی عقد به تناسب آیه یا حدیث با معنای کلام توجه دارد: «به مناسبت معنی کلام، آیه‌ای از قرآن مجید یا حدیث در کلام ذکر گردد.» (۱۳۶۸: ۹۴)
آق اولی می‌گوید: «عقد چنین است که نثری را در نظم آورند، نه به طریق اقتباس است.» (بی‌تا، ۲۲۸)

گرکانی زیر عنوان عقد، همان تعاریف سخن‌گویان پیشین را در نظر دارد. جز این‌که می‌گوید در عقد «تصرف برای مطابقه با محور شعریه» مانع عقد نیست، اما او معتقد است که اگر کلام تضمین‌شده «از قرآن و حدیث باشد، اقتباس گویند. مگر آن‌که تغییر بسیار داده شود که در اقتباس جایز نیست.» (۱۳۷۷: ۲۶۹) بدین ترتیب مرز عقد و اقتباس مخدوش می‌گردد.

۲-۱-۶- حل

حل «آن است که تضمین شود در کلام نثر، شعر دیگری، برعکس عقد. به سخن دیگر «حل این است که نظمی را به صورت نثر آورند.» (آق اولی، بی‌تا: ۲۲۸)

۲-۱-۷- ترجمه

ترجمه در کتاب بدایع الافکار فی صنایع الاشعار، در شمار آرایه‌های دیگر آمده است. در حالی که بسیاری از کتاب‌های بدیعی به آن اشاره نکرده اند. اما از این جهت که ممکن است شاعران و نویسندگان، آیه یا حدیثی را از عربی به فارسی به گونه‌ی هنرمندانه، برگردانند. اشاره به آن لازم است.

«ترجمه، در لغت، زبانی را به زبانی دیگر روشن گردانیدن باشد، و در اصطلاح آن است که شاعر معنی بیتی تازی را به فارسی یا ترکی یا لغتی دیگر نظم کند و به عکس نیز همین

باشد. « (واعظ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۴۱)

۲-۲- حق‌الیقین و قرآن و حدیث

حق‌الیقین فی معرفه رب‌العالمین، رساله‌ی کوچکی که است در ۳۰ صفحه و یک مقدمه و ۸ باب، تألیف یافته است.

این رساله‌ی کوچک، مثل آثار دیگر شبستری، درنهایت ایجاز، نوشته شده است. این کوتاه نویسی یا «پیچیدگی فشرده خصیصه‌ی اصلی سبک ادبی شبستری است. « (لوپزن، ۱۳۷۹: ۶۵) این رساله حاوی دقایق عرفان نظری است که با قرآن مجید تأیید و تأکید می‌گردد. در هر باب که عنوان مشخصی دارد و به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم می‌گردد، شبستری یک «نکته فلسفی و یا حقیقتی نظری را توضیح می‌دهد و از پی آن آیه‌ای از قرآن نقل شده است. « (همان: ۵۹)

شبستری از آیات قرآن در هر باب و بخش برای تأکید درستی سخن خویش، استفاده کرده و یا به زبان دیگر آیات را به‌عنوان شواهدی بر درستی اندیشه‌ی خویش نقل کرده است. این طرز استفاده از آیات و احادیث، در آثار دیگر شبستری هم دیده می‌شود. اما در حق‌الیقین به‌دلیل فشرده‌گی اندیشه و دشواری بیان، حضور آیات قرآنی بیش از گلشن راز و سعادت نامه، به چشم می‌آید زیرا در این جا شبستری کم‌تر حرف می‌زند و بیشتر به قرآن استناد می‌جوید.

ما در این جا به آیات قرآن و احادیث نبوی که وسیله‌ای برای بیان، توضیح و تبیین اندیشه‌ی شبستری است، به اختصار اشاره می‌کنیم.

شبستری در مقدمه این رساله، به ستایش خداوند و ثنای پیامبر اسلام می‌پردازد و سپس رساله را به کوتاهی معرفی می‌کند.

او در ستایش خداوند، با استفاده از یک تقابل اصلی؛ یعنی تقابل هستی و نیستی خداوند را «هست» مطلق و تمام مخلوقات دیگر را «نیست»، در برابر این هست قرار می‌دهد می‌گوید: نسبت هستی تو با نیستی‌ها «کل یوم هو فی شأن» و نسبت نیستی‌ها با هستی تو «کل من علیها فان» است. بدین ترتیب با استفاده از دو آیه از قرآن کریم یک اندیشه فلسفی را درنهایت فشرده‌گی توضیح می‌دهد.

در حمد و ثنای پیامبر مکرم اسلام هم او عنان سخن را به دست آیات و احادیث می‌دهد و با طرحی زیبا، فلسفه‌ی وجودی پیامبر (ص) و جایگاه ایشان را در نظام هستی‌شناختی عرفانی مشخص می‌سازد. او در طرح خود که به هفت بخش تجزیه می‌شود، تمام آن چه را که در کتاب و رساله‌ها جمع شده در یک بند خلاصه می‌کند.

او پیامبر را «حامد» أنت کما اثنیت (حدیث نبوی) « و «شاهد» و ما رمیت اذا رمیت

(الأنفال: ۱۷) و «نقطه‌ی بدایت جمال» كُنْتُ نَبِيًّا و آدم بَيْنَ الماء و الطين (حدیث نبوی) و «زبده نهایت کمال» و لکن رسول الله و خاتم النبیین (احزاب: ۴۰) و «ناظر» لقد رأى من آيات ربه الكبرى (نجم: ۱۸) و «سامع» فإوحى الى عبده ما أوحى (همان: ۱۰) «محرّم» خلوت سرای اسرا و صدر صفة صفا، دانسته است.

بدین ترتیب او با هفت نشانه‌ی کوتاه تمام مراحل و مراتب نبوت حضرت پیامبر را که در کتابها و رسالات متعدد توضیح داده‌اند، با استفاده از حدیث و قرآن، به کوتاهی تمام توضیح داده است.

شبستری در این مقدمه یادآور می‌شود که تمام آنچه را که در رساله‌ی حق الیقین می‌گوید «بر وفق نقل و عقل و ذوق و به تصدیق هر حقیقتی از حقایق و اثبات هر دعوی از دعای دو گواه عدل عقلی و نقلی اَعْنَى برهان واضح و قرآن ناطق قائل گشته» خواهد بود. (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۸۶)

ابواب هشت‌گانه‌ی رساله‌ی حق الیقین هم، در یک طرح یا چارچوب معین عرضه شده‌است. تأمل بر عناوین این هشت باب نشان می‌دهد که شبستری فلسفه‌ی عرفان نظری را در این مختصر گنج‌انیده است.

در باب اول از «ظهور ذاتی» یا تجلی ذاتی؛ یعنی «تجلی ذات بر ذات خود که آن را احدیت نامند.» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۶۴) سخن می‌گوید. زیرا سخن گفتن از بخش‌های بعدی، فقط پس‌از تأیید ذات خداوند ممکن خواهد بود.

در باب دوم «ظهور صفاتی حق تعالی» را مطرح می‌کند. تجلی صفاتی یا جلال است و به صفات کبریایی خداوند یا «قهر» او اشاره دارد و یا به جمال است که بیانگر رأفت و کرامت خداوند یا «لطف» اوست.

باب سوم به «مظاهر و مراتب» هستی اختصاص یافته و بیانگر آفرینش خداوند است. باب چهارم «در وجوب وحدت» خداوند است. در این جا واجب الوجود بودن خداوند با آیات و احادیث، به اثبات می‌رسد.

در باب پنجم از ممکن الوجودها که ماسوی الله اند، سخن می‌گوید. باب ششم به «تعیین حرکت و تجدد تعینات» اختصاص یافته و بیانگر خلق همیشگی هستی توسط خداوند است.

در باب هفتم از «حکمت تکلیف» و جبر و قدر و سلوک که تمام پندارها و گفتارها و کردارهای آدمی را در پیوند با خدا و هستی آشکار می‌کند، با تکیه بر قرآن و حدیث، سخن می‌گوید.

باب هشتم «در بیان معاد و حشر و حقیقت فنا و بقا» است؛ یعنی نقطه‌ی پایانی سیر

تکاملی ممکن‌الوجودها که سرانجام به همان نقطه‌ای می‌رسند که از آنجا سیر نزولی خود را آغاز کرده بودند.

شبستری در تمام این ابواب، نظر و نظریه‌ها را مطرح می‌کند و به زبانی فلسفی و نسبتاً دشوار در باب هر یک توضیحی مختصر می‌دهد و برای بازنمود درستی اندیشه خود، همه جا از قرآن مجید و احادیث نبوی شواهدی متناسب با هر نظریه، می‌آورد. اینک برای بازنمود چگونگی تجلی قرآن و حدیث در این رساله، ابواب را معرفی می‌کنیم.

در باب اول که موضوعش تجلی ذات خداوند بر خود اوست، به «الله نور السموات والأرض» (نور: ۳۵) توسل می‌جوید تا نتوان او را انکار کرد: زیرا «دلیل هستی او درحقیقت جز او نیست» و باوجود نور خدا نباید در هستی او تردید کرد: «أفی الله شک فاطر السماوات والأرض» (ابراهیم: ۱۰)

شبستری می‌گوید آنان که خدا را انکار می‌کنند، مثل کسانی هستند که تابش نور قدرت دیدن را از آنان سلب کرده‌است.

در باب دوم شبستری می‌گوید که درک آن‌چه در باب اول درباره‌ی ذات خداوند گفته شد، جز از طریق صفات او ممکن نیست و تفکر در این باره، «حجاب» فهم ذات می‌گردد: «لا تتفکروا فی ذات الله» (حدیث نبوی) بدین ترتیب ترتیب شبستری در این باب هم از آیات بسیاری برای اثبات اندیشه و نظریه‌ی عرفانی خود استفاده کرده‌است. او «ولم یکف بریک» مقام معرفت و «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسکم» (فصلت: ۵۳) مقام علم می‌نامد و معتقد است تنها از طریق معرفت می‌توان خدا را شناخت. در عالم عرفان، به باور عارفان، هیچ‌کس جز پیامبر اکرم نتوانسته است به خداوند نزدیک شود و به مقامی برسد که در آن: «لا یسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل» (حدیث نبوی)

شبستری با طرح این مسئله نشان می‌دهد که برای اثبات هر نظری باید از قرآن بهره گرفت و از آن پس باید به حدیث استناد جست. در باب سوم که مسئله‌ی مظاهر و مراتب آن‌ها مطرح می‌شود. شبستری می‌گوید «مشاهده‌ی این مظاهر هم جز در پرتو نور خداوند ممکن نیست. البته «شدت ظهور مُدرک مانع ادراک بود. به مثبت ظلمتی که از ادراک قرص آفتاب به دید رسد: «و اضله الله علی علم» (جاثیه: ۲۳) پس شاید که چیزی تاریک؛ یعنی عدم مطلق، نماینده روشنی بود، یا روشنی. یعنی عدم ممکن، نماینده روشنتری گردد. چون آینه. نسبت با قرص خورشید. « (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۹۶) پس تنها راه سیر در آفاق و انفس است. اما سالک باید بداند که همیشه تقابل میان «نماینده و نموده جهت نمایش، ضروری است. « (همان) و به این دلیل است که خداوند می‌فرماید: «والله الغنی و أنتم الفقرا» (محمد: ۳۸)

شبستری با استفاده از یک قاعده‌ی منطقی؛ یعنی علل اربعه، خداوند را علت فاعلی «آتی خالق» و «بشر» را علت صوری و «من طین» را علت مادی، و «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» را علت غایی دانسته است. (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۹۷)

در این جا به مسئله‌ی آفرینش انسان و عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ اشاره می‌کند و حقایق قرآنی مرتبط با این مساله را با استفاده از نشانه‌هایی چون حقیقت، فایده، تمثیل، اصل، دقیقه و خاتمه، تشریح می‌کند.

در باب چهارم از «وجوب وحدت او» سخن به میان آمده است. «ذات هستی اقتضای یگانگی مطلق می‌کند که غیر هستی، جز نیستی نبود: «شهد الله انه لا اله الا هو» (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۹۹) و سپس به «أَلَهُ مَعِ اللَّهُ» (نمل: ۶۰) استناد می‌جوید و می‌گوید «ان الله لَعَنِيَّ عن العالمين» (آل عمران: ۹۷) و «أَلْهَكُمُ الْوَادِئُ» (بقره: ۱۶۳) و سرانجام می‌افزاید که «ظهور مرتبه‌ی وحدانیت در اعداد در فردانیت است، یعنی مرتبه‌ی عدد ثلثه که جامع زوجیت و وحدانیت است.» (شبستری، ۱۳۶۵: ۳۰۱)

فصل پنجم را به «ممکن الوجود» اختصاص داده و گفته است که این وجودها نسبت به وجود خداوند، همه اعتباری هستند: «كَسْرَابٍ بَقِيْعُهُ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا.» (نور: ۳۹)

در فصل ششم «تعیین و حرکت و تجدد و تعینات» را مطرح می‌کند. در این فصل از حرکت و سیر دایم هستی سخن می‌گوید تا معلوم شود آن چه را که ما ساکن می‌پنداریم در حال حرکت است: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸۸) زمان و مکان در یک طرفه‌ی العین، مبدل می‌گردد و همه چیز در حال آفرینش و باز آفرینی است یعنی تبدیل خلقت دنیایی عالم به خلقتی دیگر که در آن مرگ و فنایی نیست، تماشای زندگی و بقا است. «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)

در فصل هفتم از حکمت تکلیف و جبر و قدر و سلوک سخن می‌گوید. او برای بیان این حقیقت به قرآن مجید تمسک می‌جوید که درباره‌ی «اصطفا و اجتبا و غفران انبیا بعد از التجاء و ندای ایشان ذکر فرموده است. « (شبستری، ۱۳۶۵: ۳۰۸) او برای تایید اندیشه‌ی خوش به سراغ داستان پیامبران در قرآن می‌رود. داستان‌هایی که بیانگر سیر تکوینی اندیشه‌ی دینی بشر است.

شبستری از آدم و عسیان و توبه او و سپس از نوح (ع) و انتخاب او به پیامبری و مخالفت قومش با وی «و نجینا و اهله» (صافات: ۷۶) و از ابراهیم و دیدن کواکب و خدا پنداشتن آن‌ها و توبه کردن و از سلیمان و شکوه سلطنت و «قال رب اغفر لی» (ص: ۳۵) گفتن او و از یونس که به دهان ماهی رفت و خود را از ظالمین خواند «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ» (الانبیاء: ۸۸)

سخن می‌گوید و درباره‌ی ایوب که وقتی گرفتار بلا شد «إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِمِينَ» (همان: ۸۳) و در باب موسی (ع) که گفت «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغْفِرَ لَهُ» (قصص: ۱۶) و سرانجام در حق محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم گفت که: «و تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشِيَهُ» (احزاب: ۳۷) و بیان این که «توبوا إلى الله جميعاً» (نور: ۳۱) سخن می‌گوید تا مردم بدانند که وقتی پیامبران، در برابر خداوند چنین وصفی دارد و ناگزیر از توبه‌اند، همیشه در معرض خطا و گناه و نیازمند توبه‌اند.

فصل هشتم «در بیان معاد و حشر و حقیقت فنا و بقا» است.

به گفته شبستری «مبدأ عبارت است از ظهور هستی در نیستی، معاد عبارت بود از ظهور نیستی در هستی.» (۱۳۶۵: ۳۱۲) پس مبدأ و معاد متقابل‌اند: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (الانبیاء: ۱۰۴) او سپس با استناد به آیات مختلف به سیر انسان به سوی کمال و بازگشت او و «فانی شدن در خدا و رسیدن به بقا در نزد او» به دلیل آن که: «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَانٌ وَبِئْسَ وَجْهٌ رِبِكُ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶) اشاره کرده‌است. شبستری درباره‌ی کمال آدمی بر این باور است که «غایت کمال هر چیز بالقوه در او حاصل است؛ بلکه کمالات جمله اشیاء در هر شیء و مرکوز است و به واسطه‌ی تعیینات در او پوشیده‌اند و چون موانع برطرف گردد از او در ظهور آید.» اما این کمال در یک سیر تکاملی اتفاق می‌افتد که از خدا آغاز می‌گردد و به خدا پایان می‌پذیرد. (شبستری، ۱۳۶۵: ۳۱۵) پس معلوم می‌شود که «منه بدا وإليه يعود هو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيءٍ عليمٌ» (حدید: ۳) این نقطه‌ی پایان انسان و آغاز حیات باقی او در، خداست.

۲-۱- اشاره به آیات و احادیث در حق الیقین فی معرفه رب العالمین

این رساله شامل یک مقدمه و هشت باب به ازاء درهای بهشت است. هر باب از آن به حقایق و دقایق و لطایف اختصاص یافته است. شبستری در این کتاب لطایف حکمت الاهی را به بهترین شیوه و بیان مطرح کرده و در هر باب، نکات عرفانی را بر اساس «عقل» و «نقل» و «ذوق» تبیین و تفسیر کرده است. در این جا نمونه‌هایی تضمین از آیات قرآن و احادیث این رساله را می‌بینیم.

و زبده نهایت کمال «وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (شبستری، ۱۳۶۵، س ۱۲ ص ۲۸۵) تضمین از آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الاحزاب/ ۴۰)

ترجمه: محمد [صلی الله علیه وآله] پدر هیچ یک از مردان شما نیست، بلکه فرستاده خداوند و خاتم پیامبران است، و خداوند به هر چیزی داناست.

«مراد از خاتم النبیین بودن آن جناب این است که نبوت با او ختم شده و بعد از او دیگر نبوتی نخواهد بود» (طباطبایی ۱۳۷۴ ش، ۱۶: ۴۸۷)

هستی او تعالی نماینده خود است که نمایندگی حقیقی جز از هستی حقیقی نیاید. «أَفِي اللَّهِ شَكَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (شبستری ۱۳۶۵، س ۹ ص ۲۸۷)
تضمین از آیه «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانُ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (ابراهیم/ ۱۰)

ترجمه: پیامبران نشان گفتند: آیا در وجود خداوند یکتا که پدیدآورنده آسمانها و زمین است، شکی هست؟ او شما را [به توحید و آخرت و معارف سعادت بخش] دعوت می کند تا [با مؤمن شدن به آن ها] بخشی از گناهانتان را بپارزد، و شما را تا [سرآمدن عمر طبیعی و] زمان مقرر شده مهلت دهد [و جوان مرگتان نکند]، [در پاسخ پیامبران] گفتند: شما چون ما جز بشری [عادی و معمولی] نیستند که می خواهید ما را از معبودانی که پدرانمان می پرستیدند بازدارید، شما [برای اثبات صدق رسالت خود] معجزه و دلیل روشنی [که مورد پسند ما باشد] بیاورید.

جمله مورد بحث به واجب الوجود بودن خدا اشاره دارد و برهانی است که برای اثبات توحید ربوبیت آورده است.

*ادراک هستی حق، که اظهر و اعرف است، مقدم است بر ادراک نفس، که نفس از عالم امر است و «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ» (شبستری ۱۳۶۵، س ۱۴ ص ۲۸۷)
تضمین از آیه «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». «یوسف / ۲۱»

ترجمه: از اهل مصر کسی که یوسف را خرید به همسرش گفت: جایگاه او را گرامی دار! امید است [در آینده] از او سود فراوانی به ما برسد، یا وی را به فرزندی انتخاب کنیم. این گونه یوسف را در سرزمین [مصر] قرب و منزلت دادیم، تا تعبیر بخشی از خوابها و حقایق را به او بیاموزیم، و خداوند بر کار خود چیره است، ولی بیشتر مردم دانای به این حقیقت نیستند.

نفس از عالم ملکوت است، از عالم غیب است.

چون موجودات، از واهب الصور احسن الصور آورده اند که «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (شبستری ۱۳۶۵، س ۳ ص ۲۸۸)

تضمین از آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (السجده / ۷)

ترجمه: همان کسی که هرچه را آفرید نیکو و شایسته آفرید، و آفرینش انسان [نخستین] را از گِل آغاز کرد.

صورت احسن نفس معرفت است و آرایش آن ایمان: «أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ». (شبستری ۱۳۶۵، ص ۵۲۸۸)

تضمین از آیه «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أَوْلَيْكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» [المجادله / ۲۲]

ترجمه: هیچ قومی را که از ایمان [ریشه داری] به خدا و روز قیامت برخوردار باشند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و پیامبرش دوستی ورزند؛ گرچه آنان پدرانشان یا فرزندانشان یا برادرانشان یا خویشانانشان باشند، اینانند که [خدا] ایمان را در دل هایشان پایدار کرده، و از جانب خود با حیاتی [معنوی] نیرومندشان ساخته، آنان را در بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است وارد می‌کند که در آن‌ها جاودانه‌اند، خدا از آنان خشنود است آنان هم از خدا خشنودند، اینان حزب خدایند، آگاه باشید! که فقط حزب خدا [بر همهٔ موانع راه سعادت] پیروزند.

هو به حقیقت هویتی را سزاوار است که مستفاد از غیر و مغایر وجود نیست. هر ذات را که هویت از غیر بود یا مغایر وجود باشد لذاته هو هو نبود، بل هو لغیره بود: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ». (شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۳۲۹۴)

تضمین از آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» [الحشر / ۲۲]

ترجمه: اوست خدایی که جز او هیچ معبودی نیست، به هر نهران و آشکاری آگاه است، [او] او رحمان و رحیم است.

هو، اسم ذات خداوند است، هو یعنی؛ وجود مطلق خداست.

دو چشمِ هاءِ هو جامع دو مفهوم ذات و افعال است: «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» اعنی الصفات. (شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۶۲۹۴)

ممکن، امری است اعتباری که عقل بر وفق خویش از ادراک وجود و عدم به هم در ذهن ترکیب کند؛ و چون به نهایت طور خویش رسد که مبدأ طور کشف است، حکم کند بدان که اعتباریات را در خارج وجودی نیست: «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ».

(شبستری ۱۳۶۵، ص ۳۰۲)

تضمین از آیه «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ

يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ رَبِّهِمْ الْهُدَى» «النجم/ ۲۳»

ترجمه: این [بُت]ها چیزی جز نام هایی [بی مسمی و بی هویت و فاقد اثر] نیستند که شما و پدرانتان نام گذاری کرده‌اید، خداوند بر [حقانیت] آن‌ها هیچ دلیلی نازل نکرده است. [مشرکان] فقط از گمان و آنچه خواسته‌های [نامشروع] نفسانی آنان اقتضا دارد پیروی می‌کنند، با این که یقیناً از سوی پروردگارشان برای آنان هدایت آمده است.

«این اصنام که شما الهه خود گرفته بودید چیزی به جز مشت‌های اسماء نیستند، که شما و پدرانتان آن سنگ و چوب‌ها را به آن اسماء نامگذاری کردید، و ماورای این اسماء مصادیق و مسمیات واقعی که خدای تعالی برهانی بر الهه بودن و ربوبیت آن‌ها نازل کرده باشد ندارند.» (طباطبایی ۱۳۷۴ش، ۱۹: ۶۱)

چون محقق گشت که مبدأ عبارت است از ظهور هستی در نیستی، معاد عبارت بود از ظهور نیستی در هستی، چه مبدأ و معاد متقابل‌اند: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ».

(شبستری ۱۳۶۵، س ۳ ص ۳۱۲)

تضمین از آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» «الانبیاء/ ۱۰۴»

ترجمه: [قیامت] روزی [است] که آسمان‌ها را چون درهم پیچیدن طومار، درهم می‌پیچیم، همان گونه که نخستین بار آفریده‌ها را آفریدیم [دوباره پس از هلاک شدنشان] بازشان می‌گردانیم، وعده [داده شده] ای است [که انجامش] بر عهده ما [است]، یقیناً [آن را] انجام می‌دهیم.

«اول خلق مفعول فعلی است که نُعیده آن را تفسیر می‌کند و کاف در کما قرین مای کافه است و معنای عبارت آن است: نُعید اول الخلق کما بدأناه که قدرت الهی به هردو آفرینش به طور یکسان تعلق گرفته و باز آفریدن از این حیث به آفرینش نخستین بار همانند شده است. اگر بپرسند: آفریدن نخستین بار چیست تا بخواهد آن را دیگر بار مانند همان نخستین بار بیافریند؟ در پاسخ باید گفت: مراد از آن پدید آوردنش از نیستی است و هر آن چیزی را که نخستین بار از نیستی پدید آورد دیگر بار آن را از نیستی پدید می‌آورد.» (زمخشری ۱۳۹۱، ۳: ۲۳۱)

تعیین انای خزفی مثلاً به انکسار مرتفع شود و بر او اطلاق فنا و عدم کنند با آنکه سفال را باقی خوانند و علی هذا چون سفال خاک و خاکستر شود، پس بقا اسم همان وجود است که با تعیین انایی بود که بر سفال اطلاق می‌کنند، و اگر نه سفال را حادث گفتندی نه باقی: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ» (شبستری ۱۳۶۵، س ۲۰ ص ۳۱۲)

تضمین از آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»

«آل عمران / ۱۶۹»

ترجمه: هرگز آنان را که در راه خدا کشته شدند مُرده مپندار؛ بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان منتعم به روزی ویژه‌ای هستند.

ناظر «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۳ ص ۲۸۵)

تضمین از آیه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» «النجم / ۱۸»

ترجمه: به راستی برخی از نشانه‌های بزرگ [قدرت و ربوبیت] پروردگارش را دید.

به معراج پیامبرص اشاره می‌کند. پیغمبردر شب معراج، برخی از آیات و نشانه‌های خدا را مشاهده کرد. مشاهده خدا به قلب با مشاهده آیات او دست می‌دهد.

هر نفسی که هست به ضرورت، به قوت یا به فعل، مُدرک هستی خود است: «بَلِ الْإِنْسَانِ

عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۱ ص ۲۸۷)

«بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» «القیامه / ۱۴»

ترجمه: بلکه [آگاه کردنش هم لازم نیست، زیرا] انسان به [وضع] خویش بیناست.

بصیرت همان رویت قلبی و ادراک باطنی است و آن مستلزم ادراک هست مطلق است،

که عام روشن‌تر از خاص بود: «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۲ ص ۲۸۷)

تضمین از آیه «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» «الذاریات / ۲۱»

ترجمه: و [نیز] در وجود خود شما [نشانه‌هایی است]، آیا [با چشم بصیرت] نظر

نمی‌کنید؟

شوق و محبت به واسطه بُعد و حجاب تعین، اقتضای ذلت، اعنی عبادت، کند که «إِنَّ

كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (شبستری ۱۳۶۵، ص ۲۶ ص ۲۸۸)

تضمین از آیه «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» «مریم / ۹۳»

ترجمه: هیچ کس در آسمان‌ها و زمین نیست مگر این که [ذاتاً] بنده [و مملوک] به

سوی خدای رحمان می‌آید.

محل غلط و مجال ضلال همین ادراک ادراک است، که نسبت وجود با عدم، یعنی ظهور

در مظاهر، محل امور عدمی و اعتباری است، چنان که در تمثیل صورت و آینه گفته شود،

و اختلاف امم و شعب مذاهب و جهل مرکب از این مقام است. «وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ».

(شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۲ ص ۲۹۱)

تضمین از آیه «وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ» «الصافات / ۱۳»

ترجمه: چون به آنان [برای بینا شدنشان به حقایق] پند دهند، متذکر نمی‌شوند [و از

پذیرفتنش امتناع می‌کنند]!

چون آتش در سنگ و آهن، و میوه در درخت و دانه، آب در زمین، و صفا در آهن، علم

و ایمان در نفوس مرکوزند، و اخراج آن را اسباب است، آئینه علم جز تذکر نیست: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ». (شبستری ۱۳۶۵، س ۱۸ ص ۲۹۱)
 تضمین از آیه «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» «القمر / ۴۰»
 ترجمه: به راستی ما قرآن را برای پندگرفتن [همگان] آسان [و قابل فهم] قرار دادیم، پس آیا پندگیرنده‌ای هست؟

«اگر بپرسند تکرار عبارت "فَذوقوا عَذَابِي وَنُذِرُ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ" چه فایده می تواند داشته باشد؟ در پاسخ باید گفت: به هنگام شنیدن خبر های پیشینیان هر بار پند و اندرزی بگیرند و وقتی ترغیب و تشویق به آن را بشنوند دوباره به خود آیند و بیدار شوند و هر بار این عبارت گوش آنان را به نوازش بگیرد و بانگ به هوش باش را بارها بشنوند تا سهو و غفلت بر آنان چیره نگردد.» (زمخشری ۱۳۹۱، ۴: ۵۳۶)

آن چنان که نفس ادراک که معرفت است مقتضی عبادت اضطراری و رحمت عام است، ادراک ادراک که علم است مستلزم عبادت اختیاری و سیر و سلوک و رحمت خاص است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». (شبستری ۱۳۶۵، س ۲۱ ص ۲۹۱)
 تضمین از آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» «الذاریات / ۵۶»
 ترجمه: جن و انس را جز برای اینکه مرا عبادت کنند، نیافریدم.
 هدف خدا از آفرینش انسان، حقیقت عبادت است. حقیقت عبادت این است که بنده از خود و هر چیز دیگر بریده روی به سوی مقام رب خود آورد.

مبدأ این نوع از عبادت، کثرت و بُعد عدمی است که تعظیم امر نسبی است، که کثرت متحقق نگردد الا بدین و این نسبت به یقین، که مقام وحدت است و کشف حقیقی، ساقط می گردد: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ». (شبستری ۱۳۶۵، س ۲۷ ص ۲۹۱)
 تضمین از آیه: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» «الحجر، ۹۹»

ترجمه: و پروردگارت را تا زمانی که مرگ به سراغت آید، بندگی کن!
 به اعتقاد صوفیه بعد از حصول یقین، نیازی به عبادت نیست.

از سَعَتِ دایره ظهور خاتم النبیین (ص) که مظهر اسم الرحمن است و آن غایت کمال نبوت و صفای مظهریت است. ولایت تام به ظهور آمد، تا جامع مخالفات دایره طرق گشت، و سعادت در متابعت او صلی الله علیه و سلم منحصر شد. و صورت مخالفت در اجتهادات و احکام افتاد و اصول بر یک اساس قرار گرفت، و مجتهد احکام اگر چه مخطی بود، مصیب گشت: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». (شبستری ۱۳۶۵، س ۱۰ ص ۲۹۳)
 تضمین از آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» «الانبیاء / ۱۰۷»
 ترجمه: ما تو را جز کانون مهرورزی و مهربانی برای جهانیان نفرستادیم.

«بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» «الرحمن / ۲۰»

ترجمه: میان آن دو حائل‌ی است که [به هم] تجاوز نمی‌کنند [در نتیجه باهم مخلوط نمی‌شوند]!

هوا اگرچه لطیف‌تر و عالی‌تر از خاک است، و نخست شعاع آفتاب بدو می‌تابد، لیکن حرارتی که از شعاع و زمین حاصل می‌گردد، در او مؤثر است و برودت ذاتی او در نسیم به واسطه آن حرارت به حد اعتدال می‌رسد و سبب اظهار آثار علوی و سفلی می‌شود. پس از این، وجه خاک عالی‌تر از هوا بود، و این علو مکان است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

(شبستری ۱۳۶۵، س ۹ ص ۲۹۸)

تضمین از آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» «الاسراء / ۷۰»

ترجمه: مسلماً فرزندان آدم را [با عطا کردن همه امکانات] گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌هایی که در اختیارشان نهادیم] سوار کردیم، و به آنان از نعمت‌های دلپذیر روزی دادیم، و آنان را بر همه آفریده‌های خود برتری کامل و ویژه‌ای بخشیدیم.

حرکت قلب انسانی در نفس مرکز است و آن جا «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».

(شبستری ۱۳۶۵، س ۳ ص ۳۰۶)

تضمین از آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» «طه / ۵»

ترجمه: [همان] خداوند مهربانی که بر فرمانروایی [و تدبیر امور جهان هستی] مسلط است.

دل انسان عرش خدا است، دل جامع اسماء الهی است.

«از آن روی که استوای بر عرش که سریر واورنگ فرمانروایی است، از اموری است که به دنبال تحقق فرمانروایی ممکن می‌شود، آن را کنایه از فرمانروایی دانسته و می‌گویند: «استوی فلان علی العرش و مرادشان تحقق فرمانروایی است، هرچند که به طور قطع بر تخت نشسته باشد و همچنین از آن روی چنین گفته اند که کاربرد آن در این معنی در میان مردم امری شناخته شده است و از حیث دلالت و نتیجه با فرمانروایی برابر است.» (زمخشری ۱۳۹۱، ۳: ۱۲۶)

و احادیثی چون:

و درود و سلام حضرت پاک تو و پاكان حضرت تو بر روان حامدِ «أَنْتَ كَمَا أَتْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ» (شبستری ۱۳۶۵، س ۱۰ ص ۲۸۵)

تضمین از حدیث «أَنَا لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَتْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ». «(منسوب به

جعفر بن محمد (۱۳۶۰، ۲۴)

ترجمه: «من نمی توانم تو را ثنا گویم به آن طوری که تو خودت را ثنا گفته ای.»
(منسوب به جعفر بن محمد ۱۳۶۰، ۲۴)

نقطه بدایت جمال «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ». (شبستری ۱۳۶۵، س ۱۱ ص ۲۸۵)
تضمین از حدیث «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» (ابن شهر آشوب مازندرانی ۱۳۷۹،
۲۱۴:۱)

چون محقق شد که ادراک هستی جزوی و کلی هستی ها را ضروری است، نباید دانست
که وقتها ادراک هستی کلی مظهر و آیینه ادراک هستی جزوی بود و این مقام معرفت
هست و «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» مبین این مقام است و گاه به عکس این بود که
مقام علم است. (شبستری ۱۳۶۵، س ۳ ص ۲۹۰)

تضمین از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». (منسوب به جعفر بن محمد ۱۳۶۰،
۲۵۷)

ترجمه: «هر که شناخت نفس خود را، به تحقیق که شناخته است پروردگار خود را.»
(منسوب به جعفر بن محمد ۱۳۶۰، ۲۵۷)

در عرفان، عمل مقدمه علم و معرفت است. در زندگی علم، مقدمه عمل است. شناخت
خدا به شناختن خود است. کسی که خود را نشناسد، تمام راه های عالم را برود یا به
تعبیری تمام علوم را فرا گیرد، ذره ای به حق معرفت پیدا نخواهد کرد و راه توحید برای
همیشه برای او مسدود است.

نفس ادراک فطری یعنی معرفت بسیط قابل تفکر نیست که تحصیل حاصل محال
است، بلکه تفکر حجاب آن می گردد و از این جهت فرمود: «لَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ».
(شبستری ۱۳۶۵، س ۱۲ ص ۲۹۰)

تضمین از حدیث «لَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (مجلسی ۱۴۰۳، ۵۴: ۳۴۸)

ترجمه: در ذات خداوند تفکر نکنید.

تفکر در ذات پروردگار گناه محض است.

و صلوات و تحیات فراوان بر جان انبیا و رسل، علیه السلام، علی الخصوص بر جان پاک
مہتر پیغمبران و پیغمبر آخر زمان محمد مصطفی "علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات"
باد که خلق را از هاویه جهالت به واسطه انوار هدایت خلاص گردانید و بعضی از خلائق را
به علم خداشناسی خاص گردانید و به واسطه معرفت نفس به معرفت حق رسانید که: «مَنْ
عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (شبستری ۱۳۶۵، س ۱۱ ص ۳۵۱)

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (منسوب به جعفر بن محمد ۱۴۰۰، ۱۳)

ترجمه: هر که شناخت نفس خود را به تحقیق که شناخته است پروردگار خود را». (شهید ثانی ۱۳۷۷، ۳۸۹)

بدان که اَوَّل چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید عقل بود کقوله علیه السلام: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ» (شبستری ۱۳۶۵، ص ۲۳۸) «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» (ابن ابی جمهور ۱۴۰۵، ۴: ۹۹)

ترجمه: «نخستین چیزی که خداوند خلق نموده است عقل است». (حسینی طهرانی ۱۴۲۳، ۱: ۵۴)

و از عقل کل تا به کره خاک، این مجموع طریق مبدء است. و از خاک تا انسان یعنی معادن و نبات و حیوان، طریق معاد است. پس نور الهی و فیض سبحانی از عالم ارواح، یعنی از عقول به نفوس و افلاک فیاض می‌گردد تا به کره خاک و بعد از این رجوع می‌کند به طریق معادن و نبات و حیوان و انسان و به حضرت الهی متصل می‌گردد، همان نور باشد که از آن مقام آمده باشد و بر این مقامات گذشته و باز به مقام خود رفته، کقوله علیه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ». (شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۰۳۵۹) «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ» (ابن بابویه ۱۳۶۶، ۲۵۳)

ترجمه: هر چیزی به اصل خودش برمی‌گردد.

و چون معلوم شد که حق تعالی مردم را به جهت معرفت خود آفریده است، هر آینه باید که ایشان را استعداد آن داده باشد و الا مردم بی‌استعداد حق را نتوانند شناخت. و حضرت حق را به دیدن و دانستن آیات و آثار قدرت او در آفاق و انفس توان شناخت. و مردم را میسر نبود که در قعر دریا و عروق جبال روند و اسرار عالم سفلی را مشاهده کنند و بر افلاک برآیند و حقایق و دقایق عالم اعلی را ببینند و در انفس عالم ملکوت روند و احوال ارواح یعنی عقول و نفوس افلاک معلوم کنند و بر همگی صفات حق مطلع شوند و افعال خدای تبارک و تعالی در ابداع و اختراع موجودات بشناسند. پس الله تعالی از غایت عنایت هر چه در عالم آفریده بود از ظاهر و باطن و علوی و سفلی، مردم را بر آن مثال آفرید و به هر صفتی که خود موصوف است، مردم را نیز بدان صفت موصوف گردانید. و همچنان که عالم مسخر امر او است، تن مردم مسخر روح گردانید تا مردم از ترکیب اعضاء و ترتیب اجزای خود بر عالم علوی و سفلی مطلع گردند و از دانستن صفات خود صفات حق تعالی را بشناسند و از امر کردن روح ایشان بدن ایشان را بدانند که فرمان رانند جان ایشان در تن ایشان همچو فرمان رانند حق تعالی است در عالم. و ما این معنی به شرح بیان کنیم و محققان در این معنی چنین گفته‌اند:

ای نسخه‌نامه‌ی الهی که تویی

بیرون ز تو نیست و هر چه در عالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی
و رسول اکرم علیه السلام در این باب چنین فرموده که: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ»
(شبستری ۱۳۶۵، ص ۱۶ ص ۳۶۴)

«فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» (ابن حنبل ۱۴۱۶، ۱۲: ۲۷۵)

ترجمه: به درستی که خدا آدم را بر صورت خود افرید. (ابن بابویه بی تا، ۱۴۸)
اکنون بدان که چون مبداء را معلوم کردی معاد را نیز معلوم باید کرد، به حکم کلّ شیءٍ یرجعُ اِلَیْ اَصْلِهِ. و چون شخص خواهد که به معاد خود عود کند، مثلاً مردی باشد پیر، چون منازل معاد را قطع کردن آغاز کند خود را پیش از آن طفل و پیش از آن در رحم مادر جنین بوده و پیش از آن مضعه و پیش از آن عَلَقَه و پیش از آن نطفه و پیش از آن غذای پدر و مادر بوده است از حیوانی یا نباتی و پیش از آن اجزای عناصر بوده است و پیش از آن جسم مطلق و پیش از آن طبیعت مطلق بوده است. و چون سالک بدین مقامها رسید و بیابان اجسام را تمامی قطع کرد و حجاب ظلمانی را رفع کرد، هفتاد هزار حجاب که روایت کرده اند که مصطفی علیه السلام فرموده است که در میان بنده و حق است از نور و ظلمت، تمامی حجب را مرتفع گردانید. (شبستری ۱۳۶۵، ص ۲۳ ص ۳۶۷)

«إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظَلَمَهُ لَوْ كَشَفَتْ لِأَحْرَقَتْ سُبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ» (مجلسی ۱۴۰۳، ۷۳: ۳۱)

ترجمه: خدای متعال هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد که اگر آنها را از چهره خود برگیرد، پرتو روی او تمام مخلوقاتش را که چشمش به آنها می افتد خواهد سوخت. اکنون بدان که این عالم ما را چون مادر مهربان است، مثلاً همچنان که مادر فرزند را می پرورد و آن غذاها که طفل نمی تواند خوردن، خود می خورد تا در بدن او شیر می شود. و لایق غذای طفل می گردد، و آن گاه آن شیر را از دو پستان به فرزند می رساند، عالم نیز مادر ما است و عناصر اربعه را که ما نمی توانیم خورد، می پرورد تا لایق غذای ما گردد. بعد از آن از راه نبات یا حیوان که دو پستان عالمند به ما می خوراند و ما به حقیقت، این زمان در بطن مادر خودیم که عالم است و آنچه رسول علیه السلام فرموده است که: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» و نیز حضرت مصطفی علیه السلام فرموده که: «كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تَبْعَتُونَ وَ كَمَا تَبْعَتُونَ تُحْشَرُونَ».
(شبستری ۱۳۶۵، ص ۸ ص ۳۶۹)

«السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (کوفی اهوازی ۱۴۰۲)

ترجمه: خوشبخت کسی است که در شکم مادرش خوشبخت شده و بدبخت کسی است که در شکم مادرش بدبخت شده است.

«حدثنی ابوطاهر احمدبن عمرو بن سرح اخبرنا ابن وهب اخبرنا عمرو بن الحارث عن ابی الزبیر المکی ان عامر بن وائله حدثه انه سمع عبدالله بن مسعود يقول: الشَّقِيُّ مِنَ شَقَىٰ فِي بَطْنِ امِّهِ وَالسَّعِيدُ مِنَ وَعْظِ بَغِيرِهِ». (مسلم ۱۴۱۲، ۴: ۲۰۳۷)

«كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تَبْعُونَ وَ كَمَا تَبْعُونَ تُحْشَرُونَ» (ابن ابی جمهور ۱۴۰۵، ۴: ۷۳)

ترجمه: آن‌گونه که زندگی می‌کنید می‌میرید، مبعوث می‌شوید و آن‌گونه که مبعوث می‌شوید محشور می‌گردید.

و چون مشابهت بدن و مقابله او با عالم معلوم شد، اکنون بدان که حق تعالی را صفتها هست که مردم بدان صفت موصوفند، یعنی چنان که حق سبحانه و تعالی عالم و بینا است و شنوا و گویا و قادر وحی و متکلم است، آدمی نیز دانا و بینا و شنوا و گویا و حی و متکلم است، و لیکن در این صفات محتاج آلات است و حق تعالی محتاج آلات نیست، و همچنانکه تا ارادت مردم نباشد دست نگیرد و یا روان نشود و چشم نبیند، همچنین تا ارادت حق تعالی نباشد افلاک حرکت نکند و کواکب نتابد و عناصر مرکب نشود و موالید موجود نگردد. و حضرت مصطفی علیه‌السلام از این معنی خبر داده است که: «تخلقوا باخلاق الله و اتصفوا بصفاته» و ما مثال آن به تمامی بنماییم. (شبستری ۱۳۶۵، ص ۲۶-۳۷۲)

«اتصفوا بصفات الله و تخلقوا بأخلاق الله» (مجلسی ۱۴۰۶، ۴۸۰)

ترجمه: متصف به صفات خدا، متخلق به اخلاق خدا بشوید

«متخلقا بأخلاق الله» (کلینی ۱۴۳۰، ۴: ۷۲)

ترجمه: متخلق به اخلاق خدا بشوید.

۳- نتیجه‌گیری

قرآن کلام خداست که از طریق فرشته ی وحی به محمد (ص) وحی شده‌است. مسلمانان این کلام را از زبان پیامبر شنیده‌اند. بنابراین اولاً میان کلام خدا و سخن پیامبر هم‌زمانی وجود دارد و ثانیاً سخن پیامبر از کلام خدا، بسیار تأثیر پذیرفته و با آن سنخیت یافته‌است: کلام خدا معجزه است و حدیث فصیح‌ترین سخن انسانی است. به‌همین دلیل مسلمانان از همان آغاز شکل‌گیری اسلام، از این دو کلام خدا و رسول را، برای بیان باورها و ترسیم خط زندگی و سیر و سلوک عارفانه ی خویش، نمونه و الگوی

تمام پندارها و گفتارها و کردارهای خود قرار دادند. اما از سوی دیگر به دلیل شکوه‌مندی کلام خدا و عجز انسان از آوردن نظیری برای آن، بدان روی آورده‌اند و از خواندن آن لذت برده و با آگاهی از معنایش به زندگی خود معنا بخشیده‌اند.

بدین ترتیب قرآن و حدیث جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی مسلمانان گشت و که صدای قرآن فضای خانه‌ها را پر کرد و خواندن و حفظ کردن قرآن و حدیث، آموزه‌های دینی و مقدس به شمار آمد. همین آموزه‌های قرآنی بود که دانش‌های متعددی را در پیوند با قرآن و حدیث به وجود آورد و قلمرو دانش‌های دینی را در جهان اسلام گسترش داد.

نفوذ غیرقابل‌انکار قرآن و حدیث در حیات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و نیز در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان سبب شد که مترسلان، شاعران و نویسندگان، متناسب با فضای حاکم بر آثارشان از قرآن و حدیث استفاده کنند. این بهره‌گیری، روزبه‌روز سیر تکاملی بیشتری پیمود و تا قرن هفتم شتابان، پیش‌رفت. از آن‌پس در تمام زمینه‌ها باب تقلید به روی کاربران قرآن و حدیث باز شده و دیگر جامعه‌های درخشانی چون عطار و مولوی به خود نندید. به‌همین دلیل شبستری را که با مردم روزگارش فرق داشت باید یک استثنا شمرد.

نمی‌توان نقش مدارس و حوزه‌های تدریس را در اشاعه قرآن و حدیث و انسجام بخشیدن به طرز استفاده از آن‌ها نادیده گرفت. البته در این میان تأثیر مدارس نظامیه که خواجه نظام الملک برای تربیت نیروی انسانی متخصص و متعهد در شهرهای مختلف دایر کرد، بیش‌از مدارس دیگر بوده‌است.

از آن‌جایی که در تمام این مدارس برخلاف خانقاه‌ها، به قرآن و حدیث از دریچه عقل نگریسته می‌شد، باید بر نقش برجسته عارفان که در بهره‌گیری از آیات و احادیث ذوق و شهود را ابزار کار خود قرار دادند، تأمل بیشتری کرد. حتی باید در این سیر تکوینی جایی مهم برای باطنیان اسماعیلی که به لایه‌های زیرین آیات قرآنی باور داشتند، باز کرد.

به‌هر حال نقش عارفان در نقد و بررسی این سیر تکاملی بهره‌گیری از قرآن و حدیث، نقشی برجسته بوده‌است. برای اینکه اینان نه تنها به دلیل باورهای دینی و اعتقاد به اهمیت قرآن و حدیث در زندگی، بلکه به دلیل طرز نگاه متفاوت و مبتنی بر ذوق خود، استفاده از آیات و احادیث را وارد مرحله تازه کردند.

با استناد به کتاب‌هایی نظیر تذکره الاولیاء این طرز تلقی از قرآن و حدیث که با عارفانی چون بایزید بسطامی آغاز شده بود، در آثار مولوی و ابن عربی، به قله‌ای تسخیرناپذیر صعود کرد. زیرا مولوی قرآن و حدیث را به‌مثابه‌ی سرچشمه‌های اندیشه‌ی عارفانه خود در نظر گرفت و ابن عربی به دلیل سلطه‌ی شگفت‌آورش بر قرآن و حدیث، تمام اندیشه‌های خویش

را بر بستری از کتاب و سنت به نمایش گذاشت.

به‌هرحال شبستری کار خود را با تکیه کردن بر میراثی چنین عظیم و شکوه‌مند آغاز کرد و از قرآن و حدیث در آثارش به فراوانی استفاده کرد. اما عموماً با «زبان عبارت» و گاهی با «زبان اشارت» در باره‌ی رابطه قرآن و حدیث، با مفاهیم عرفانی سخن گفت. در رساله کم‌حجم ولی پرمغز حق‌الیقین، هم کمیت استفاده‌اش از آیات و احادیث قابل توجه است و هم زبانش از زبان اهل علم متمایز می‌شود. زیرا او در این رساله، عرفان نظری و یا نظریه‌های عرفانی را با بهره‌گیری از ذوق عارفانه، توضیح می‌دهد. در تمام آثار او نمی‌توان حتی یک مورد از به‌کارگیری آیه یا حدیث را یافت که جنبه‌ی زینتی داشته باشد.

شبستری در تمام موارد، از آیات و احادیث برای تعلیم یکی از آموزه‌هایش استفاده می‌کند و این مهمترین کارکرد آیات و احادیث در آثار اوست، گذشته از تبلیغ اندیشه‌های عرفانی، او از آیات و احادیث برای تبلیغ اخلاق عارفانه و ارشاد مریدان هم استفاده می‌کند. شبستری در به‌کارگیری آیه و حدیث، برخلاف شاعران، حتی شاعران بزرگی چون سعدی و حافظ، به جنبه‌های معنایی آیات و احادیث توجه خاصی دارد. به عبارت دیگر وجه صورت‌گرایانه‌ی کارش، در برابر معنی‌گرایی او در حاشیه قرار می‌گیرد. درحالی‌که در بررسی این دو، در کار شاعران، نمی‌توان وجه مضمون‌آفرینی آنان را نادیده گرفت. اما در عین حال نباید فراموش کرد که شبستری با حضور ذهن بسیار و توانایی‌اش در استفاده‌های مکرر از قرآن و حدیث، جزو معدود عارفانی است که توانسته صورت و معنای آیه را باهم در یک‌جا جمع کند.

برداشت‌های ذوقی وی از آیات و احادیث و درک آن‌ها با دل و شهود، تعبیر و تأویل برخی از آیات را ناگزیر می‌سازد. این چیزی است که خود آشکار بدان اشاره کرده و گفته است هر معنایی که با ذوق دریافت شود، نمی‌توان آن را با الفاظ و زبان عبارت و منطق، تعبیر کرد.

گاه استفاده از آیات و احادیث زمینه‌ی شکل‌گیری زیبایی‌شناسی سخن را فراهم می‌آورد، مثل ساختن اضافه تشبیهی با اسرا: «خلوت سرای اسراء»

او هم مثل صوفیان دیگر در تصویرپردازی از چهره‌ی پیامبر (ص) با آیات و احادیث، به ذوق و شهود متوسل می‌شود تا نشان دهد که هیچ انسان دیگر، نمی‌تواند مثل او باشد. شبستری در استفاده از آیات و احادیث به آثار ابن‌عربی توجه داشته و گوشه‌ای از آن را در حق‌الیقین باز نموده است. او در سخن گفتن از تکلیف انسان برای ترغیب او به تسلیم و گردن نهادن به اوامر الهی به برخی از رفتارهای پیامبران که نیازمند توبه است اشاره کرده

- و نشان می‌دهد که اولاً انسان همواره به توبه نیازمند است و خداوند توبه پذیر است. دیدیم که شبستری، بی آن که خود بخواهد، از تمام قالب‌های بدیعی مثل تلمیح و اقتباس استفاده کرده است.
- ۱- شبستری قطعاً از قرآن بیش از حدیث استفاده کرده است. استفاده‌ی او از قرآن چنان گسترده است که تعیین میزان دقیق آن آسان به نظر نمی‌رسد. ولی آن چه در این رساله مشخص شده است، حدود ۴۰۰ آیه است.
- ۲- شبستری در کنار عقل و دانش، از ذوق عارفانه‌ی خویش هم بهره‌ی بسیار برده است.
- ۳- قطعاً قرآن و حدیث بر القای موثر اندیشه‌های عارفانه‌ی او تأثیر شگرف داشته است.
- ۴- میان آیات و احادیث با جهان بینی او، هم چنان که در زیر عنوان «شبستری و قرآن و حدیث» آمده، رابطه‌ی معناداری وجود دارد.
- ۵- او در بهره‌گیری از شگردها و آرایه‌ها، با پیشینیان خود فرقی ندارد.
- ۶- میان بهره‌گیری او از آیات و احادیث و نظریه‌ی بینامتنیت، قطعاً رابطه وجود دارد.
- ۷- شبستری قرآن و حدیث را بیشتر در قالب اقتباس عرضه کرده و عقد درکار او کمترین کاربرد را داشته است.
- ۸- شبستری بیشتر از سوره‌های مکی استفاده کرده است. سوره‌های مکی بیشتر به اصول عقاید و توحید می‌پردازد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، مترجم حسین انصاریان.
- ۲- آق‌اولی، حسام العلماء، بی‌تا، دُررالادب، بی‌جا، بی‌جا.
- ۳- ابن‌ابی‌الأصبغ مصری، زکی‌الدین ابو محمد عبد العظیم بن عبد الواحد، ۱۳۶۸، **بدیع القرآن**، مترجم سیدعلی میرلوحی، چاپ اول، مشهد، آستان قدس.
- ۴- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۱، **چنین گفت ابن‌عربی**، مترجم محمد راست‌گو، چاپ سوم، تهران، نشر نی.
- ۵- -----، ۱۳۸۱، **معنای متن، پژوهشی در علوم القرآن**، مترجم مرتضی کریمی‌نیا، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- ۶- الفاخوری، حناوالجر، خلیل، ۱۳۵۸، **تاریخ فلسفه در جهان اسلام**، مترجم عبد الحمید آیتی، چاپ دوم، تهران، انتشارات زمان.
- ۷- انوری، حسن، ۱۳۸۱، **فرهنگ سخن**، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- ۸- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۱، **حدیث**، در مجلد بیستم دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر

- نظر کاظم موسوی، بجنوردی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۹- تقوی، نصرالله، ۱۳۶۳، **هنجار گفتار**، اصفهان، فرهنگ‌سرای اصفهان.
- ۱۰- حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۹، **آشنایی با علوم قرآنی**، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۱- -----، ۱۳۸۱، **تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی**، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۲- خاتمی، احمد، ۱۳۷۰، **فرهنگ علم کلام**، چاپ اول، تهران، انتشارات صبا.
- ۱۳- رادویانی، محمد بن عمر، ۱۳۶۲، **ترجمان البلاغه**، تصحیح احمد آتش، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۴- رازی، شمس قیس، ۱۳۶۰، **المعجم فی معاییر اشعار العجم**، تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، زوار.
- ۱۵- راست‌گو، سیدمحمد، ۱۳۸۲، **هنر سخن آرایی (فن بدیع)**، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۱۶- -----، ۱۴۰۱، **تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی**، چاپ شانزدهم، تهران، سمت.
- ۱۷- زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، ۱۳۹۱، **تفسیر کشاف**، ترجمه ی مسعود انصاری، چاپ دوم، تهران: ققنوس
- ۱۸- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۶۵)، **مجموعه آثار**، به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران: نشر طهوری.
- ۱۹- شجیعی، پوران، ۱۳۶۲، **صور معانی در شعر فارسی**، چاپ اول، تهران، زوار.
- ۲۰- صورتگر، لطفعلی، ۱۳۴۵، **تجلیات عرفان در ادبیات فارسی**، چاپ اول، تهران، انتشارات ابن‌سینا.
- ۲۱- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم: موسوی، محمد باقر، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ایران: قم
- ۲۲- عطار، فریدالدین، ۱۳۹۸، **تذکره‌الاولیاء**، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن.
- ۲۳- عقدایی، تورج، ۱۳۸۱، **نقش خیال**، چاپ اول، زنجان، نیکان کتاب فرق دارد.
- ۲۴- -----، ۱۳۹۳، **چگونه پایان‌نامه بنویسیم**، چاپ اول، تهران، انتشارات زوار.
- ۲۵- -----، ۱۳۹۶، **بدیع در شعر فارسی**، چاپ اول، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی.

- ۲۶- عنصرالمعالی کیکاووس، ۱۳۶۸، **قابوسنامه**، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۷- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۶۱، **احادیث نبوی**، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ۲۸- فشارکی، محمد، ۱۳۷۹، **نقد بدیع**، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۲۹- فولادی، علیرضا، ۱۳۸۹، **زبان عرفانی**، چاپ دوم، قم، انتشارات فرا گفت.
- ۳۰- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۹، **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه‌ی محمدعلی مودودلاری، چاپ اول، تهران، زوار.
- ۳۱- -----، ۱۳۹۱، **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه‌ی محمد خواجه‌وی، چاپ سوم، تهران، مولی.
- ۳۲- کرین، هانری، ۱۳۶۳، **تاریخ فلسفه اسلامی**، مترجم اسدالله مبشری، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ۳۳- گرکانی، محمدحسین شمس العلماء، ۱۳۷۷، **ابداع البدایع**، به اهتمام حسین جعفری، چاپ اول، تبریز، احرار.
- ۳۴- لویزن، لئونارد، ۱۳۸۵، **شیخ محمود شبستری فراسوی ایمان و کفر**، مترجم مجدالدین کیوانی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۳۵- مازندرانی، محمدهادی بن محمد صالح، ۱۳۷۶، **انوار البلاغه**، به کوشش محمدعلی غلامی نژاد، چاپ اول، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۳۶- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق. **بحار الانوار**، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۳۷- منسوب به جعفر بن محمد، امام ششم، امام صادق ع، (۱۳۶۰) **مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه**، مترجم: مصطفوی، حسن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۳۸- مولوی، جلال الدین، ۱۳۹۰، **فیه مافیه**، شرح کریم زمانی، چاپ اول، تهران، انتشارات معین.
- ۳۹- -----، ۱۳۸۲، **مثنوی**، تصحیح نیکلسون، چاپ اول، تهران، هرمس.
- ۴۰- نوپا، پل، ۱۳۷۳، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، مترجم اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴۱- همایی، جلال الدین، ۱۳۶۸، **فنون بلاغت و صناعات ادبی**، چاپ ششم، تهران، نشر هما.
- ۴۲- واعظ کاشفی، کمال‌الدین حسین، ۱۳۶۹، **بدایع الافکار**، فی صنایع الاشعار،

- ویراسته‌ی میرجلال‌الدین کزازی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- ۴۳- وطواط، رشیدالدین، ۱۳۶۲، *حدایق السحر فی دقایق الشعر*، تصحیح عباس اقبال، چاپ اول، تهران، سنایی.
- ۴۴- یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۶۹، *فرهنگ اساطیر*، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.