Pazhuheshnameh Irfan
N.27, autumn and winter 2022-2023
Pages: 159-185

Investigating the Semantic and Cryptographic System of Knowledge and Unity of Existence in Golshan Raz by Sheikh Mahmoud Shabastri

Mohammad Farrokhi[1] /Toraj Aghdaie [2]

Abstract: Mystical language and the use of cryptography in expressing intuitive experiences is one of the important propositions of mystical works. In Golshan Raz, as a mystical Masnavi, Shabestri implemented mystical language and symbolic functions, the association of which with the mystery of knowledge and unity of existence the present searcher is trying to decode. The paper attempts to use descriptive-analytical methodology to reply a fundamental question: How, and to what purpose, does Shabastri's Golshan Raz use mystic language and cryptographic and symbolic utterances in explaining the topics of self-knowledge and the unity of existence? The results of the research indicate that in the realm of the semantic system and the term of mysticism, the code of "I" is not specific to humans, and all beings have a "true I" in proportion to their level of perfection; additionally, in case of human beings, “I” refers specifically to one’s soul. Illusion is the most important factor preventing the observation of the absolute truth; thus, Shabestri gravely emphasizes transcending illusory appearance. In the transition from Sharia to Tariqat and semantics, Shabestri has proposed the illusory manifestations of such a quest. In the cryptographic utterance of “Unity of Existence”, Shabestari, being deeply indebted to Ibn Arabi, considers the heart of the mystic indivdual to be the place of transformation of divine manifestations, where the mystic recognizes the Creator by neglecting earthly desires and overcoming personal wants. Therefore, the mystic's soul is no longer his own human soul, but is completely identical to, and a small fraction of, the soul of the Creator.

Keywords: Mysticism, Code, Golshane Raz, Shabestari, I, Unity of Existence, the knowledge of soul

1. phD in persian language and literature, (author in charge)
e-mail:farrokh497@gmail:com
2 . .Associate professor of Zanjan university, e-mail:Dr_aghdaie@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال چهاردهم، شماره بیست‌وهفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صفحات۱۸۵-۱۵۹

بررسی نظام معنایی و رمزوارهٔ «معرفت» و «وحدت وجود» در گلشن راز شیخ محمود شبستری

محمد فرخی */ تورج عقدایی**

چکیده: زبان عرفانی و استعانت از رمز در بیان تجارب شهودی، یکی از گزاره‌های مهم آثار عرفانی است. شبستری در مثنوی عرفانی *گلشن راز* از زبان عرفانی و کارکردهای رمزی بهره برده و رسالت این جُستار بازشناسی رمزوارهٔ معرفت و وحدت وجود است. در این پژوهش، نگارندگان برآن‌اند تا به شیوهٔ توصیفی‌تحلیلی به این پرسش بنیادی پاسخ دهند که کاربست زبان عرفان و کارکردهای رمزی در تبیین مباحث شناخت نفس و وحدت وجود در *گلشن راز* چگونه بوده و هدف شبستری از این کاربرد چیست؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد در قلمرو نظام معنایی و اصطلاحی عرفان، رمز «من» مختص انسان نبوده و تمامی موجودات به تناسب مراتب کمالی‌شان، دارای «من حقیقی» هستند و در نسبت انسانی، محل خطاب «من»، روح است. «وهم» مهم‌ترین عاملی است که مانع مشاهده حقیقت مطلق شده است و شبستری بر ترک «نمود وهمی» تأکید ویژه دارد. شبستری در گذار از شریعت به طریقت و معناشناسی نمودهای وهمی آن را مطرح کرده است. در رمزوارهٔ «وحدت وجود» نیز او با تأسی از ابن‌عربی، «قلب عارف» را محل دگرگونی تجلیات الهی می‌داند که با سیر انفسی، عارف از طریق دگرگونی‌های (تقلب) مداوم، حق را باز می‌شناسد؛ پس نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست بلکه با هویت «جنبهٔ اویی» حق کاملاً یکسان است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، رمز، *گلشن راز*، شبستری، مَن، وحدت وجود، معرفت نفس

* دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول) رایانامه: farrokh497@gmail.com

** دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی زنجان رایانامه: Dr_aghdaie@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲؛ پذیرش مقاله:۱۴۰۰/۱۲/۲۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

مقدمه

با مطالعه تاریخ تصوف درمی‌یابیم که بیان رمزی تجارب معنوی عرفا با در نظر گرفتن ساحت معنایی آن‌ها در قالب‌های گوناگون سمبولیک مانند حروف، اشکال و ترکیبات عینی برای تقریب ذهنی ترتیب داده می‌شد به همین خاطر بیشتر صوفیان رمزگرا به الفبای حروف عربی و کارکرد رمزآمیز آن تمسک جسته‌اند و بر این عقیده هستند که چون قرآن و حروف آن ماهیتی غیرمادی دارند، آرایش و ساختار حروف و کلمات، برای رسیدن به مقام وحدت یاری‌گر سالک خواهد بود؛ غیر از متصوفه، فرقهٔ اسماعیلیه و برخی غُلات شیعه و حروفیه با تمسک به چنین فرمولی به تأویل بطون قرآن و مسائل معنوی همّت گماشته‌اند.

شیخ محمود شبستری برای انتقال معانی بلندپایهٔ عرفانی به رمز و تمثیل تمسّک جسته است. در تداول صوفیه، زبان اشارت به‌جای عبارت بدین منظور است که آموزه‌های عرفانی و شناخت ساحت سیروسلوک به جهت تجارب شهودی و ارتباط با عالم معنا با زبان قال قابل بیان نیست. در این مقوله سیر انفسی و نیل به ذُروهٔ اعلای عبودیت همه در قلب عارف اتفاق می‌افتد. پس تمامی رمزهای عارفانه برای تقریب ذهنی انسان است. شیخ محمود شبستری در تمسّک به مثال‌های عینی و ملموس تلاش می‌کند تا از راه تذوّق و لمس مفاهیم و معارف علوی، نگرش انسان‌ها را در مواجهه با دو مقوله عرفانی «معرفت» و «وحدت وجود» اصلاح کند. زبان عرفانی یا به تعبیری زبان اشارت در قاموس واژگانی صوفیه برای عوام قابل درک نیست. ولی هنر شیخ محمود شبستری در این است که با استعانت از زبان رمزی، مفاهیم شهودی را برای همگان عینی نماید. در این نوشتار برآنیم تا کانون فکری شیخ محمود شبستری را در بیان رمزی «معرفت» و «وحدت وجود» بررسی و نتایج حاصل از این تحلیل را بیان کنیم.

مثنوی *گلشن راز*، مهم‌ترین اثر منظوم شیخ محمود شبستری با اشتمال بر اندیشه‌های عرفانی و کاربست رمز یا سمبول از مهم‌ترین منابع عرفانی متصوفه به‌شمار می‌رود. زبان عرفانی با استعانت از رمز یا سمبول، برای بیان عالی‌ترین معارف عرفانی و تجارب شهودی عرفا به‌کار می‌رود تا قائل آن به سبب عجز عوام و ظاهربینان از درک این معارف خفیّه در معرض هجوم منتقدان قشری‌نگر قرار نگیرد. در این پژوهش، نگارندگان با روش توصیفی تحلیلی و برپایهٔ مستندات کتابخانه‌ای برآنند تا با بررسی زبان عرفانی و گزاره‌های رمزی شیخ محمود شبستری در گلشن راز به این سؤال پاسخ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

دهند که کاربرد و ابعاد معناشناسی عرفانی و رمزی در دو مقولهٔ معرفت و وحدت وجود کدام‌اند؟ تا از رهگذر این بررسی، مؤلّفه‌های بنیادی مزبور در ساحت عرفان تبیین گردد و نتایج آن بیان شود. نویسندگان از توجه به موضوعات رمزی دیگر *گلشن راز* مانند رخ، زلف، چشم، لب، خط، خال، شراب، شمع، شاهد، خرابات و ترسابچه که به‌کرّات توسط پژوهشگران دیگر بررسی شده احتراز کرده‌اند. دامنهٔ محدود این پژوهش نیز به صورت پراکنده کار شده است اما بررسی انتقادی و توجه به تذوّق معارف علوی و غرض عارف از بیان مفاهیم عرفانی با تبیین مواضع آن در سطح همگانی به‌خوبی تشریح نشده که رسالت این پژوهش پیرامون بررسی این کاستی سامان یافته است. ازسوی دیگر، مرزهای معنایی این دو محور نیز در نظرگاه شبستری بررسی و برخی نقدهای علمی نیز بر آن بیان شده است.

پیشینهٔ تحقیق

درخصوص گزاره‌ها و مصادیق رمزی *گلشن راز* پژوهش‌های متعددی به طبع رسیده که به برخی‌ها از آن‌ها اشاره می‌شود:

– مقالهٔ «جمال‌شناسی *گلشن راز*» از تورج عقدایی (۱۳۸۹). نگارنده در این جُستار به اصل زیبایی‌شناسی در *گلشن راز* و حوزهٔ بلاغت توجه دارد؛ او «تشبیه» را ابزار بیانی مناسبی برای بیان مشابهت‌های تخیّلی میان مفاهیم مجرد و عناصر عینی می‌داند. در ذکر تجارب شهودی نیز نویسنده برآن است که شبستری با استعانت استعاره و رمز توانسته است تا معارف خفیه و علوی را در سطح پدیده‌های عینی تنزّل دهد. در اندیشه‌های دو سطحی نیز ایهام، کنایه و پارادوکس ابزارهای کارآمدی برای بیان انتقال اندیشه‌ها توسط نویسندهٔ مقاله تشخیص داده شده است.

– مقالهٔ «بازگشایی رمز در مثنوی *گلشن راز* شیخ محمود شبستری» از حسن مجیدی و فاطمه جاقوری (۱۳۹۱). نگارندگان در این مقالهٔ داخلی و ترویجی، بیشتر به استخراج رمزهای متداول صوفیه از جمله رخ، زلف، چشم، لب، خط، خال، شراب و ... پرداخته‌اند که بیشتر صبغهٔ گردآوری و شرح دارد و از تحلیل‌های علمی و رویکردهای پژوهشی به سبب اینکه مجله در فهرست مجلات معتبر نبوده، خالی است. با احترام به تلاش نویسندگان، تمامی موارد مزبور به تفصیل در *مفاتیح الإعجاز* لاهیجی مسطور بوده و در قلمرو عرفان توسط دیگر پژوهشگران بررسی شده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

– «شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز» از مالک شعاعی (۱۳۹۱) تمرکز بیشتر روی تئوری نظریه وحدت وجود و مصادیق ابیات دارد به‌گونهٔ دیگر زبان ناظر نگارنده بر زبان عامل تفوّق دارد. در جستاری که پیش‌رو است، تمامی ابیات و تحلیل‌ها، متفاوت از مقالهٔ بالاست.

درخصوص توجه به مبانی نظری و تحلیل زبان عرفانی در *گلشن راز* به صورت پراکنده به برخی جنبه‌های آن در کتاب‌ها و مقالات اشاره رفته ولی به صورت روشمند و منسجم، تحقیقی پیرامون دلیل کاربست نظام معنایی و رمزی معرفت نفس و وحدت وجود شیخ محمود شبستری و توجه به اصلاح نگرش عوام با مثال‌های عینی و ابعاد گستردهٔ آن مشاهده نشد.

مبانی نظری

نویسندگان متون صوفیه در موضوع «معرفت»، از آغاز تا قرون اخیر، به حدیث «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ ربّه؛ هرکس خود را شناخت؛ محققاً خدایش را شناخت» توجّهِ بسیار نشان داده و از آن در شرح آموزه‌های عرفانی بهره برده‌اند. چنان‌که حتی در بعضی از این متون فصلی به تفسیرِ این حدیث اختصاص یافته است؛ ازجمله درآغازِ *کیمیای سعادت* چنین می‌خوانیم:

> *بدان که کلید معرفت خدای ـ تعالی ـ معرفت نفس خویش است؛ و برای این گفته‌اند: من عرفَ نفسَه فقد عرفَ ربَّه؛ و برای این گفت باری ـ سبحانه و تعالی ـ : سَنُریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یَتَبَیَّنَ لهم أنَّهُ الحق، گفت: نشانه‌های خود در عالم و در نفوس با ایشان نماییم تا حقیقت حق ایشان را پیدا شود. و درجمله، هیچ‌چیز به تو نزدیک‌تر از تو نیست. چون خود را نشناسی، دیگری را چون شناسی؟* (غزالی، ۱۳۹۰: ۱۴).

و این غیر از فصلِ کوتاهی است که غزّالی به شرحِ این حدیث اختصاص داده است (غزالی، ۱۳۹۰: ۴۷ـ۵۰). در *تمهیدات* عین القضات همدانی «تمهید اصل رابع»، با عنوانِ «خود را بشناس تا خدا را بشناسی»، دربردارندهٔ سخنان او در گزارشِ این حدیث است. در آغاز این بخش می‌خوانیم:

> *چون مَرد بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمّد را که «لقد جاءَکم رسولٌ منِ أنفُسکم» بر وی جلوه کنند ... هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمّد او را حاصل*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

شود؛ و هر که معرفت نفس محمّد حاصل کرد پای در معرفت ذات الله نهد. «مَن رَآنی فقد رأی الحق» همین معنی باشد (عین القضات همدانی، ۱۳۹۲: ۵۶ و ۵۷).

شبستری نیز مانند سایر متصوفه، در فراخوانی به خودشناسی و توجه به ارزش‌ها و استعدادهای شگرف بشری برآن است که چشم ظاهری برای دیدن حقایق معنوی و ارزش‌های «من حقیقی» احول است، زیرا حجاب‌های مادّی مانع شناخت حقایق هستی و رازهای انفسی است، درنتیجه خودشناسی انسان مستلزم لزوم سیروسلوک عرفانی و دریدن پندارهای باطل است. اگر انسان با موت اختیاری یا موت ابیض از حصار این حجاب‌ها بیرون نیاید، بالاخره با موت اجباری و موکّداً در روز قیامت، پرده‌های اوهام و خیالات از مقابل چشمان او کنار رفته و او نظاره‌گر حقیقت مطلق خواهد بود.

چو برخیزد حجاب از چشم اَحول　　زمیـن و آســمان گـردد مبـدّل

(شبستری، ۱۳۸۵: ۱۷۹)

نخستین بارقه‌های اندیشهٔ وحدت وجود را در شطحیات حلاج و بایزید بسطامی می‌بینیم و این خط فکری، با ظهور عین‌القضات همدانی استمرار می‌یابد؛ عین‌القضات درواقع تجسم سنت تجربیات عرفانی بنیادینی است که تحت عنوان تصوّف ازطریق نمایندگانی چون حلاج و بایزید بسطامی به او رسیده است. مبانی فکری عین‌القضات از دو جهت با ابن‌عربی قرابت دارد؛ اول اینکه تفکر ماوراء الطبیعه عین‌القضات مطابق با تجربهٔ عرفانی‌اش تعیین می‌شود. دیگر اینکه ساختار فکری او با ساختار نظریهٔ «وحدت وجود» ابن‌عربی همسانی بارزی دارد و از این لحاظ عین‌القضات طلایه‌دار ابن‌عربی است. پس از ابن‌عربی نیز تقریباً بیشتر عارفان ازجمله شیخ محمود شبستری، تحت تأثیر اندیشه‌های وی بودند.

وحدت وجود، ایده و تفکر بدیعی نیست که واضع آن ابن‌عربی باشد، بلکه پیش از وی اصول بنیادین آن در اقوال صوفیان آمده است. ذوالنون مصری که در نظر نیکلسون، بیشترین تأثیر را در تکوین اندیشه‌های صوفیانه دارد و از آبشخور فرهنگ یونانی، به‌ویژه فلسفهٔ نوافلاطونی نیز سیراب گشته (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۵۰ و ۵۴)، ازجملهٔ اولین صوفیانی است که بن‌مایه‌های اندیشهٔ وحدت وجود را در سخنانش مشاهده می‌کنیم. وی جهان را با تمام مظاهرش همچون آیینه‌ای می‌داند که آیات و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

قدرت خداوند در آن انعکاس دارد. بنابراین مظاهر هستی شاهدی بر وحدانیت او هستند. در مناجاتی از ذوالنون که در *حلیة الاولیاء* نقل شده، چنین آمده است:

الاهی به آواز حیوانی، صدای نرم حرکت درختی و بانگ آرام آبی و آواز پرنده‌ای و زمزمهٔ بارانی و زوزهٔ بادی و بانگ رعد و برقی گوش نداده‌ام مگر آنکه آن‌ها را شاهدی بر وحدانیت تو یافتم که دلالت می‌کرد بر اینکه چون تو چیزی نیست (ابونعیم‌اصفهانی، ۱۳۸۷ق، ج ۹: ۳۴۲).

حلاج که منادی وحدت وجود بود و در نظر برخی پژوهشگران پیشگام و طلایه‌دار متصوفه در بیان این نظریه تلقی می‌شد، جان خود را در قبال چنین نگرشی فدا می‌کند. البته برخی پژوهشگران لازم می‌دانند که در این مقوله باید به دو تقسیم‌بندی «وحدت شهود و وحدت وجود» توجه شود. و حلاج را زعیم نظریه «وحدت شهود» به‌شمار آورد که بارقه‌ها و تکوین این نظریه در قرون بعدی، ابن‌عربی را برآن داشت تا نظریه «وحدت وجود» خود را به صورت علمی‌تر و منطقی‌تر مطرح نماید (رک: شهبازی، ۱۳۹۸: ۳۰۷-۳۰۵).

با وجود تنوع و کثرت مذاهب و ادیان، در باطن همهٔ آن‌ها، یک وحدت تمام‌عیار نهفته است و آن پاسخ دادن به نیاز انسان به جست‌وجوی حقیقت و راه‌یابی به کمال است؛ مسیری که ادیان برای نیل به حقیقت و کمال ترسیم می‌کنند، به‌طور معمول در قالب باورها و اعمال و مناسک خاص نمود می‌یابد. اما عطش برخی انسان‌ها نسبت به معرفت حقیقی، آن‌ها را اسیر پوستهٔ ظاهری دین نمی‌کند؛ بنابراین آن‌ها تلاش می‌کنند با راه بردن به حقیقت شریعت که در اصطلاح تصوف، به آن طریقت می‌گویند، راه رسیدن به حقیقت و محبوب حقیقی را برای خود هموار سازند (قمیر،۱۳۶۳، ۶۰)؛ چنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

تبه گردد سراسر مغز بادام — گرش از پوست بخراشی گهِ خام
ولی چون پخته شد بی‌پوست نیکوست — اگر مغزش برآری برکنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت — میان این و آن باشد طریقت
چو عارف با یقینِ خویش پیوست — رسیده گشت مغز و پوست بشکست
خلل در راه سالک نقص مغز است — چو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است

(شبستری، ۱۳۸۵، ابیات ۳۵۹-۳۵۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

راه‌ها در ادیان و مذاهب، با وجود کثرت و تنوع، یک هدف نهایی را دنبال می‌کنند. اهل معرفت با علم به این معنا و فارغ از هرگونه تعصب دینی و همچنین صرف نظر از مرزهای جغرافیایی و تعدد مذاهب، همدیگر را متعلق به یک وطن معنوی و روحانی می‌دانند و به آموزه‌های همدیگر احترام می‌گذارند؛ زیرا همهٔ آن‌ها از یک حقیقت واحد سخن می‌گویند. صوفیه بر این اساس معتقدند: «**الطُّرُق الی الله بِعَدَدِ اَنفاس الخلائق**» درنتیجه هرکس بنا به استعداد و ظرفیتش می‌تواند به خدا راه یابد و در هیچ سری نیست که سرّی از خدا نباشد (شهبازی، ۱۳۹۸: ۳۰۳).

۱. بحث اصلی

۱. ۱. زبان رمزی یا زبان عرفانی، ابزاری برای بیان تجارب شهودی

معرفت صوفیانه، امری خارج از قلمرو عقل و محسوسات است و برای رسیدن به این معرفت باید به دل متوسل شد که خود امری باطنی و خارج از ادراکات حسی است. بنابراین دریافت معرفت روحانی به تعطیلی حواس و کشف حجاب‌های ظاهر بستگی دارد و تجربهٔ درک چنین معرفتی نیز شخصی و باطنی خواهد بود. روشن است، که زبان حسی نمی‌تواند از پس بیان این تجربه‌ها برآید. متصوفه ازجمله شیخ محمود شبستری از عجز زبان در بیان تجربهٔ روحانی سخن گفته‌اند و در این مقام به زبان دیگری قائل شده‌اند؛ «زبان بی‌زبان» یا «زبانی که با ابزار زبان قال قابل بیان نیست»؛ این تناقض زیبا، تعبیری از همان کشف و شهود است که به گفتار نمی‌آید و نمی‌توان آن را در قالب کلمات بیان کرد. تجارب عرفانی در قالب کلماتی بیان می‌شوند که مولود تجربه‌های حسی و تقریب ذهنی‌اند. به قول عین‌القضات همدانی، معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود «هرگز تعبیری از آن متصوّر نمی‌شود مگر به الفاظ متشابه» (عین القضات همدانی، ۱۳۹۲: ۱۰۹). ازآنجاست که می‌بینیم وقتی مشایخ صوفیه به بالاترین درجهٔ کشف و شهود نائل می‌آمدند مهر خاموشی بر لب می‌زدند؛ زیرا معتقد بودند چنین تجربه‌ها و حالاتی با تعبیر و تصور و الفاظ، قابل بیان نیست (کُربَن، ۱۳۵۲: ۲۹۰).

عرفان، دستاورد مستقیم و تجربی ارتباط با خداوند است که لزوماً با دین انطباق کامل ندارد. این تمایز بیشتر ناشی از تجربیات عرفا در مقایسه با تجربیات همتایان مذهبی آن‌هاست. از این منظر، ویژگی منحصر به فرد عرفان آن است که در بیشتر موارد مسیری متفاوت با تجربهٔ عرف دینی را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

برمی‌گزینند. چنان‌که عرفا عقیده دارند زبان از بیان حقیقت دین عاجز است. مولانا نیز در این خصوص می‌گوید:

گه چنین بنماید و گه ضد این　　جز که حیرانی نباشد کار دین

(مثوی، دفتر ۱: ۳۱۲)

دین بیشتر به دلالت ظاهر کلمات کتاب مقدس و وحی بسنده می‌کند. ولی حقیقت در نزد عرفا، فراتر از آن است که در قالب کلمات بگنجد. هر گونه ابزار زبان با اصطلاحات عام و خاص، تنها یک ارتباط زبانی از طریق پیام‌های حسی و منطقی است. چون عارفان این ارتباط را به اعتبار زبان در معنای مصطلح آن می‌بینند پس در نظر آن‌ها زبان نمی‌تواند ابزار اصلی عرفا در ارتباط با خالق باشد. هرچند برخی از نکات مبهم و رمزی ربّانی، ممکن است از روش‌های مختلف با استفاده از کلمات گفته شود، امّا این نباید به معنی واقعی کلمه باشد. عرفا همواره از نارسایی کلمات در بیان تجارب شهودی خود گلایه داشته‌اند. ناظر بر این معناست سخن مولانا که می‌گوید:

حرف و صوت و گفت را برهم زنم　　تا که بی این هر سه با تو دم زنم

(مثوی، دفتر ۱: ۱۷۳۰)

افلاطون نیز بر این باور بود که تعالیم معنوی عرفان، در کتاب‌ها یافت نمی‌شود. و هر انسانی خود باید با درک صحیح از این حقایق آسمانی، آن را تجربه کند (Fuller, 2015: 82). گرشوم شولم از متخصصان حوزهٔ عرفان نیز در توصیف ذهن عرفانی با پدیدهٔ زبان، برآن است که معرفت عرفانی را نمی‌توان با ابزار زبانی و در قالب کلمات و عبارات بیان کرد؛ زیرا

ذاتاً با ساحتی ارتباط دارد که زبان و بیان به آن راه ندارد. چگونه ممکن است با کلمات صرف باطنی‌ترین عمل، یعنی رابطهٔ فرد با خدا را به‌طور شایسته شرح داد؟

(شولم، ۱۳۹۲: ۳۱).

بهترین تعبیر از ناکارآمدی ابزار کلام برای توصیف حقیقت روحانی را از زبان سنایی غزنوی می‌شنویم. وی در رسالهٔ *سیرالعباد الی المعاد*، در تکلم پیر (عقل فعال) با سالک، چنین می‌گوید:

راند زین سان هزار نکتهٔ ژرف　　که نه صوتش بکار بود و نه حرف

گفتم ای خواجهٔ سخن پرداز　　در سخن کوت حرف و کوت آواز

گفت کین رنگ‌ها زِ بهر شماست　　حرف و آواز رسم شهرِ شماست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

حرف و صوت از ولایت جهل‌اند هر دو در صدر علم نااهل‌اند

(سنایی، ۱۳۱۶: ۱۳۶ تا ۱۳۶)

شیخ محمود شبستری نیز با تأکید بر رابطهٔ محسوسات با الفاظ بر آن است که ساحت عالم معنا با الفاظ و محسوسات بیگانه است و نمی‌توان برای بیان تجارب معنوی و شهودی از زبان قال استمداد جست:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوس است موضوع

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شبستری، ۱۳۸۵: ۷۳۳-۷۳۱)

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

چو ما از حرف خود در تنگناییم چرا چیزی دگر بر وی فزاییم

(شبستری، ۱۳۸۵: ۵۴ و ۵۵)

مولوی، برآن است که سالکان، مرغان حق‌اند و اقوال‌شان، به‌اقتضای فهم عوام و خواص، ظاهری و باطنی می‌نماید. عوام ظاهرش را برمی‌گیرند و با استدلال‌های واهی خود آن را تفسیر می‌کنند، ولی خواص به باطن آن می‌نگرند. البته سخن گفتن به زبان رمز، به سبب برخی دشمنی‌ها و قشری‌نگری‌های علمای شریعت، پس از مرگ حلاج در میان متصوّفه متداول بود. آنان برای در امان ماندن از تبعات بیان صریح تجارب شهودی که گاهی رنگ و بوی کفر از آن به مشام می‌رسید، مجبور به وضع زبان سمبولیک و اصطلاحات خاص بودند و اعتقاد داشتند که اهل حال، خود از ظاهرِ سخن پی به باطن آن می‌برند.

چون صفیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یاد گیری چون سبق

وانگهی از خود قیاسات کنی مرخیال محض را ذاتی کنی

اصطلاحاتی‌ست مر ابدال را که نباشد زان خبر غفّال را

(مثنوی، دفتر۱: ۳۴۱۰-۳۴۰۸)

مسلّماً نشان دادن واقعهٔ شهودی و تنزل آن در سطح ادراک حسی بشر کاری دشوار است. سخن از حقیقتی است که با چشمان حسی قابل رؤیت نبوده و با طبیعت خاکی درک نمی‌شود. به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

همین خاطر، آشنایان طریق برای بازنمایی این واقعه، به رمز و سمبول تمسّک جسته‌اند. البته باید دانست که هدف نماد یا رمز یا سمبول، انتقال یا دلالت بر چیزی نیست، بلکه تبیین و روشن ساختن حقیقتی پنهان و غیر قابل بیان است و فرق سمبول با تمثیل نیز در این مقوله است که در نظام تمثیلی، معانی و ارتباط‌ها در عین نامحدود بودن و طلب بینش عمیق باز در محدودهٔ زبان و بیان توصیف شده و با فهم عمیق، لایه‌های تازه‌ای از معنا روشن می‌شود ولی در رمز، این معانی و ارتباطات به صورت شهودی مکشوف می‌گردد. (شولم، ۱۳۹۲، ۵۰؛ پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۲۳۲)

۲.۱. رمز «من حقیقی و کاذب»

یکی از پرسش‌های مهم حسینی هروی از شیخ محمود شبستری دربارهٔ معناشناسی و حقیقت «من» در نظام احسن الهی است و اینکه عرفا از سیر انفسی سخن می‌گویند، منظور از این مسافرت چیست؟ شبستری در مقام پاسخ به این پرسش بنیادی و عرفانی در وهله اول به رمزگونه بودن این نکته اشاره می‌کند و با تصریح به زبان اشارت و قلمرو عرفانی آن درمقابل زبان عبارت، به حسینی پاسخ می‌دهد که وجود مطلق انسانی، بیش از یکی نیست و چون در نظام معنایی عرفان، نامی درخور برای این وجود مطلق وجود ندارد، در زبان قال و عبارت از آن تعبیر به «من» می‌کنند.

چو هست مطلق آید در اشارت　　به لفظ من کنند از وی عبارت

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۹۱)

در نگاه عرفا ازجمله شبستری، تعیّن حقیقت وجودی به‌مثابهٔ تجلّی، ظهور و مظهر تلقی می‌شود. تعیّن به معنای یاد شده امری حقیقی نیست، بلکه امری اعتباری است و صرفاً مبیّن مراتب ظهور حق تعالی است. زیرا از نظر عارفان، در تمام وجود جز حق مطلق که واحد است، چیز دیگری نیست، اما این حقیقت واحد در ظهور خود مراتبی دارد و تعین، تمیّزِ مراتب را از یکدیگر نشان می‌دهد. تعیّن‌ها که در مراتب ظهور بر حقیقت مطلقِ واحد عارض می‌گردند و از حیث تقید و تمیّز هر مرتبه، غیر حق می‌نمایند، درواقع اعتبارات محض‌اند و وجودی مستقل از حق ندارند؛ یعنی ذات واحدِ حق است که در هر مرتبه‌ای به صورت تعینی ظاهر می‌گردد، مانند امواج که روی آب دریا پدیدار می‌شوند و در نگاه نخست غیر دریا و متمایز از آن دیده می‌شوند، اما درحقیقت همان دریاست که به صورت امواج متعین شده است. شیخ محمود شبستری هم در اینکه تعیّن حقیقت وجودی «من»، منبعث از ذات حق است درنتیجه ذات حق، دو بردار نیست و هویت مطلقه تلقی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

می‌شود، «من» نیز به سبب تجلی از آن ذات در قالب صفات، دو بردار نبوده و واحد است. نکته دیگری که شبستری روی آن تأکید دارد، توجه به هدف و غایت «من» است که در محل خطاب قرار می‌گیرد ودر همه حال منظور از «من» در نظرگاه او اشاره به حقیقت «من» یعنی «روح» دارد. به تعبیری دیگر، وقتی حقیقت را جدا از تعیّنات به‌حساب آوریم، با عبارت «من» ادا می‌شود. بنابراین این اطلاق «من» و «تو» که در خارج به صورت مظهری اطلاق می‌شود، از عوارض ذاتِ وجود و از شبکه‌های مشکات وجود است نه خود وجود. همهٔ اشباح مثالی و مادّه و ارواح و عالم عقل و روح را یک حقیقت و ذات نورانی روشن کرده است، منتهی این نور گاهی از آیینه تابش دارد و گاهی از مصباح. چنان‌که شبستری گوید:

حقیقت کز تعین شد معین — تو او را در عبارت گفته‌ای من
من و تو عارض ذات وجودیم — مشبّک‌های مشکات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح — گه از آیینه پیدا گه ز مصباح
تو گویی لفظ من در هر عبارت — به سوی روح می‌باشد اشارت

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۹۵-۲۹۲)

شبستری در بیان و تفسیر «من» در قلمرو نظام معنایی و اصطلاحی عرفان برآن است که رمز «من» در این ساحت تنها به انسان اختصاص ندارد؛ زیرا «من» و «تو»ی قراردادی در زبان قال، منبعث از «من» حقیقی زبان عرفان است؛ از رهگذر چنین نظریه‌ای شبستری برآن است که مراد از لفظ «من» همان «حقیقت» است و آن حقیقت در مورد انسان، جوهر علوی به نام «روح» قلمداد می‌شود و در موجودات دیگر، حقیقت‌های نازل هستند؛ یعنی همهٔ موجودات «أنا = من» را درک می‌کنند و دارا هستند؛ منتهی هرکدام به اقتضای آنچه از وجود و هستی و مظهریت به آن‌ها داده شده، مشمول «من» حقیقی می‌شوند.

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

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۹۹-۲۹۸)

پس از بیان معناشناسی «من»، شیخ محمود شبستری، تأکید اساسی بر مسافرت انفسی دارد و برآن است که انسان با سیر انفسی و تعطیلی حواس ظاهری و نیز بی‌اعتنایی به عالم ماده خواهد دید

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

که حقیقت چیزی دیگری است که از دیدگان مردمان مغفول مانده و به سبب غفلت ناشی از خیالات و اوهام باطل، بروز نکرده است.

یکی ره بـرتر از کـون و مکـان شو　　جهان بگذار و خود در خود جهان شو

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۰۰)

شبستری با توصیه بر ترک نمود وهمی از هستی، در بیت (*نمود وهمی* از هستی جدا کن)، تأکید ویژه‌ای بر ترک «من کاذب» دارد؛ زیرا انسان با ندانستن حقایق خلقت دچار اوهام می‌شود. در عرفان اسلامی، شناخت مظاهر هستی و دستیابی به کُنه راز آفرینش، میزان سیر کمالی هر کس را معلوم می‌کند. معرفت انسان به خودش در راستای قوس صعودی، باعث اصلاح نگرش او به هستی، خویشتن و خداوند می‌شود. تمامی اولیاءالله از انبیا و اوصیا و عرفا در پی آن هستند که انسان را از این وهم‌زدگی نجات بخشند تا انسان با مشاهدهٔ حقیقت، جایگاه خلیفةاللهی خود را بشناسد و در مراتب کمالی سیر نماید. معرفت نفس و به‌تبع آن من حقیقی و من کاذب، زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که نتیجهٔ آن اصلاح نگرش و «دیدن» است. یعنی فرآیند شناخت انواع من و جدا کردن وهم از حقیقت، منجر به مشاهده می‌شود. شیخ محمود شبستری تأکید ویژه بر شناخت «من حقیقی» دارد؛ حقیقتی که به دلیل آلودگی به تعلقات مادی و ظلمات ناشی از جهان ناسوت دچار کثرت شده است. استفاده از تمثیل آیینه برای نمایاندن من واقعی را در کلام شیخ محمود شبستری می‌بینیم. او در شناخت «من» و تفکر در خودشناسی توصیه می‌کند که درمقابل خویش آیینه‌ای قرار بدهیم و شخصی را که در آیینه منعکس‌شده بشناسیم. وی با طرح این پرسش که شخصی که در آیینه منعکس‌شده چه نسبتی با حقیقت وجودیِ من دارد؟ تأکید می‌کند همان‌طور که نور با ظلمت آمیخته نمی‌شود. نمودِ وهمی انسان هم نمی‌تواند با نمود حقیقی او یکی باشد:

بـنـه آیـیـنـه‌یی انـدر بـرابر　　در او بنـگر بـبـن آن شخص دیـگر
یکی ره بازبین تا چیـست آن عکـس　　نه اینست و نه آن پس کیست آن عکس؟
چـو من هستم به ذات خود معیّن　　نـدانـم تـا چـه باشد سایـهٔ من
عـدم با هستی آخر چون شود ضَمْ　　نـباشـد نـور و ظلمت هر دو با هم
به جز «من» اندریـن صحرا دگر نیست　　بگو با من که این صوت‌وصدا چیست؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

نمـــود وهمـــی از هستـــی جدا کن نـئی بـیـگـانه خـود را آشـنـا کـن
(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۵۶ تا ۴۶۲ و ۴۶۷)

او تأکید می‌کند که حقیقت وجودی انسان یکی بیش نیست هرچند ممکن است نمودهای متعدد داشته باشد:

تـــو را غیـــر از تو چیزی نیست در پیش و لـیـکن از وجود خـود بیـنـدیـش
(شبستری، ۱۳۸۵: ۵۲۳)

شبستری در توصیف من برتر، با تکیه بر اصالت روح، حجاب و نقاب رسیدن به کمال را، بُعد جسمانی و توجه به «من کاذب» معرفی می‌کند:

مـن تـو چون نـماند در میـانه چه کعبه، چه کـنـش، چه دیر و خانه
مسـافـر آن بود کاو بگـذرد زود زخود صافی شود، چون آتش از دود
(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۰۵ و ۳۱۴)

یا:

برو خـود را ز راه خویـــش بر گیر به هر یک لحظه، ایمـان دگر گیر
(شبستری، ۱۳۸۵: ۹۶۵)

یا:

اگـــر در خویـشتن گردی گرفتـار حـجاب تو شـــود عالم به یک بار
تـوئی در دور هستـی جزو اسـفـل تـوئـــی بـــا نـقـطهٔ وحدت مقابل
تـعـیـــن‌های عالـم بر تو طاری‌ست از آن‌گوئی‌چو شیطان «همچو من کیست؟»
(شبستری، ۱۳۸۵: ۵۲۴ تا ۵۲۶)

شبستری، وجود جسمانی را مانند خاری می‌داندکه مانع رسیدن به جایگاه والاست. پس تأکید می‌کند که تا انسان این موانع را از خود دور نکند «من واقعی» او شکوفا نخواهد شد.

وجود تو همه خار است و خاشاک برون انداز از خود جمله را پاک
موانع تا نـگردانی زخود دور درون خـــانهٔ دل نـایـدت نور
(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۹۹ و ۴۰۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

در تبیین سخنان شیخ محمود شبستری، گاهی انسان به سبب اینکه «من کاذب» را رها نکرده از خود تعریف می‌کند؛ در آیه: «قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ» (آل عمران: ۱۵۴) و در اشاره به من کاذب نقطهٔ موازی آن همان «انفس» است که در این آیه نمود پیدا کرده و گاهی نیز همچون «انفسکم» سورهٔ مائده در آیهٔ شریفهٔ «عَلَيكُم أَنفُسَكُم» (مائده:۱۰۵) نمودار «من حقیقی» از آن استنباط می‌شود. «من واقعی» مربوط به هستی صرف خدا بوده که چهرهٔ الهی انسان ظهور پیدا می‌کند. چنان‌که در حدیث آمده: «أنا لِسَانَهُ الَّذِی يَنْطِقُ بِه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۳۵۲)، خداوند از زبان انسان سخن می‌گوید. یا در آیاتی دیگر ازجمله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم:۴-۳)، حرفی که می‌زند، حرف خود انسان نیست بلکه حرف خداست. درواقع شبستری، به تجلی حقیقی «من» اشاره دارد که به دور از خیالات و اوهام بوده و حقیقت وجودی انسان را در عالم تکوین و عالم برین شامل می‌شود. چنان‌که شیخ محمود شبستری با تأکید بر این مسئله بنیادی تلاش می‌کند تا انسان‌های تشنهٔ معرفت را از حقیقتی برین سیراب کند و در بیتی اشاره دارد که روز قیامت، روز ظهور حقایق است. بسیاری از افراد بر این تصور بودند که در عالم مسائلی مانند شرّ و نابودی دنیا و ... وجود دارد، درحالی‌که روز قیامت خواهند دانست که اشتباه می‌کردند. پوچ بودن خیلی از توهّمات در آن روز آشکار می‌شود. شبستری گوید:

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
چه برخیزد خیال چشم احول — زمین و آسمان گردد مبدّل

(شبستری، ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۷۸)

دانستن حقیقت بزرگ‌ترین رسالت اولیاءالله تلقی می‌شود. توجه به زبان رمزی و تقلیل آن با مثال‌های عینی که شبستری در *گلشن راز* بدان تمسّک می‌جوید بر این نکته تأکید دارد که انسان‌ها درهمه‌حال ضمن شناخت حقیقت وجودی خویش و سیر انفسی برای نیل به کمال مطلوب، به سیر آفاقی نیز توجه کند تا مظاهر تجلی صفات الهی را ببینند و با دیدن همهٔ این مظاهر، نگرش خود را نسبت به فلسفهٔ وجودی خویشتن و کائنات اصلاح کند و در این مسیر معنوی، خود را به مرتبهٔ اعلای عبودیت برساند و جایگاه حقیقی خویش را در میان موجودات دیگر بیابد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

وانگهی گفتار شیخ شبستری با زبان عرفانی در بیان «جداسازی نمود وهمی از وجود حقیقی» و «ظهور حقایق در روز حشر و آشکار شدن تصورات باطل انسان‌ها» به این نکته اشاره می‌کند که کل عالم وجه‌الله بوده و به تصریح آیهٔ « فَاَینَما تَوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ الله » (بقره: ۱۱۵) نابودی را به ساحت وجه الله راهی نیست. حتی خود انسان هم «وجه الله» است. به همین خاطر نابود نخواهد شد. ارتباط با وجه‌الله‌ها در کل عالم از درون انسان آغاز می‌شود. کمالات وجودی عالم ارتباط حقیقی‌شان در دل خود آدم می‌جوشد. از برآیند این تفسیر، شبستری نتیجه می‌گیرد که انسان سیرکننده در آیات انفسی، وقتی به آیات آفاقی نظر کرد، خدا را می‌بیند. اگر ندید، باید دریابدکه مشکل دیدن دارد. زیرا:

به نزد آن که جانش در تجلّی است همـه عالم، کتابِ حق تعالی است
(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۰۲)

کتاب حق بخـوان از نفس و آفاق مزیّن شـو بـه اصل جمله اخلاق
(شبستری، ۱۳۸۵:۹۷)

او معتقد است همهٔ موجودات و کائنات، لشکریان ذات مقدس الهی هستند. با تمسّک به آیهٔ «لِلّه جُنودُالسَّموات وَالارض و کانَ اللهُ عَلیماً حَکیماً» (فتح: ۴) هم معلوم می‌شود؛ وقتی انسان به این حقیقت رسید که همه چیز سربازان خدا هستند، دیگر غیر خدایی نمی‌بیند. عالم به غیر از «وجه الله» چیزی نیست پس در عالم چیزی محکوم به نابودی نیست. پس چه چیزی محکوم به نابودی است؟ اعتقادی که شیخ محمود شبستری در ابیات پیشین تأکید بر آن دارد، این است که خیالات و اوهام که مبنا و واقعیت خارجی ندارند، نابود خواهند شد. به همین خاطر است که روز قیامت، روز ظهور حقایق است. البته نظریه شیخ محمود شبستری با بیان اصل حرکت جوهری (که بعدها توسط ملاصدرا مطرح شد) و اینکه کل هستی مدام در حال آفریده شدن و تغیر و تبدیل در ذات خویش است، در تضاد بوده و او در قالب شریعت با مسئله قیامت نظریه‌پردازی می‌کند؛ اما دیدگاه برخی عرفا ازجمله مولوی در اینکه قیامت انسان در هر لحظه برپاست، در ساحت عرفانی بیشتر مقبول افتاده و شاید صحیح‌ترین نظریهٔ معنوی و شهودی دربارهٔ شناخت قیامت باشد؛ در بیان ساده، اگر کسی به این مقام برسد که نگرش خود را در شناخت جایگاه خویشتن و کائنات اصلاح کند، قیامت او همین الان هم برپاست:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی‌ست مصطفی فرمود دنیا ساعتی‌ست
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
(مثنوی، دفتر۱: ۱۱۴۲ و ۱۱۴۴)

این نقد بر شیخ محمود شبستری وارد است که در بیان نابودی اوهام و خیالات و اینکه قیامت، روز ظهور حقایق است، نتوانسته به مانند مولانا، تفسیری متعالی و استوار ارائه دهد. ما درخصوص دیدگاه شبستری درخصوص قیامت، تشتت آرا مشاهده می‌کنیم؛ توضیح بر اینکه در گذار از وادی شریعت به طریقت یا از وادی دین به عرفان، لبّ کلام را نتوانسته به مخاطب انتقال دهد. در حالی که رسالت نگارش و سرایش *گلشن راز*، پاسخ به همین ابهاماتی است که حسینی هروی از خراسان به او ارسال کرده است؛ هرچند او به نمود وهمی و ظهور حقیقت تنها در یک بیت (به صبح حشر چون گردی تو بیدار/ بدانی کاین همه وهم است و پندار) اشاره کرده، ولی در ادامه سخنان ظاهری را در قالب شریعت ـ نه طریقت ـ برپایهٔ آیات قرآنی روشن ساخته و پا از حوزهٔ شریعت فراتر ننهاده و آیات ظاهری قیامت را مطمح نظر قرار داده است و ازطرفی دیگر از خلق جدید سخن رانده (به کل من علیها فان بیان کرد/ لفی خلق جدید هم عیان کرد) (شبستری، ۱۳۸۵: بیت ۶۷۳) یا (جهان را نیست مرگ اختیاری/ که آن را از همه عالم تو داری / ولی هر لحظه می‌گردد مبدل / در آخر هم شود مانند اول) (همان، ابیات ۶۶۰ و ۶۶۲) که موازی با اصل حرکت جوهری است. در پیامد این نظرات است که در قرون بعدی با ظهور ملاصدرا شیرازی و تتبعات او در آثار اندیشمندان گذشته، اصل حرکت جوهری وضع می‌گردد و به تفصیل پیرامون این اصل توضیحات کافی داده می‌شود.

از طرفی شیخ محمود شبستری در شناخت «من حقیقی» نظرات عرفای سلف را مبنی بر اینکه انسان، عالم صغیر است و نسخه مشابه هر چیزی که در عالم کبیر خلق شده در درون انسان نیز جریان دارد، بیان داشته و به طرز مقبول به تفسیر این نظریه همّت گماشته است.

ز هرچِ آن در جهان از زیر و بالاست مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون توست یک شخص معیّن تو او را گشته چون جان او تو را تن
(شبستری، ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۷۸)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

۱. ۳. وحدت وجود

وحدت، یگانگی است و در اصطلاح اعتقاد به این اصل است که همهٔ موجودات عالم، اصل و منشأ واحدی دارند و آن وجود یا هستی است و اختلاف موجودات و کثرت آن‌ها، اختلاف در مراتب وجود است. وجود در واجب الوجود و آفریدگار در عالی‌ترین مراتبِ قدرت و شدّت و وُسعت و شمول است، و در پست‌ترین مراتب وجود، درنهایتِ ضعف و فقر و سستی است. پس همهٔ موجودات، اعم از مجرّدات و مادّیات، و ذهنیّات و عینیّات، اصلی واحد دارند. در میان صوفیان و عارفانِ مشرق‌زمین، هم عده‌ای معتقد بوده‌اند که آنچه مقام احدیّت و غیب‌الغیوب است بدونِ مَظاهر خود وجود ندارد (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۱۴۷) و آنچه مُحَقَّق است همین عالَمِ صورت و ظاهر است و خداوند مجموع این عالم است و غیرِ آن نیست. البته این عقیده حتی ازسویِ بسیاری از خودِ صوفیان نفی و انکار شده است. بیشتر پیروانِ اندیشهٔ وحدتِ وجود به وجودِ ذات واجب‌الوجود ـ که برترین مراتبِ وجود درنهایتِ کمال و شدّت و قدرت است، و همان مقام اَحدیت است ـ معتقدند و موجودات دیگر را در مراتب پایین‌ترِ وجود، مظاهر یا پرتوهایی از وجود او می‌دانند؛ و چنان‌که یاد شد، می‌گویند که وجود در همه یکی است، اختلاف در شدت و ضعفِ برخورداری از آن است (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۲).

در نگاه شیخ محمود شبستری نیز، آدمی مظهر و مجلای صورت جامع خداوند است. یعنی صفات و اسمای الهی می‌تواند در وی تجلّی یابد؛ اما لازمهٔ آن، عبور از نفس و رفع حجاب تن است. عبور از این حجاب‌ها باعث می‌شود صورت حقیقی و الهی انسان نمایان شود و أنا الحق گویان در فنای مطلق، خود و خدا را یکی ببینند.

تویی تـو نسخهٔ نقش الهی — بجو از خویش هر چیزی که خواهی
انا الحق کشف اسرار است مطلق — جز از حق کیست تا گوید انا الحق

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۳۵ و ۴۳۷)

انسان به جایی می‌رسد که حلاج‌وار ندای «انّی أنَا الله» سر می‌دهد. در مقامی که درخت در طور سینا ندای «انی‌أنا الله» سر می‌دهد و در آیهٔ: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِیَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبَارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یَا مُوسَى إِنِّی أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ» (قصص:۳۰) به آن اشاره شده است. آیا انسان این قابلیت را ندارد که ندای «انی أنا الله» سر دهد؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

حسین‌بن‌منصور حلاج بر این باور بود که ادیان و مذاهب گوناگون با وجود کثرات و اختلافات، همگی معتقد بر یک اصل واحد حقیقی یعنی ذات لایتناهی خداوند هستند و اصولاً حقیقت و وجودی جز او نیست به‌طوری که ندای «أنا الحق» وی را می‌توان صریح‌ترین نمود اندیشهٔ وحدت وجود دانست. ابن‌عربی نیز همچون حلاج، اعتقادش به وحدت حقیقت ادیان معتقد است و این عقیدهٔ او منبعث از اندیشهٔ وحدت وجود است. چنان‌که در *ترجمان الاشواق* می‌گوید:

عقد الخلایق فـی الاله عقایداً وَ أنا اعتقدتُ جمیع ما اعتقدوهُ

(ابن‌عربی،۱۴۱۷ق:۲۰)

یعنی خلایق دربارهٔ خداوند، عقاید [متنوعی] دارند و من به همهٔ آن‌ها، معتقد هستم [یعنی همگی دانسته یا نادانسته از یک حقیقت واحد ـ وحدت وجود ـ سخن می‌گویند ولی در صور و تعابیر گوناگون].

در احوالات حلاج، او مصداق کسی که به جایی رسیده و «انّی اَنَا الحَق» می‌گوید، البته به باور برخی عرفا، حلاج به خاطر رعایت ظرفیّت مستمعان نباید اینچنین سخنان غیرمتعارف را بر زبان می‌آورد. آن‌هایی که به مرتبهٔ شهود می‌رسند، کشش ظرفیّت‌ها را درمی‌یابند. «أنا» در «أناالحق» به خود منصورحلاج برنمی‌گردد. توجه به آیهٔ قرآنی و ندای درخت که موسی(ع) را خطاب قرار داد: «یَا مُوسَی إِنِّی أَنَا اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ» (قصص:۳۰). یعنی اینکه من حقم. ذات اقدس الهی خودش را می‌فرماید. در «أنا الحق» حلاج هم، خداوند «أناالحق» می‌گفت ولی برای عوام‌الناس که کشش چنین مسئلهٔ شهودی را ندارند این واژگان سخت می‌نمود. اگر حلاج، «هوالحق» می‌گفت، این را همه می‌گویند و مشکلی وجود ندارد. عرفا ازجمله شبستری در پی آن هستند که «انا الحق» گفتن یعنی دیگر خود انسان حرف نمی‌زند بلکه خداوند به سبب مجلا بودن انسان در وجود او حرف می‌زند. چنان‌که در وجود درخت حرف زد. «یا موسی انّی اَنَاالله». در کلام حسین حلاج نیز «انی انا الحق» یعنی خداست که حرف می‌زند، به همین خاطر شیخ محمود شبستری برآن است که انسان به جایی می‌رسد که از درون درختِ وجودش ندای خدا طنین‌انداز می‌شود. چون اگر این قابلیت هست که از درون درخت صدای خدا برخیزد، انسان که قوی‌تر است، ازدرون انسان به طریق اولی، طنین‌انداز می‌شود. اینکه شبستری از زبان حلاج این قابلیت‌ها را بیان می‌کند، واقعیت تاریخی دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

زیرا عطار نیشابوری نیز در *هیلاج‌نامه* گفت‌وگوی حلاج با جنید بغدادی را بدین مضمون آورده است که منصور حلاج به جنید می‌گوید:

درخت سبز با موسی در آن شب — اناالحق گفت با موسی در آن شب
درختی دید موسی صاحب را — اناالله گفت با موسی در آن باز
درختی واصل این راه باشد — عجب گر خون ما آگاه باشد
درختی وصل جانان یافت آن دم — اناالحق گفت او اینجا در آن دم
عجب باشد اگر در خون چو منصور — شود در عشق او القصه مشهور

(عطار، ۱۳۶۳: ۶۶۸-۶۶۴)

سرّ وجود انسان همان سرّ الهی است؛ خدا با انسان حرف می‌زند که حرف زدن پروردگار هم هستی است و این هستی در وجود «من» نهادینه شده، همان‌طورکه موج در وجود آب دریا هست. خدا با «من» به‌واسطهٔ «من» حرف می‌زند. «من» صدای خدا را از درون خودم می‌شنوم؛ یعنی درواقع خداوند با خودش حرف می‌زند. در پاسخ به این پرسش که انسان کیست؟ از قراین ابیات شبستری در حوزهٔ حلاج‌شناسی و تقریر او از «وحدت وجود» معلوم می‌شود که انسان از خدا جدا نیست؛ درواقع یک مرتبهٔ وجودی با مرتبهٔ وجودی دیگر تکلم می‌کند؛ به‌تعبیری دیگر، ذات خداوند با صفات خداوند صحبت می‌کند. با توجه به اینکه صفات خدا از ذات صادر شده‌اند و هستی آن‌ها قائم به ذات است، هر لحظه از آن ذات به صفات افاضهٔ فیض می‌شود. درنتیجه حسین‌ابن‌منصور حلاج زمانی که می‌گوید: «أناالحق» به معنی همان است که انسان در سیر کمالی می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که «انّی أنا الله» بگوید. همان حرف که منصور حلاج را بالای دار بُرد:

أناالحق کشف اسرار است مطلق — به جز حق کیست تا گوید أنا الحق

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۳۸)

درواقع امثال شبستری و همراهان او در تطهیر حلاج برآن‌اند که مردمِ عصر حلاج بر این نکته واقف نبودند که او چه چیزی می‌گوید؛ حلاج به‌جایی رسیده بود که در ادعای «أنا الحق» خود، قابلیت‌های انسانی را می‌دید؛ زیرا وقتی از درون درختی صدای «انّی أنا الله» بیرون می‌آید، پس از درون انسان که اشرف مخلوقات به‌شمار می‌رود، این ندا سزاوارتر است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

تقریرهای مشابه شبستری از «أنا الحق» حلاج و تمسک به ندای درخت در سوره قصص- آیه ۳۰- مواردی است که پیش از آثار او به وفور در متون صوفیه آمده است. تمثیل «موج و دریا» از *مفاتیح‌الأعجاز فی شرح گلشن راز* لاهیجی در تبیین این مسئله شرح مبسوطی دارد؛ شیخ محمود شبستری در سؤال حسینی هروی، (کدامین نقطه را نطق است أناالحق/ چه گویی هرزه‌ای بود آن رمز مطلق؟» (شبستری، ۱۳۸۵: ۴۳۷) در تفسیر سخن حلاج و توضیح معنای باطنی «أنا الحق» مخاطب را به تفکر فرامی‌خواند و می‌پرسد: چگونه شنیدن ندای «أنا الله» از درخت، قابل توجیه است ولی از نیک‌بختی همچون حلاج، کفرگویی محسوب می‌شود؟

همه ذرات عالم همچو منصور — تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
اگر خواهی که گردد بر تو آسان — «وان من شیء» را یک ره فرو خوان
درآ در وادی ایمن که ناگاه — درختی گویدت «انی انا الله»
روا باشد انا الحق از درختی — چرا نبود روا از نیک‌بختی
در این تسبیح و تهلیل‌اند دائم — بدین معنی همی‌باشند قائم

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۴۳-۴۳۹)

لاهیجی در توجیه «أنا الحق» حلاج برآن است که او یکی از اصحاب سُکر است و اصحاب سکر در حالت سرمستی اسرار الاهی را که در ذهن صافی‌شان متجلی می‌شود، آشکار می‌کنند و از آنجاکه در چنین حالتی فاقد نفس آگاهی‌اند، نمی‌توانند آنچه برایشان ظاهر می‌شود، مخفی نگه دارند. «أنا الحق» گفتن حلاج ازاین‌روست و نشان می‌دهد که وقتی عارف از طریق تزکیهٔ نفس به‌سوی خدا بازمی‌گردد و از قلمرو کثرت فراتر می‌رود و در دریایِ وحدت، فنا و جذب می‌شود، درمی‌یابد که کاملاً با دریای حق که در آگاهی عادی‌اش جز قطره‌ای از آن نبود، یکی و یکسان است. آن‌گاه حالت سُکر پیدا می‌کند پس اگر در حالت مستی، به سبب بی‌خودی، به ناگاه فریاد کند که من همان دریایم، نباید تعجب کرد (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۹).

تمسّک عرفا ازجمله شیخ محمود شبستری به رازورزی حرف یا استفاده از ساختار آن برای بیان یک نکتهٔ ظریف عرفانی، ناظر بر تذوق مفاهیم علوی برای همگان است. برخی متصوفه و اندیشمندان اسلامی معتقد بودند با خط می‌توان به رازهای ایزدی پی برد. ازاین‌رو برای هر کلمه یا حرف یا عددی، تفاسیر و معانی خاص باطنی قائل بودند. برخی غلات شیعه، اسماعیلیان و حروفیه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

نیز در دنیای اسلام تلقی مشابهی از رازورزی حروف داشتند. شیخ محمود شبستری نیز در تبیین «وحدت وجود» از ساختار حروف نیز بهره برده و برآن است که عالم جز یک حقیقت و هویّت بیش نیست و آن، همان «های» ملحق به الله است؛ زیرا اگر «های» هویّت را در میان خطّ وهمی نهیم، دو چشمی می‌شود (ه = هـ) یعنی از حالت وحدت درآمده و به کثرت می‌گراید. در اصل «ها» یک چشم بیش ندارد. اگر راهرو و راه به سبب جهات عدمی بودن بیفتند، چیزی جز حقّ نمی‌ماند.

زِ خطّ وهمی‌ای، «های هویّت» دو چشمی می‌شود در وقت رؤیت
نماند در میانه رهرو راه چو های هو شود ملحق به الله

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۰۱ و ۳۰۲)

شبستری، مقام وحدت را برای تمییز و رفع شبهه از خلط آن با حلول، تبیین می‌کند؛ او تأکید می‌کند که آشکار شدن مقام وحدت نتیجه رفع نمودها و تعینات است. نکتهٔ قابل توجّه در دیدگاه شبستری تفاوت باریک و عمیق در معناشناسی بین وحدت و اتحاد است. این‌گونه استنباط می‌شود که اتحاد در نگاه شبستری نشان از کثرت است و با *وحدت* که یگانگی است فرسنگ‌ها تفاوت دارد:

من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آن کو خالی ازخود چون خلا شد انا الحق اندر او صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک یکی گردد سلوک و سیر و سالک
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 درنمود است نه هرچه آن می‌نماید عین بود است

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۵۶-۴۵۰)

در نظر شبستری، چنانچه انسان در هر مرحله‌ای از مراحل تکوین، از حالت جمادی تا نهایت کمال خود، از صفت‌های ذمیمه و حیوانی تبعیّت کند، به نقطهٔ اسفل سقوط خواهد کرد. این نقطه، مقابل نقطهٔ وحدت است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

به فعل آمد صفت‌های ذمیمه — بتر شد از دد و دو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل — که شد با نقطهٔ وحدت مقابل
... وگر نوری رسد از عالم جان — ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با لطف حق همراز گردد — از آن راهی که آمد بازگردد
ز جذبه یا ز برهان حقیقی — رهی یابد به ایمان حقیقی
کند یک رجعت از سجّین فجار — رخ آرد سوی علیین ابرار

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۳۱-۳۲۴)

شیخ محمود شبستری در برآیند تفسیر وحدت وجود و در پاسخ به سوال (که شد از سرّ وحدت واقف آخر/ شناسای چه آمد عارف آخر)، نکاتی را بیان می‌کند که نسخه مشابه و تقلید گونه از گفتار شیخ اکبر محیی‌الدین ابن‌عربی است. شبستری مانند ابن‌عربی وبه تقلید از وی، «قلب عارف» را کانون معرفت و نقطهٔ ثقل دریافت معارف شهودی می‌داند:

کسی بر سر وحدت گشت واقف — که او واقف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است — وجود مطلق او را در شهود است
به جز هست حقیقی هست نشناخت — از آن رو هستی خود پاک در باخت
برو تو خانهٔ دل را فرو روب — مهیا کن مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شدی او اندر آید — به تو بی‌تو جمال خود نماید

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۰۳-۳۹۷)

ابن‌عربی صفات وجود و مراتب آن را با معیار «قلب عارف»، می‌سنجد. از نظر ابن‌عربی، قلبِ انسان کامل دارای آگاهی جامع است، یعنی تمام صفات وجود را در خود دارد. به‌عبارت‌دیگر، تمام چیزها و رویدادهایی که در عالم هستی فعلیّت یافته است و خواهد یافت در آن موجودند؛ جامعیت قلب چیزی نیست مگر جامعیت حق، زیرا تمام «صفات وجود» که گفته می‌شود در قلب وجود دارد، همان تجلیات بی‌شمارِ حق است. به این معنا است که می‌توان گفت «قلب عارف» حتی «حق» را نیز در خود دارد. در اینجا باید توجه داشت که کلمهٔ «قلب» آن‌گونه که در فلسفه و حکمت درک می‌شود، همواره از نظر تبارشناسی لغت با کلمهٔ «تقلب» همبسته است. تقلب به‌معنای تغییر یا دگرگونی مداوم و تبدیل مداوم یک چیز به چیزی دیگر است به‌طوری‌که هر لحظه شکل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]
[DOI: 10.22034.14.27.159]

جدیدی به‌خود بگیرد. مشخصهٔ «قلب عارف» نیز همین دگرگونی مداوم است؛ تقلب قلب عارف با دگرگونی وجودی مداوم و لحظه‌به‌لحظه حق که آن را تجلی الهی می‌نامند، همبستگی دارد. (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۲).

در نظر ابن‌عربی، حق، با وجود یگانگی و وحدت در ذات، در مرحلهٔ ظهور و تجلی، به‌صورت کثرات نمایان می‌شود که بدان افاضهٔ فیض گویند. پیداست که هر یک از صفات حق، با اسم و نام مخصوص خویش، ظهور می‌یابد (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۱۹). ازسوی‌دیگر قلب عارف آن‌قدر گنجایش دارد که حتی حق را نیز در خود جای می‌دهد. پس لازم می‌آید که قلب عارف، لحظه‌به‌لحظه صورت‌های تجلی حق را منعکس کند و معنای تقلب‌القلب یا دگرگونی مداوم قلب عارف احتمالاً همین است. در معناشناسی دقیق «وحدت وجود» ابن‌عربی، باید از مرتبهٔ قلب به عنوان منعکس کنندهٔ صور بی‌نهایت حق قدمی فراتر نهیم. ابن‌عربی بر این باور است که قلب در دگرگونی مداوم خود چیزی نیست جز تجلّیات متنوع الاهی که منشأ دگرگونی هر لحظهٔ قلب است. شیخ اکبر می‌گوید: درواقع «قلب عارف از طریق دگرگون شدن (تقلب) به صور متنوع، دگرگونی‌های مداوم حق را باز می‌شناسد» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۲). پس نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست، بلکه با هویت «جنبهٔ اویی» حق کاملاً یکسان است. در این حالت روحانیِ آگاهی دیگر هیچ‌گونه فاصلهٔ ذاتی بین قلب عارف و «جنبه اویی» حق وجود ندارد. عارف خود را با شناختن حق می‌شناسد.

نتیجه:

از برآیند این نوشتار، می‌توان به نتایج ذیل رسید:

- نماد یا رمز در دایرهٔ تعالیم صوفیه، به سبب عجز زبان قال در توصیف تجارب شهودی وضع گردید تا عرفا بتوانند وقایع شهودی را برای سطح عوام تنزل دهند. در این مقام، شیخ محمود شبستری با استعانت از زبان رمزی و عرفانی، مفاهیم علوی معرفت نفس و وحدت وجود را با تمثّل‌های عینی و قرائت‌های حسّی بازگو می‌کند تا مردمان به هدف غایی خلقت یعنی قرار گرفتن در مسیر کمال مطلوب و ذروهٔ اعلای عبودیت نائل آیند.

- شیخ محمود شبستری، تعیّن حقیقت وجودی «من» را منبعث از ذات حق می‌داند که به‌تبع وحدت ذاتی خداوند، «من حقیقی» نیز دو بردار (ثنویت) نیست و هویت مطلقه تلقی می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

– او در بیان و تفسیر «من» در قلمرو نظام معنایی و اصطلاحی عرفان برآن است که رمز «من» در این ساحت تنها به انسان اختصاص ندارد؛ زیرا «من» و «تو»ی قراردادی در زبان قال، منبعث از «من» حقیقی زبان عرفان است؛ از رهگذر چنین نظریه‌ای شبستری برآن است که مراد از لفظ «من» همان «حقیقت» است و آن حقیقت دربارهٔ انسان، جوهر علوی به نام «روح» قلمداد می‌شود و در موجودات دیگر، حقیقت‌های نازل هستند؛ یعنی همهٔ موجودات «أنا = من» را درک می‌کنند و دارا هستند؛ منتهی هرکدام به اقتضای آنچه از وجود و هستی و مظهریت به آن‌ها داده شده، مشمول «من» حقیقی می‌شوند.

– نکتهٔ عرفانی و مهم در معرفت نفس، ترک نمود وهمی است که گرانیگاه معناشناسی «من» در نظر شبستری به‌شمار می‌رود؛ استفاده از تمثیل آیینه برای نمایاندن من واقعی را در کلام شیخ محمود شبستری می‌بینیم. او در شناخت «من» و تفکر در خودشناسی توصیه می‌کند که دربرابر خویش آیینه‌ای قرار بدهیم و شخصی را که در آیینه منعکس‌شده بشناسیم. وی با طرح این پرسش که شخصی که در آیینه منعکس‌شده چه نسبتی با حقیقت وجودیِ من دارد؟ تأکید می‌کند همان‌طور که نور با ظلمت آمیخته نمی‌شود. نمودِ وهمی انسان هم نمی‌تواند با نمود حقیقی او یکی باشد.

– توجه به زبان رمزی و تقلیل آن با مثال‌های عینی که شبستری در *گلشن راز* بدان تمسّک می‌جوید بر این نکته تأکید دارد که انسان در همه حال ضمن شناخت حقیقت وجودی خویش و سیر انفسی برای نیل به کمال مطلوب، به سیر آفاقی نیز توجه کند تا مظاهر تجلی صفات الهی را ببیند و با دیدن همه این مظاهر، نگرش خود را نسبت به فلسفهٔ وجودی خویشتن و کائنات اصلاح کند و در این مسیر معنوی، خود را به مرتبهٔ اعلای عبودیت برساند و جایگاه حقیقی خویش را در میان موجودات دیگر بیابد.

– شبستری در تبیین رمزوارهٔ «وحدت وجود» نیز تحت تأثیر مکتب ابن‌عربی است؛ توضیح بر اینکه تأکید بر نقش محوری «قلب عارف» و دگردیسی مداوم آن به سبب تجلیات حق و سیر عوالم معنا در آن ودیعهٔ الهی، آموزه‌هایی است که نظریه‌پرداز آن شیخ اکبر است و به‌تبع آن، شبستری نیز در این زمینه تقریر مشابه با ابن‌عربی دارد. تبیین گفتار رمزی «أناالحق حلاج» بیان می‌شود که قلب عارف از طریق دگرگون شدن (تقلب) به صور متنوع، دگرگونی‌های مداوم حق را بازمی‌شناسد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

پس نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست، بلکه با هویت «جنبهٔ اویی» حق کاملاً یکسان است. در این حالت روحانیِ آگاهی دیگر هیچ‌گونه فاصلهٔ ذاتی بین قلب عارف و «جنبه اویی» حق وجود ندارد؛ درنتیجه حلاج‌وار ندای «أنا الحق» سر می‌دهد و در این مقام چون دوئی برخاسته، پس صلادهندهٔ اصلی نیز حق تعالی است نه شخصیت انسانی حلاج.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی. (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربیه.
- ـــــــــــــــــ (۱۴۱۷ق)، *دیوان ترجمان الأشواق*، بیروت: چاپ عمر فاروق طبّاع.
- ابونعیم اصفهانی، احمدبن‌عبدالله. (۱۳۸۷ق) *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۱۶)، *سیر العباد الی المعاد*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: مجله نسیم صبا.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۵)، *گلشن راز*، تهران، آگاه.
- شولم، گرشوم. (۱۳۹۲)، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم: دانشگاه ادیان ومذاهب.
- شهبازی، حسین. (۱۳۹۸)، *تصوف، قبالا و گنوسی در نگاه تطبیقی*، تهران: زوّار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۶۳)، *هیلاج نامه*، تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس(عماد)، تهران: کتابخانه سنایی.
- عقدایی، تورج. (۱۳۸۹)، «جمال شناسی *گلشن راز*»، *نشریهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دورهٔ ۶، شماره ۱۸، ۱۳۸- ۱۰۵.
- غزّالی، محمدبن‌محمد. (۱۳۹۰)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم.
- قمیر، یوحنا. (۱۳۶۳) *اخوان الصفا یا روشنفکران شیعه مذهب*، ترجمه محمدصادق سجادی، تهران: نشر فلسفه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]

- کُربن، هانری. (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشّری، تهران: امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *اصول کافی*، تهران: دارالکتاب اسلامیه.
- لاهیجی، محمدابن‌یحیی. (۱۳۸۱)، *مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش علیقلی محمودی بختیاری، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: هرمس.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۷)، *پیدایش و سیر تصوّف*، مترجم: محمدباقر معین، تهران، توس.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۹۲)، *تمهیدات*، تصحیح و تحشیه عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- Fuller, J. F. C. (2015). *Secret Wisdom of the Qabalah: A Study in Jewish Mystical Thought*, USA, Create Space Independent.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

[DOI: 10.22034.14.27.159]