

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۱۵

## آبشخورهای فکری شاه داعی شیرازی در سرودن مثنوی «چهارچمن»

### (رد پای هفت شهر عشق عطار در چهارچمن)

مسرویره مختاری<sup>۱</sup>

چکیده:

«شاه داعی شیرازی» یکی از شاعران عارف و از مبلغان اندیشه وحدت وجودی ابن عربی در قرن نهم است که آثار متعددی به نظم و نثر از وی باقی مانده است. یکی از آثار منظوم وی «ستّه شاه داعی» است. مثنوی «چهارچمن»، چهارمین منظومه از ستّه شاه داعی شیرازی است که شاعر در سرودن آن به طور ضمنی به آثار پیشین، از جمله «منطق الطیر» عطار نظر داشته است. از آنجا که درباره این مثنوی و افکار و اندیشه‌های شاه داعی در آن، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است، در این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای، تأثیرپذیری سراینده این مثنوی از متقدمان، به ویژه عطار، مطمح نظر قرار گرفته است. شاه داعی علاوه بر ساختار اثر (استفاده از شیوه مناظره و قالب داستان منظوم، انتخاب شخصیت‌های داستان و...) از نظر پرداختن به هفت وادی سلوک و مبحث وحدت وجود از عطار تأثیر پذیرفته است. حاصل سخن این که، پیروی شاه داعی از ابن عربی و بازتاب چشمگیر اندیشه هستی‌شناختی وی در ساختار اثر، از جمله در بسامد واژه‌ها و اصطلاحات و همچنین در محتوا قابل تأمل است. مثنوی «چهارچمن» با وجود تأثیرپذیری‌هایی که داشته است، از نظر ساختار هنری و ادبی، اثری ابداعی و مستقل است؛ چرا که سراینده با بهره‌گیری از قوه تخیل خویش توانسته است، اندیشه‌های پراکنده پیشینیان را در شیوه شاعری خود ذوب کرده و اثری جاودانه خلق کند

کلید واژه‌ها:

شاه داعی شیرازی، ستّه شاه داعی، چهارچمن، عطار، منطق الطیر، هستی‌شناسی.

---

<sup>۱</sup> - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی. mmokhtari@uma.ac.ir

## پیشگفتار

عرفا در طول تاریخ تصوّف برای رسیدن به مقصد مراحل را برشمرده و ویژگی‌هایی را برای هر مرحله ترسیم کرده‌اند. اختلاف بر سر تعداد مراحل سلوک و همچنین تقدّم و تأخّر آنان در بین عرفا متنوّع است، به طوری که تعداد این مراحل از سه مرحله شروع می‌شود و تا صدها مرحله ادامه می‌یابد. از بین عرفایی که در این باره اظهار نظر کرده‌اند، هفت وادی عطار، در بین اکثر فرق صوفیه مورد مقبولیت یافته‌است. سلوکی که عطار نامش را «وادی» می‌گذارد، دارای هفت مرحله است که از طلب آغاز می‌شود و با فقر و فنا پایان می‌پذیرد.

در قرن هفتم هجری تغییر و تحوّل بنیادین در مبانی عرفان اسلامی به وجود آمد. این تحوّل، تأثیر چشم‌گیری در تصوّف و چگونگی سیر و سلوک عرفانی بر جای نهاد. به طوری که بعضی از محققان، عرفان را به دو دوره قبل از ابن عربی و بعد از ابن عربی یا سنّت اوّل و سنّت دوم عرفانی تقسیم‌بندی کرده‌اند. یکی از نمایندگان سنّت دوم عرفانی، عارف نامی قرن نهم، شاه داعی شیرازی است.

## بیان مسأله و ضرورت پژوهش

در سیر ادب فارسی از مرحله آغازین آن تاکنون، هیچ جدایی و گسستگی به چشم نمی‌خورد. در این مسیر، برخی به تقلید صرف اکتفا کرده‌اند، برخی دیگر ضمن بهره‌مندی از روش‌های پیشینیان، توانسته‌اند دست به ابداع زده، به خلق اثر هنری مستقلی دست یازند. مثنوی «چهارچمن» شاه داعی شیرازی از زمره این آثار است. الداعی الی‌الله، سید نظام‌الدین محمودبن حسن‌الحسنی معروف به «شاه داعی» (متولد ۸۱۰ هـ.ق) از سادات علوی شیراز و از عقاب قاسم‌بن حسن معروف به داعی‌الصغیر بود. نسبت داعی شیرازی به زیدبن علی، سیدالساجدین می‌رسد. تحت تربیت شیخ مرشدالدین ابوالسحق بحرانی به سیر و سلوک و تصوّف پرداخت، شاه داعی به اصرار همین استاد به نزدیک شاه نعمت‌الله ولی رفت و از وجود وی نیز بهره‌مند شد. بعد از مرگ مرشدالدین جای وی را گرفت و پیشوای فرقه نعمت‌اللهیه در شیراز شد. شاه داعی در شریعت و مذهب پیرو تسنّن (شافعیه) ولی در عین حال معتقد به رجحان اثنی‌عشر بود. وی آثار متعددی اعم از نظم و نثر به زبان فارسی و عربی از خود به جای گذاشته‌است، در غزل‌سرایی دستی بلند دارد و برخلاف شاعران زمان - که همیشه به تقلید از دیگر اساتید غزل می‌ساخته‌اند و شیوه دیگران را پیروی می‌کرده‌اند - نه تنها مقلد صرف نیست، مخترع نیز است. دیوانش در زمان حیات شاه‌داعی، با کمک پسرش در سال ۸۶۵ جمع - آوری شد که مشتمل بر: قدسیات، واردات، صادرات، سخن تازه، فیض مجدد و مثنویات شش‌گانه

است که هریک از مثنوی‌ها (مشاهد، گنج روان، چهل صباح، چهارچمن، چشمه زندگانی و عشق‌نامه) با یک مقدمه مختصر و کوتاه آغاز می‌شود. همه اشعار داعی متضمن مسائل عرفانی و اخلاقی است. مثنوی «چهارچمن» شاه داعی چهارمین مثنوی از سته شاه داعی است که مطالعه و معرفی قابلیت‌های این اثر ضروری به نظر می‌رسد تا علاقمندان به متون عرفانی بیش از پیش با آثار این شاعر عارف آشنا شوند. برای پویا کردن و رسیدن به معانی کامل‌تر آثار سنتی، باید آن‌ها را بر محک نظریه‌های جدید نقد ادبی زد. نظریه بینامتنیت می‌تواند بر پویایی اثر و دادن نوعی نگرش خلاقانه به مخاطب مؤثر باشد. از آن‌جا که درباره رابطه میان مثنوی «منطق الطیر» عطار و «چهارچمن» شاه داعی تاکنون تحقیق مستقلی انجام نشده است، نمودن مناسبات پیدا و پنهان میان متون و وجوه اشتراک و افتراق شاعران در طرز تلقی‌شان از موضوعات و مباحث عرفانی از ضروریات و اهداف پژوهش حاضر است.

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

مطالعه در کارنامه پژوهشی حاضر، نشان می‌دهد که درباره موضوع حاضر، تا به حال تحقیق و پژوهشی در قالب کتاب، پایان‌نامه، طرح پژوهشی یا مقاله صورت نگرفته است. درباره شاه داعی شیرازی و برخی از آثار ایشان چند کار پژوهشی وجود دارد که به قرار زیر است:

کتابی با عنوان «سته شاه داعی شیرازی» به سال ۱۳۳۹، به کوشش و تصحیح «محمد دبیرسیاقی» در تهران منتشر شده است. این کتاب تنها نسخه منتشر شده از سته شاه داعی شیرازی است. کتاب دیگری با عنوان «دیوان شاه داعی شیرازی» به کوشش و تصحیح محمد دبیرسیاقی در سال ۱۳۳۹ در تهران منتشر شده است. این دیوان مشتمل بر: دیوان‌های سه‌گانه (قدسیات، واردات و صادرات) است.

مقاله دیگری با عنوان: «عناصر داستان در منظومه چهارچمن» شاه داعی شیرازی در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است.

#### مبانی نظری پژوهش

استفاده از نظریه ادبی، یکی از ابزارهای مهم و اساسی در تحلیل متون ادبی است. مطالعه متن بر اساس نظریه ادبی، روشی نظام‌مند و منسجم در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد تا از افقی خاص به آثار بنگرد و بیش از پیش با استعدادها و قابلیت‌های متن آشنا شود. برخی نظریه‌های ادبی امروز، نگاه تک‌صدایی به آثار را به چالش کشیده‌اند. یکی از شیوه‌های مهم مطالعه متن‌ها در عصر حاضر،

بررسی رابطه بینامتنیت میان آثار است. بینامتنیت<sup>۱</sup> از جمله کشف‌های بزرگ قرن بیستم است که نگاه و دید تازه‌ای در زمینه رابطه عناصر متون ارائه می‌دهد و به ارتباط، تعامل و جاذبه میان‌متنی می‌پردازد. (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۰) این اصطلاح را ابتدا «باختین» با مطرح کردن «نظریه منطقی مکالمه متن‌ها» پی‌ریزی کرد، سپس «کریستوا علاوه بر وضع واژه بینامتنیت، از آن برای مطالعه ادبیات و زبان و نظریه‌پردازی در این زمینه استفاده کرد.» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۲۵) سپس «رولان بارت»، «لوران ژنی»، «میکائیل ریفاتر» و «ژرار ژنت» مفهوم مکالمه را گسترش دادند. بینامتنیت بر این اصل اساسی تأکید دارد که هیچ متنی بدون پیش‌متن نیست و متن‌ها همواره بر پایه متن‌های گذشته بنا می‌شوند، بنابراین تمامی آثار دارای سابقه‌اند. (همان: ۲۷) به عبارت دیگر، بینامتنیت اندیشیدن در اندیشه‌های دیگران، به رسمیت شناختن حضور دیگری در متن، قایل شدن به وجود تکثر و ردّ تک‌گویی است. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه، «ژرار ژنت» است که نظریه بینامتنیت را در سال ۱۹۷۸ در اثر خود، «الواح بازنوشتنی» ارائه کرد. این اصطلاح نشانگر مناسبتی است که متن «ب» (زیرمتن) را با متن «الف» (زیرمتن) متحد می‌کند. «آنچه ژنت با عنوان زیرمتن از آن یاد می‌کند همان چیزی است که اکثر منتقدان آن را بینامتن می‌نامند، یعنی متنی که مشخصاً می‌تواند از جمله سرچشمه‌های اصلی دلالت برای یک متن باشد. ژرار ژنت در یک تقسیم‌بندی کلی، روابط تعالی‌دهنده میان متن‌ها را به سه دسته: بینامتنیت صریح و آشکار، بینامتنیت غیرصریح و بینامتنیت ضمنی تقسیم می‌کند. بینامتنیت صریح بیانگر حضور آشکار یک متن در متن دیگر است. به عبارت روشن‌تر، در این نوع بینامتنیت مؤلف متن دوم، در نظر ندارد مرجع متن خود، یعنی متن اول را پنهان کند. وی بینامتنیت صریح و اعلام شده را به دو نوع؛ نقل قول با ارجاع و نقل قول بدون ارجاع تقسیم می‌کند. در بینامتنیت ضمنی، شاعر یا نویسنده به طور ضمنی به آثار پیشین نظر دارد. پیدا کردن این نوع از رابطه مستلزم اشراف بر متون است. در ادامه مباحث، مطابق با مبانی نظری طرح شده، مناسبات بینامتنی میان دو اثر: منطق الطیر عطار و مثنوی چهارچمن شاه داعی شیرازی مطالعه می‌شود تا جنبه‌های ابداعی و خلاقانه شاعر به روش علمی مشخص و هویت واقعی آثار بیش از پیش تبیین شود.

### بحث و بررسی

#### ۳-۱. مروری اجمالی بر منطق الطیر عطار و مثنوی چهارچمن

فریدالدین عطار نیشابوری (۶۲۷-۵۳۷) شاعر و عارف نام‌آور ایران در سده ششم و آغاز هفتم است. وی از مریدان «شیخ مجدالدین بغدادی» معروف به خوارزمی از تربیت یافتگان «شیخ

<sup>۱</sup>. Intertextualite.

نجم‌الدین کبری» بود. بعد از ملاقات با شیخ، دست از کسب مال برداشت و به دست شیخ توبه کرد و به مجاهدت و معاملات مشغول شد. عطار، خرقة تبرک از دست سلطان‌العارفین مجدالدین بغدادی دریافت کرد و به رسم سالکان طریقت، بخشی از عمر خود را در سفر گذراند. عطار مردی پرکار و فعال بود و چه هنگام اشتغال به کار عطاری و چه در دوره اعتزال و گوشه‌گیری، به نظم مثنوی‌های بسیار و دیوان غزلیات و قصائد و رباعیات و تألیف کتاب نفیس تذکره‌الأولیاء همت گماشت. یکی از مثنوی‌ها ارزش شیخ عطار، «منطق‌الطیر» اوست. «منطق‌الطیر» منظومه‌ای است که مراحل سیر و سلوک در عرفان را از زبان پرنده‌گانی - که به دنبال سیمرغ هستند و هدیه راهنمای آنان است - بیان می‌کند.

مثنوی «چهارچمن» چهارمین مثنوی از سته شاه‌داعی است، که ۹۰۹ بیت دارد. شاعر بعد از مقدمه‌ای (۳۸ بیتی) در سبب نظم کتاب و سپس ستایش خاتم پیامبران، مثنوی خود را با مناظره «شوق» و گل‌های چمن و پرنده‌گان، شروع کرده‌است. همان‌گونه که از اسم اثر (چهارچمن) پیدا است، این اثر داستان مناظره شوق در چهار چمن است که شاعر در هر چمن، ماجرای مناظره شوق را با چهار گل و یک پرنده، درباره «چیستی حقیقت» به تصویر کشیده و در اثنای ابیات، با بیانی ساده و شیوا، برخی از مفاهیم و دقایق عرفانی را نیز تبیین کرده‌است. شاه داعی در سرودن «سته» و مخصوصاً مثنوی «چهارچمن» از شاعران و عارفان متعددی تأثیر پذیرفته‌است، از آن‌جا که پرداختن به تمام مصادیق مناسبات بینامتنی (در ساختار و محتوا) در قالب یک مقاله امکان‌پذیر نیست، در این مقال، به یکی از مهم‌ترین تأثیرپذیری‌های شاعر، از مثنوی منطق‌الطیر عطار پرداخته می‌شود.

### ۲-۳. رد پای هفت شهر عشق در چهارچمن

یکی از مهم‌ترین مصادیق مناسبات بینامتنی و تأثیرپذیری شاه داعی از منطق‌الطیر عطار، آن است که رد پای هفت شهر عشق را می‌توان در چهارچمن شاه داعی جست‌وجو کرد. شاه داعی به تمام مراحل هفت‌گانه سیر و سلوک طرح شده در منطق‌الطیر عطار، در منظومه خود اشاره کرده‌است. همان‌طور که پیش از این مطرح شد، صوفیان مراتب یا منازل سیر و سلوک را به هفت وادی یا هفت مرحله تقسیم کرده‌اند که عبارت است از: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا. عطار در مثنوی عرفانی خود، هفت وادی یاد شده را این‌گونه یاد توضیح داده‌است:

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار
پس سیم وادیسست آن معرفت	پس چهارم وادی استغنی صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک

هفتمین وادی فقرست و فنا  
بعد ازین روی روش نبود ترا  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۸۰)

در ادامه مباحث، به منظور تبیین بهتر مناسبات بینامتنی در وادی‌های سلوک، هر کدام از وادی‌ها جداگانه بررسی و تحلیل می‌شود.

### ۱-۲-۳. وادی طلب

طلب در اصطلاح جستجو کردن مراد و مطلوب را گویند. مطلوب در وجود طالب است و می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و آن را باید در وجود خود طلب کند و اگر از خارج طلب کند نیابد. (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۵۳) در برخی از متون عرفانی، «طلب» را با «درد» معادل گرفته‌اند. طلب از نظر عطار، اولین مرحله در سیر و سلوک عارفان است. از نظر عطار، طلب بسیار سخت است و هر لحظه و هر نفس صد سختی و بلا انسان را به کام خود می‌کشد:

چون فروآیی به وادی طلب      پیشت آید هر زمانی صد تعب  
صد بلا در هر نفس اینجا بود      طوطی گردون، مگس اینجا بود  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۸۰)

یکی دیگر از ویژگی‌های که سالک باید داشته باشد، تا از این مرحله عبور کند، داشتن جدّ و جهد و کوشش و سپس خالی شدن از تعلّقات و باختن داشته‌ها است. عطار خالی کردن دل را از هر گونه وابستگی لازمه این وادی می‌داند، زیرا عطار عقیده دارد تنها دل پاک می‌تواند جایگاه تابش نور خدا باشد:

جد و جهد اینجاست باید سال‌ها      زانکه اینجا قلب گردد کارها  
مال اینجا بایست انداختن      مُلک اینجا بایست در باختن  
در میان خونست بایست آمدن      وز همه بیرونست بایست آمدن  
چون نماند هیچ معلومت به دست      دل بایست پاک کرد از هرچه هست  
چون دل تو پاک گردد از صفات      تافتن گیرد ز حضرت نور ذات  
(همان)

وقتی دل سالک از همه تعلّقات خالی شود، طلبی که در دل سالک است، تبدیل به هزار طلب می‌شود، در واقع اشتیاق سالک برای رسیدن به حق، هزار برابر می‌شود و در این زمان است که دیگر بلا و سختی برای او فرق نمی‌کند و با اشتیاق فراوان خود را در آتش رسیدن به معشوق می‌اندازد.

### آبشخورهای فکری شاه داعی شیرازی در سرودن مثنوی «چهارچمن» / ۶۳

چون شود آن نور بر دل آشکار      در دل تو یک طلب گردد هزار  
خویش را از شوق او دیوانه‌وار      بر سر آتش زند پروانه‌وار  
(همان)

شاه داعی شیرازی، مطابق با رویکر هستی‌شناختی، بر این باور است که همه مخلوقات جهان از جمله انسان از یار و خالق خود جدا افتاده‌اند، بنابراین طالب خالق خود هستند و پیوسته جویان اویند. وی بر این اعتقاد است که سالک الی‌الله هیچ‌گاه از طلب سیر نمی‌شود. داعی همچون عطار، طلب را اولین مرحله از سیر و سلوک می‌داند که مقصد آن بسیار دور و دراز است و وی ضمن اشاره به سختی راه، مردم را برای رفتن به این راه دور و دراز تشویق می‌کند و برای عبور از این راه از خدا کمک می‌خواهد. وی در چمن اوّل (وادی اوّل) گل‌های چمن را با تعبیر «طالبان» مورد خطاب قرار می‌دهد:

گشت منظور چون محرک شوق      نزد خیری قدم نهاد به ذوق  
گفت ای شمع طالبان چمن      چون تویی را ندیده دیده من  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۳۱)

به نظر شاه داعی، سالک از ابتدای سلوک در عجز و تحیر به سر می‌برد. بعد از این که سالک به مرحله طلب وارد می‌شود، چنان آتشی در او به وجود می‌آید، که باید از سوز آن آتش به خدا پناه بُرد. وی ویژگی‌های دیگری چون بیخودی، مستی، ناخوشی و خوشی، نیست شدن و حیرت را از ویژگی‌های این مرحله می‌داند. داعی در چمن اوّل زبان حال گل «خیری» را این‌گونه بیان می‌کند:

من دهن باز چون تو در طلبم      بر لب جوی آب تشنه لبم  
زین غم اندر تبم ببین روشن      رنگ رو، ضعف جان، نحافت تن  
(همان: ۱۳۸)

### ۲-۲-۳. وادی عشق

عشق در لغت به معنی شوق مفرط و میل شدید به چیزی است و در اصطلاح آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد، عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا-واسطه. (سجّادی، ۱۳۸۳: ۵۸۰) «عشق» از مضامین پرکاربرد و همچنین از کلیدواژه‌های هر دو سنت عرفانی، و از بحث‌های مهم و اساسی عرفانی در آثار منثور و منظوم عرفانی بوده و هست. عشق دارای چنان اهمیتی بوده که «عالی‌ترین مقصد مقامات و رفیع‌ترین قلّه مراحل عرفانی قلمداد شده-

است». (ارنست، ۱۳۸۹: ۱/۳۱۵) دومین وادی از وادی‌های منطق‌الطیر عطار عشق است، عشق از نظر وی مثل آتشی است که هیچ جای خالی را در دل سالک باقی نمی‌گذارد و علاوه بر دل سرتاسر وجود طالب را در بر می‌گیرد و برای این‌که بتواند خود را از غمخوارگی رها سازد، باید که خود را در این آتش به یکباره بسوزاند.

کس در این وادی بجز آتش مباد      وان که آتش نیست عیشش خوش مباد  
عاشق آن باشد که چون آتش بود      گرم رو، سوزنده و سرکش بود  
تا نسوزد خویش را یکبارگی      کی تواند رسد از غمخوارگی  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۸۶)

از دیگر شرایطی که از نظر عطار سالک باید داشته باشد تا بتواند وارد وادی عشق شود، آزاد بودن و داشتن صبر و مقاومت است.

مرد کارافتاده باید عشق را      آدم آزاده بایستد عشق را  
تو نه کار افتاده‌ای، نه عاشقی      مرده‌ای تو عشق را کی لایقی؟  
(همان: ۱۸۹)

عاشقان واقعی از دید عطار جان را در راه دوست می‌دهند و دست خود را از هر دو عالم کوتاه می‌کنند و ذلّ خود را به کلی از جهان برمی‌دارند و با دادن جان خود با جانان خود خلوتی می‌کنند:

عاشقان جانباز این ره آمدند      وز دو عالم دست کوتاه آمدند  
زحمت جان از میان برداشتند      دل به کلی از جهان برداشتند  
جان چو برخاست از میان بر جان خویش      خلوتی کردند با جانان خویش  
(همان: ۱۹۳)

مطالعه همزمان وادی عشق در منطق‌الطیر عطار و مثنوی چهارچمن، مناسبات آشکار و پنهانی را در طرز تلقی هر دو شاعر عارف نشان می‌دهد. داعی مانند عطار عشق را آتشی سوزان و گرفتاری در عشق را سراسر فغان و درد و آه می‌داند:

هردم از عشق دیده کار خراب      ز آتش جان فتاده در غرقاب  
همه شور و فغان و ذوق و نگاه      همه درد و نیاز و گریه و آه  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۷۱)



### ۳-۲-۳. وادی معرفت

سومین وادی عطار معرفت است. «معرفت دو سنخ است: معرفت حق و معرفت حقیقت، نخستین شناخت یگانگی خداست چنانکه برای مردمان نام‌ها و صفات خود را پیدا کرده‌است و دیگر دانستن این است که راهی به سوی خدا نیست چه یکتایی بی‌همتا و پروردگاری او مانع است.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸) حسین بن منصور گوید: چون بنده به مقام معرفت رسد به خاطر او وحی فرستند و سر او را نگاه دارند تا هیچ خاطر در نیاید او را مگر خاطر حق (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۵) در نظر عطار و شاه داعی شیرازی، معرفت هر سالکی به میزان کمال او بستگی دارد. بنابراین، متناسب با میزان معرفت، احوال درونی وی متعالی خواهد بود:

سیر هرکس تا کمال او بود      قرب هر کس حسب حال او بود  
گر پیرد پشه چندان که هست      کی کمال صرصرش آید به دست  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۵۲)

شاه داعی در مثنوی چهارچمن، مانند منطق‌الطیر عطار در مواضع مختلف از منظومه خود، به موانع معرفت می‌پردازد. وی علم، دانش، مال و ثروت، جمال و زیبایی و... را مانند حصاری می‌داند که بین سالک و حقیقت مانع ایجاد می‌کند:

علم و فضل و جمال و مال و هنر      می‌زند راه مردمان اکثر  
راستی هستی و تصور شوم      می‌کند خلق را ز حق محروم  
چند من گرد گل‌بنان گشتم      در چمن‌ها به امتحان گشتم  
بنشستم به صحبت مرغان      از دل سزاده و فراغت جان  
هر یکی راست پرده ای در پیش      به کمالی شمرده پرده خویش  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۷۸)

در ادامه بحث به مراتب معرفت در دو اثر مورد تأکید و جایگاه و قوت هر کدام از مراتب در اندیشه آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۳-۲-۳-۱. معرفت نفس (خودشناسی)

انسان ظاهری دارد و باطنی، و به جهت آن که ترکیبی از جسم و روح است، قابلیت‌های زیادی برای تعالی بخشی روح دارد. «رسیدن به «معرفت» ابتدا از معرفت نفس که همان خودشناسی است شروع می‌شود و سرانجام به معرفت حق یا خداشناسی منتهی می‌گردد و سعادت آدمی در همین

معرفت دوم یعنی خداشناسی است و بس و آن شناختن افعال و صفات حق تعالی است. این معرفت در ابتداء به صورت علم‌الیقین است که به مرور به عین‌الیقین تبدیل می‌شود و ثمره آن محبت است. (گوهرین، ۱۳۸۲: ۷/۳۱۴) کیفیت رسیدن به این معرفت از چند طریق ممکن است: اول از راه تفکر، فرورفتن در خود، و از نهاد خویش ابتدا کردن به طوری که همه چیزها را از لطیف و کثیف در خود جوید، و نشان معرفت الهی را نیز در خود باز یابد. دوم از راه تصوّر و تفکر و سیر آفاق و انفس و سفر در موجودات و هستی. سوم از طریق مجاهدت و ریاضت و طی مراحل طریقت در زیر نظر شیخی کامل و ارشاد کاملی عالم و زاهدان. چهارم عنایت حق و عطای اوست که شامل هرکس شود بی‌هیچ وسیلت و علتی به یک طرفه‌العین نور هدایت در دلش تابیدن گیرد و سر معرفت بر او گشاده گردد و آن بسته است به عنایت ازلی و قبولیت بنده در آن درگاه. (همان: ۳۱۵)

به اعتقاد داعی پاک کردن از شائبه‌های نفسانی و زدودن جان از بدی‌ها، بهترین راه شناخت حق است. در این صورت است که دل سالک، نماینده اوصاف الهی می‌شود.

هرکه شناسای خود و دوست نیست	مغز ندارد بجز از پوست نیست
جان تو را می‌رسد از هر طرف	نعره که ای جان جهان من عرف
روی دل خود به هوا کرده‌ای	معرفت نفس رها کرده‌ای
شک نکند کس که تو با این صفت	راه ندانی به سوی معرفت
خاصه که در معرفت نفس خویش	تزکیه شرط است به هر رای و کیش
در هوس دیدن دیدار یار	صیقل آیینیه ضرورت شمار
آیینیه دل اگرت صاف شد	رو که نماینده اوصاف شد

(شاه داعی، ۱۳۳۹:۲۱)

شاه داعی در چمن چهارم، «گل سرخ» را برتر از گل‌های دیگر و نماینده اهل کشف و شهود معرفی کرده‌است. برخلاف گل‌های دیگر، که به شوق جواب رد می‌دهند؛ گل نفی کلی نمی‌کند و از سخنانش معلوم می‌شود که رازهایی می‌داند و بیان نمی‌کند. «گل سرخ» در پاسخ سؤال شوق که حقیقت را از او جويا شده است؛ می‌گوید که جواب سؤال وی را می‌داند اما لب فرو بسته و سکوت اختیار کرده‌است و بهتر است از بلبل سؤال کند که او به این سؤال گویاتر است. شاه داعی برای «گل سرخ» مقام و منزلتی فراتر از گل‌های دیگر در نظر می‌گیرد، به طوری که او را هم صحبت آفتاب و ماه تصوّر می‌کند و همچون خاقانی (در قصیده منطق‌الطیر) از سرخی ذاتی این گل سخن می‌گوید. شاه داعی در این ابیات، با زبانی نمادین، انبیا و اولیای الهی را به عنوان «انسان کامل» معرفی و

تصویری زیبا از مقام خاتم پیامبران ارائه می‌دهد:

دید گل را به جلوه در گلبن	گفته با آفتاب و ماه سخن
سرخ رویش برآمده ز فرح	گویی از باد در کشید قدح
نی نه از باد داشت رنگ رخان	زانکه معشوق راست رنگ رخ آن
داد بر رنگ روی او صلوات	کرد بنیاد و صفاو ز جهات
بوی خوش، خوی خوش، تَلَطَّف خوش	در هم‌صورتیتِ صَرَفِ خوش
گفت بر هر که افکنی نظری	دارد از التفات تو اثری
زین همه خوی خوشترت آنست	که دلت غرق ذکر رحمانست

(شاه داعی، پیشین: ۱۶۹)

### ۲-۳-۲. معرفت هستی (وحدت شخصی وجود)

پیش از ابن عربی عرفای متقدم زمینه را برای بسط و تدوین نظریه وحدت وجود فراهم کرده بودند. قول به وحدت وجود، اساس تعالیم عرفانی ابن عربی است و مبتنی بر این فکر است که هستی حقیقی تنها از آن ذات حضرت حق، و وجود حقیقی تنها وجود خداوند است. بنابراین، هر آنچه به صورت ماسوی الله ظاهر می‌شود، چیزی جز جلوه و سایه آن وجود مطلق و حقیقت متعالی نیست. «أن الممكنات علی أصلها من العدم، و لیس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها و أعیانها». (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ ق: ۹۶) در فصوص الحکم (فصّ یوسف)، وجود همه عالم را چون خیال می‌داند: «و اذا کان الأمر علی ما قرناه فاعلم أنّک خیال و کلّ ما تدرکه ممّا تقول لیس انا ای جمیع العالم خیال فالوجود الکونی کله خیال فی خیال و الوجود الحقّ انما الله خاصّه». (همان: ۱۰۴) طبق نظر ابن عربی، جهان هستی در نتیجه تجلیات شهودی - وجودی حق (فیض مقدّس) ایجاد شده است. (قیصری، ۱۴۱۶ ق: ۴۵/۱) بنابراین همه عالم، مظاهر تجلیات اسما و صفات حق است. کمال وجودی انسان و نیل به مرتبه «انسان کامل» از طریق تقویت قلمرو درونی او محقق می‌شود و معرفت خداوند به واسطه معرفت انسان، و معرفت انسان از طریق معرفت هستی امکان‌پذیر است. چون این خداوند است که خود را در حد «استعداد» فرد منظور به صورتی خاص متعیّن می‌کند، پس آنچه را که شخص در خودش می‌بیند، چیزی جز صورت خیال یا صورت باطن او نیست، که در آینه حق منعکس شده است. او هرگز عین حق را نمی‌بیند. عقلش هم امکان دارد به او بگوید که صورت خیال قابل رؤیت او که در آن آینه الهی منعکس می‌شود، خود اوست اما با

وجود این آگاهی که اساس عقلی دارد، او نمی‌تواند خود آینه را ببیند بلکه فقط خودش را می‌بیند. این موضوع شباهت به این دارد که انسانی در دنیای تجربی، خود را در آینه‌ای بنگرد. وقتی که در آینه‌ای به صورت‌ها یا صورت خود می‌نگرد، خود را نمی‌بیند، اما اطمینان دارد که این صورت‌ها یا صورت خویش را در آینه می‌بیند. (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۶۷) این نماد آینه را، حق مانند وسیله‌ای مناسب و مقتضی، به منظور تجلی ذاتی خود پیش آورده است تا شخصی که محمل عرضی تجلی الهی واقع می‌شود، بداند که آنچه می‌بیند دقیقاً چیست. (همان: ۶۸)

در داستان منطق‌الطیر، هنگامی که از میان صدها هزار پرنده، تنها «سی مرغ» به درگاه سیمرغ می‌رسند، در حقیقت مرغان با خودشان دیدار می‌کنند. عطار با زبان تمثیل اعلام می‌کند، شرط لازم برای رسیدن به این وحدت ریاضت و جهاد با نفس است، تا حجاب‌ها از برابر دیدگان برداشته شود و بتوانی با حقیقت لطیف و نورانی و ماورایی خویش دیدار کنی. نکته مهمی که قابل توجه و تأمل است این است که «با ارتقای نفس از حالت آگاهی به فراآگاهی، نفس به مرتبه نفس مطمئنه می‌رسد و می‌تواند با شاهد آسمانی و با روحانیت خویش دیدار کند.» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۵۷) همان‌طور که پرندگان در کوه قاف به اتحاد رسیدند و دیدند که «سیمرغ» در حقیقت «سی مرغ» بوده است، در منظومه چهارچمن نیز بلبل می‌گوید؛ آن‌ها که نتوانستند تو را به حقیقت رهنمون شوند، در دوگانگی خود اسیر بودند و از دویی نرسته بودند. به این ترتیب ما در مثنوی چهارچمن و منطق‌الطیر، نوعی وحدت با خویشتن و دیدار با خویش را مشاهده می‌کنیم.

شاه داعی شیرازی در چهارچمن، سالکان را به راهی دعوت می‌کند که با تزکیه روح و نیروی کشف و شهود بتواند دیوار حائل میان خود و مغیبات را بردارد و به تجربیاتی دست یابد که جهان نامرئی را با نیروی درونی ببیند چنان که گویی نصب‌العین اوست. با موت ارادی، کدورات زایل می‌شود، جوهر لطیف و آراسته به معرفت حق تعالی می‌ماند که می‌تواند نادیدنی‌ها را ببیند زیرا به تعبیر مولانا، با تعطیلی حواس ظاهر، حواس باطن بیدار و فعال می‌شود و انسان جایگاه واقعی خویش را پیدا می‌کند. بنابراین انسان و تعلقات وی، حجاب دیده وی می‌شود.

همه دیدم که در حجاب خودند عاشقان خیال و خواب خودند  
 یاد حق می‌کنند غافل از او خود چه خواهند برد حاصل از او  
 (شاه داعی، پیشین: ۱۷۸)

مطابق با اندیشه ابن عربی جهان هستی تجلی گاه اسمای حسناى خداوند و جلوه‌ای است که خدا در آن جمال خویش را به تماشا می‌نشیند. براساس حدیث «انَّ اللهَ جَمیلٌ وَّ یُحِبُّ الْجَمَالَ»، حب

خداوند به جهان هستی، نتیجهٔ محبت خداوند به خود بوده است. شاه داعی از زبان «شوق» ضمن توصیف حالا «تذرو» با رویکرد هستی‌شناختی خود به وحدت ظاهر و مظهر اشاره می‌کند:

می‌زدی بانگ‌های خوش به محل	همه ذکر خدای عزوجل
صبغ‌الله کشیده در پر او	صنع‌الله فتاده در خور او
چون فکندی به بال خود نظری	ورق دل بیبافتی نه پری
معرفت خواندی از او بسیار	صفت پاک خالق الأطوار
زانکه دیدی در آن پر از الوان	شاهد صنع کردگار جهان

(همان: ۱۶۵)

بنابراین، بلبل از سؤال شوق استقبال می‌کند و از این که هم‌زبانی پیدا کرده است، ابراز خوشحالی می‌کند. سرانجام پس از سرگردانی‌های درونی بسیار، در پایان چمن چهارم، بلبل می‌گوید او پرسش وی را پاسخ می‌گوید. پاسخی که در آن عقیدهٔ توحید و وحدت وجود را ارائه می‌دهد، اما خاطرنشان می‌کند که در حقیقت حق است که از زبان او سخن می‌گوید.

در بهار و گل اوست ذاکر خویش	نه بهار و گلست ای درویش
در تجلیست خود به خود پیوست	با وجودش کسی دگر کی هست
تو به صورت به حال من منگر	که مرا با گل است، فیه نظر
من به روی گل ارچه بنشینم	غیر را در میان نمی‌بینم
وین بدان تا نماندت مبهم	کوست بینندهٔ خود اینجا هم
اوست باقی، حکایتست همه	عالم از دوست آیتست همه
هستی کان بجز یکی نبود	نیست آن را درین شکی نبود
که نگردد خدا به دو ظاهر	ظاهر و باطن، اول و آخر
کم بیبایی چو بلبل عاشق	سرّ توحید دوست را لایق

(همان: ۱۷۳-۱۷۲)

### ۳-۲-۳. معرفت خداوند

«معرفت» عرفا، دانشی رازگونه است که با دیگر علوم اکتسابی و دانش‌های رایج که بتوان به کمک واژه‌ها و عبارتها از آن تعبیرهایی ارائه داد، تفاوت دارد. معرفت عرفانی، شناختی است که در

نتیجه وصال به مدارج عرفانی حاصل می‌آید و از معانی ماورایی و عالمی خارج از حیطه جهان مادی سخن می‌گوید. «بر زبان علما، معرفت علم بود و هرکه به خدای عالم بود، عارف بود و هرکه عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه، معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰) خداوند متعال در قرآن کریم، هدف از آفرینش را، معرفت یا شناخت حق معرفی کرده‌اند: «و ما خلقت الجنَّ و الإنسَ الا ليعبدون». (قرآن کریم، ۵۱/۵۶) از حضرت حسین بن علی (ع) روایت شده است که فرموده‌اند: «إيها الناس! ان الله جلَّ ذكره ما خلقَ العباد الا ليعرفوه فأذا عرفوه عبده». ای مردم! خدا مردم را نیافرید مگر آنکه او را بشناسند و چون بشناسند عبادتش کنند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۳۱۲)

عارف عنصر حقیقت را در دین می‌بیند، اما معرفتش از دین یا هر گونه معارف انسانی دیگر ناشی نمی‌شود. معرفت او کاملاً به صفات الهی مربوط است و خداوند خود، معرفت بر صفات را به اولیایی که به تفکر و تأمل وی همت می‌گمارد عطا می‌فرماید. در کتاب «اصطلاحات الصوفیة» می‌خوانیم: «العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود». عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسما و افعال خود را به وی نشان داده است، بنابراین معرفت، حالی است که از پی شهود برمی‌آید.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

بسیاری از عرفا، از جمله عطار و شاه داعی شیرازی، با استناد به حدیث نبوی «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸، ص ۲۳) بر عجز انسان از شناخت ذات خداوند تأکید کرده‌اند، زیرا معتقدند معرفتی که پیامبر به عنوان انسان کامل، از نیل به آن اظهار عجز کرده‌است، دیگر عارفان نیز از پاسخگویی به آن عاجز خواهند بود.

کس نداند کنه یک ذره تمام	چند گویی چند پرسسی والسلام
در ره او پا و سر گم کرده‌ای	پرده‌ای در پرده‌ای در پرده‌ای

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۱)

شاه داعی در چهارچمن هنگام بیان زبان حال درّاج می‌گوید:

گفت او از کجا و ما ز کجا	که چه داند ز خالق اشیا
ذات او قاهرست فوق عبّاد	نظر هیچکس برو نفتاد
خلق عالم بی‌بود اوست گواه	لیک در کنه او که دارد راه
گر حقیقت به حد کنند ادراک	حد و رسم اندرو شدست هلاک

پس در راه عجز ما و توبه ما عرفناهُ حق معرّفته  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۵۳)

عطار، معتقد است که شناخت ما از حضرت باری تعالی، شناخت صوری از اسما و صفات وی است، بلکه شناخت ما از مخلوقات الهی نیز صوری و روبنایی است.

چند گویم جز خموشی راه نیست زانکه کس را زهره یک آه نیست  
آگهند از روی این دریا بسی لیک آگه نیست از قعرش کسی  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۰)

مطابق با اندیشه عطار، دلیل دیگر بر عدم شناخت خداوند، ضعف انسان است. شناخت کامل هر چیزی فرع بر احاطه کامل بر آن چیز است و چون هیچ موجودی را امکان احاطه بر خدا نیست، بلکه او محیط بر همه هستی است، لذا شناخت کامل الهی بر احدی میسر نخواهد بود. (فاضلی، ۱۳۷۴: ۱۸) وقتی امکان شناخت ذات متنفی شد تنها چیزی که باقی می ماند شناخت اسما و صفات است که برای انسان میسر است.

واصفان را وصف او در خورد نیست لایق هر مرد و هر نامرد نیست  
عجز از آن همراه شد با معرفت کاو نه در شرح آید و نی در صفت  
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست زو خبر دادن محالی بیش نیست  
گر به غایت نیک ور بد گفته اند هرچه زو گفتند، از خود گفته اند  
چند گویم چون نیابی در صفت چون کنم چون من ندارم معرفت  
(عطار، ۱۳۷۴: ۷)

وی در چمن دوم، ضمن آن که مضامین مهم عرفانی را مطرح می کند، بر عجز انسان از شناخت ذات خداوند تأکید می کند و معتقد است که سالک باید به عجز خود اقرار کند، همچنان که دراج اقرار می کند و می گوید:

گفت او از کجا و ما ز کجا که چه داند ز خالق اشیا  
ذات او قاهرست فوق عبّاد نظر هیچکس برو نقتاد  
خلق عالم به بود اوست گواه لیک در کنه او که دارد راه  
گر حقیقت به حد کنند ادراک حد و رسم اندرو شدست هلاک

پس درو راه عجز ما توبه ما عرفنا حق معرفتسه  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۵۳)

در بخشی از مثنوی چهارچمن، شاه داعی، ضمن تلمیح به سخنی از علی بن ابیطالب (ع)، ضمن  
صححه گذاشتن بر رویکرد هستی‌شناختی خود، راه کشف و شهود را بهترین راه شناخت معرفی می-  
کند. وی معتقد است که اگر پرده‌ها و حجاب‌ها از دیدگان دل انسان کنار برود، سالک می‌تواند  
خداوند را همه جا ببیند. (اتحاد ظاهر و مظهر).

هرکسه دارد درون دلی دانا      نپرستد خدا علی‌العمیما  
مرتضی گفت: من خدا دیدم      وانگهش از یقین پرستیدم  
چون علی گر نمی‌توان دیدن      در خور خویش کم ز پرسیدن  
گر نه در بند کشف و تبیینی      سر فرو برده‌ای چه می‌بینی  
(همان: ۱۶۰)

از آن‌جا که از ابتدای منظومه، مهم‌ترین خارخار و انگیزه «شوق» رسیدن به چیستی حقیقت  
است، در پایان چمن چهارم، داعی به زیبایی هرچه تمام‌تر معرفت را تعریف کرده است:

معرفت نزد اهل باطن چیست؟      آنکه حق باقی است و عالم نیست  
آنکه این نیست هست از یک رو      هست گر هست عین هستی او  
آنکه زان رو که ممکن‌الذاتست      نیست چیزی که اعتباراتست  
آنکه آری گذر ز دار غرور      از برای وقوع ان‌النور  
آنکه هم از وجوب و هم زامکان      مظهر هر دو حضرتست انسان  
آنکه آیینۀ خداست بشر      به قضا و قدر به خیر و به شر  
هرچه خواهی از آدمی می‌جوی      در جهان بهر آدمی می‌جوی  
آدمی گوی و لیک در عالم      کوفتد آدمی به عالم کم  
(همان: ۱۷۷)

### ۳-۲-۴. وادی توحید

توحید در لغت به معنی یکی گفتن و یکی دانستن و یکی در دل اعتقاد کردن است و در  
اصطلاح سالکان تخلیص دل و تجرید دل است از هرچه غیر حق سبحانه. (گوهرین، ۱۳۸۲:



۲۶۵) در الّمع آمده است: توحید این است که بنده سایه‌ای پیش روی حق باشد و انواع تدبیرها خود را در کوه‌های امواج دریایی توحید او فانی سازد و خود را فراموش نماید و مردمان را از یاد ببرد و حقایق وجود یگانه خدا را در قرب خالصانه بدو فراموشی جسم و حس خود بپذیرد و بداند که خدای تمامی کارهای چنین بنده‌ای را خود بر پای می‌دارد و انجام بنده به آغازش برگردد و چنان باشد که بود. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸) عطار وادی توحید را محل تجرید و تفرید می‌داند:

بعد از آن وادی توحید آیدت منزل تجرید و تفرید آیدت  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۶۰)

وی عقیده دارد وقتی که سالک به این مرحله از سلوک خود رسید، باید غیر از خدا هیچ نبیند و در هر چه که می‌نگرد، فقط حق را مشاهده کند. در واقع به نوعی وحدت برسد.

گر بسی بینی عدد، گر اندکی آن یکی باشد در این ره در یکی  
چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام  
نیست آن یک کان احد آید تو را زان یکی کان در عدد آید تو را  
چون همه هیچی بود هیچ این همه کی بود در اصل جز پیچ این همه  
(همان)

در نظر عطار خداوند بعد از وارد شدن سالک به این وادی آشکارا با او به سخن می‌پردازد و وجودش را پایدار می‌کند.

مرد سالک چون به حدّ دل رسد واندرین ره چون بدان منزل رسد  
بشنود از وی سخنها آشکارا هم بدو ماند وجودش پایدار  
هم جز او را کس نبیند پایدار هم جز او کس را نداند جاودان  
(همان: ۱۶۳)

یکی دیگر از نظرات عطار در این وادی این است که به عقیده وی عقل در این وادی کور و کر می‌شود و نمی‌تواند از این مرحله بهره‌ای ببرد.

در دبیرستان این سرّ عجب صد هزاران عقل بینی خشک لب  
عقل اینجا کیست افتاده به در مانده طفلی کور مادر زاد و کر  
(همان: ۱۶۲)

در نظر داعی وقتی سالک به وادی «توحید» می‌رسد، فقط خدا را می‌بیند و شک و تردید از بین می‌رود. از نظر داعی در این وادی نمی‌توان تقلید کرد، زیرا توحید باید در دل باشد و توحید زبانی کارساز نخواهد بود.

وی وجود هر ذره را در این دنیا ناشی از تجلی و فیض‌بخشی خداوند می‌داند و آفت این وادی را در غفلت سالک معرفی می‌کند و می‌گوید اگر غفلت نباشد سالک توان دیدن انوار الهی را خواهد داشت. وی در این وادی، سالک را به صمت و خاموشی دعوت می‌کند. چراکه «عرفا همواره خاموشی و صمت را یکی از شرایط اساسی سلوک دانسته و اصولاً صمت را نوعی ریاضت به شمار آورده اند که سالک از به جا آوردن آن ناگزیر است» (یلمه‌ها، ۱۳۹۱: ۵۹) شاه داعی شیرازی، معتقد است رسیدن به مرحله توحید واقعی، برای انسان‌های کامل میسر است. وی در ابتدای منظومه چهارچمن، از پیامبر اسلام (ص) به عنوان انسان کامل و گل بویای باغ توحید یاد می‌کند:

بـــــاد گلدســـــتۀ درود روان      تحفـــــۀ مصـــــطفی و فرزندان  
ســـــرو آزاد گلشـــــن تجـــــرید      گل بویای گلبن توحید  
بلبل گلستان «أوادنی»      چشم «مازاغ» او قرین لقبا  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۳۰)

عطار در پایان این وادی نظر کلی خود را درباره این وادی چنین بیان می‌کند.

تا دوی برجاست در شرک است یافت      چون دوی برخاست توحیدت بتافت  
تو در او گم گرد توحید این بود      گم شدن گم کن که تفرید این بود  
(همان: ۱۶۳)

شاه داعی نیز بعد از طی سه چمن و جست‌وجو درباره حقیقت، در پایان چمن چهارم، به بلبل عاشق می‌رسد. سپس از عشق بلبل نسبت به گل سرخ (نماد خاتم پیامبران) سخن می‌گوید. در این بخش، از بلبل در جایگاه عاشق واقعی و با صفت موحد یاد می‌کند.

کم بیابای چو بلبل عاشق      سرّ توحید دوست را لایق  
گر تشفی ازین بیانت نبود      چیست روشن ترت ازین مقصود  
(همان: ۱۷۳)

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، بازتاب رویکرد هستی‌شناسانه شاه داعی و تأثیرپذیری وی از ابن عربی، در تبیین و تشریح تمام وادی‌هاست. به عنوان مثال، درباره وادی توحید، اعتقاد دارد

جهانی که طبق تجلیات خداوند به وجود آمده‌است، دارای مراتب و مدارجی است، و انسان کامل تجلی کامل اسماء و صفات خداوندی است. در عین حال از تمام ذرات هستی راهی به سوی توحید وجود دارد. بنابراین معرفت واقعی را در این می‌داند که:

آنکه بینی که از ورای حجاب      کیست آنکس که کرد با تو خطاب  
آنکه چون آفتاب از شبکات      نور توحید بینی از ذرات  
آنکه این نور اگرچه در همه تافت      به تمامی ظهور از انسان یافت  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۷۷)

### ۳-۲-۵. وادی استغنا

استغنا در لغت به معنی بی‌نیازی و بی‌نیاز شدن آمده است، در اصطلاح صوفیان مقام کبریایی است که هر دو جهان در جنب آن به شمار ذره‌ای هم در نیاید. (گوهرین، ۱۳۸۲: ۱۵۶) به عقیده عطار، کل هستی در این وادی ذره‌ای بیش نیست به طوری که هفت دریا و هشت جنت بسیار ناچیز جلوه می‌کنند.

هفت دریا یک شمر اینجا بود      هفت اخگر یک شرر اینجا بود  
هشت جنت نیز اینجا مرده‌ایست      هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۵۶)

نظر کلی عطار درباره‌ی این وادی را چنین عنوان کرده‌اند: «در چنین خطرگاهی عبارت ازل و ابدی ملایک را به هیچ انگارند، تا چه رسد به مجاهدت سالکان طریقت، راهیست که پایش را هیچ سالکی نتوان دید و دردیست که درمانش را هیچ طبیبی نتوان کرد». (گوهرین، پیشین: ۲۰۲) عطار به سالکان سفارش می‌کند که فقط مرد کامل و بالغ می‌تواند مناسب این وادی باشد و در این مرحله باید جان و دل را نثار کرد و اگر کار این کار انجام نشود باید استغنا را ترک کرد.

کس در این وادی دمی فارغ مباد      مرد این وادی بجز بالغ مباد  
عمر در بی‌حاصلی بردی به سر      کو کنون تحصیل را عمری دگر  
برفشان جان در ره و دل کن نثار      ورنه از استغنا بگردانند کار  
(همان: ۱۵۹)

شاه داعی برای توضیح این وادی، زبان حال گل «یاسمین» را بیان می‌کند و می‌گوید تو گلی

هستی که چهار وادی را پست سرگذاشته و به وادی استغنا رسیده‌ای:

چار ترکی که گفته‌اند اینجا هست وضع تو همه پیدا  
نه به زر باطن تو شد مایل نه بزرگی در آیدت در دل  
راحت از کس طمع نمی‌داری خویشتن در شمار می‌ناری  
همه در ذکر می‌رود نفست حاصل عمر، یاد دوست بست  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۶۷)

### ۳-۲-۶. وادی حیرت

حیرت در لغت به معنی سرگشته شدن و بر یک حال ماندن از تعجب است و در اصطلاح صوفیان امریست ناگهانی که هنگام تأمل و حضور و تفکر در دل وارد شود و صوفی عارف را از تفکر باز دارد. (گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۲۱) حیرانی، به عنوان واپسین گذار سیر و سلوک عارف در نشئه عبودیت است؛ به ناچار جامع تمام مدارج پیشین نیز است. بدین‌گونه نقش آن به حکم آن که آخرین حلقه‌ی زنجیر تکامل در این نشئه است؛ بسیار بالاست. حیرت نسبت به مقام و شأن عارف و متغییرهای زمان و مکان و شرایط و احوال سالک متفاوت است. از آن‌جا که حیرانی عصاره‌ی سیر و سلوک و در حقیقت جمع بین طریق و منزل در نشئه‌ی عبودیت است؛ در تمام آثار شاعران عارف جلوه‌های آن بازتاب پیدا کرده‌است.

عطار نیشابوری به طور کلی از دو نوع حیرت سخن گفته‌است: حیرتی که از معرفت و شناخت سرچشمه‌ی گیرد (حیرت ممدوح) و حیرتی که از جهل و نادانی سرچشمه‌ی گیرد؛ (حیرت مذموم). حیرت محمود حیرتی است که از فرط معرفت و تفکر و تأمل دست می‌دهد. چه سالک در این حالت دلایل نفی و اثبات و وجود و عدم برایش مساوی می‌شود. در این تساوی، زایدۀ شک و دودلی و تردید او نیست، بلکه مولود تفکر و تأمل بسیار و تجربه و مشاهده‌ی دایم اوست.

عطار حیرت عارفان را حیرت محمود می‌داند؛ وی حیرتی را می‌ستاید، که شخص حیران را مست خدا کند و به حقیقت برساند و عارف را چون قطره‌ای در دریای الهی آمیخته و جزئی از دریای وحدت گرداند. وی مانند دیگر بزرگان و اولیای تصوف، مذموم‌ترین حیرت را، حیرت در ذات خداوند می‌داند و معتقد است، هیچ اندیشه‌ای به کنه ذات او راه ندارد، زیرا هرچه غیر از اوست حادث است و حادث نمی‌تواند به قدیم راه یابد. به نظر وی چون انسان به شناخت ذات خداوند راهی ندارد، پس بهتر است با تفکر در صنع خداوند به وجود او پی ببرد.

آبشخورهای فکری شاه داعی شیرازی در سرودن مثنوی «چهارچمن» / ۷۷

چو زهره نیست تو را گرد ذات او گشتن      ز ذات درگذر و گردِ صنع کن جولان  
هلاک خویش مجوی و به گرد ذات مگرد      که وادبی است که آن را پدید نیست کران  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۱۷)

دیوان سراسر شور عطار با اظهار عجز از شناخت خداوند آغاز می‌شود. با بیان این که عقل انبیا نیز از شناخت او عاجز آمده و اعتراف کرده‌اند، که ما هیچ ندانسته‌ایم؛ پس در برابر خورشید وجود خداوند ذره جز سرگشتگی راهی ندارد.

سبحان قادری که صفاتش ز کبریا      بر خاک عجز می‌فکند عقل انبیا  
گر صد هزار قرن همه خلق کاینات      فکرت کنند در صفت و عزت خدا  
آخر به عجز معترف آیند کای اله      دانسته شد که هیچ ندانسته‌ایم ما  
جایی که آفتاب بتابد ز اوج عز      سرگشتگی است مصلحت ذره در هوا  
(همان: ۶۱)

عطار در منطق الطیر با آوردن تمثیل‌های بسیار زیبا حال خود و حال حائران را بیان می‌کند. وی در داستان سیمرغ در خصوص عدم شناخت کامل اسماء و صفات الهی می‌گوید: هر کس که تصور می‌کند خدا را شناخته است؛ تصور او جز خیالی بیش نیست، زیرا خداوند در اذهان و افهام نمی‌گنجد و فراتر از آن است که در اندیشه بگنجد. چنان که وقتی مرغان به سیمرغ رسیدند، متوجه شدند که چیزی از ذات خداوند نفهمیده‌اند و همه در صفات و ذات او حیران بوده‌اند. شاه داعی نیز همین مضمون را این‌گونه بیان کرده‌است:

زرد شد بیدمشک کاین بشنود      گفت هی این سخن ز شوق چه بود  
ای عزیز این حدیث بازمگو      الحذر از جلال حضرت او  
گر کنم فکر در صفات جلال      ریشه ریشه شود تنم فی الحال  
فکر در ذات نهی کرد رسول      تا به حیرت نیفکنند عقول  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۵۴)

شاه داعی متناسب با مشرب فکری خود، حیرانی را منبعث از تجلی جمال خداوند در جهان هستی می‌داند و وادی‌های سلوک را از آغاز (از چمن اول) توأم با حیرانی می‌داند. آن‌جا که «شوق» در چمن اول، خطاب به گل «خیری» می‌گوید:

شوق گفت از تو عذر نیست قبول      من نخواهم شدن ز عذر ملول

هست خوی کسی که حق جوید      که کشد بحر و العطش گوید  
تو از آن جمله‌ای که یافته‌ای      وز پی بیش تر شتافته‌ای  
(همان: ۱۳۸)

و عطار می‌گوید:

هر که او در وادی حیرت فتاد      هر نفس در بی عدد حسرت فتاد  
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۱۸)

یکی از مهم‌ترین عوامل حیرانی سالک در منطق الطیر عطار و مثنوی چهارچمن، عجز از شناخت است. داعی در چمن سوم، شقایق را غرق حیرت می‌داند که ضمن عذرخواهی از شوق، به عجز خود اعتراف می‌کند:

گرد این قصه گشت فطرت من      غیرت حق بسوخت فکرت من  
حیرت آورد بر من استیلا      من کجا و بیان این ز کجا  
لاله را بین رمیده حیران      با دلی تیره دیده حیران  
(شاه‌داعی، پیشین: ۱۵۸)

شاه‌داعی در چمن چهارم در بیان زبان حال گل «یاسمین» نیز بر عجز از ادراک تأکید می‌کند و می‌گوید، سؤالی که اولیای الهی از جواب دادن به آن عاجز مانده‌اند، از من نپرس که هیچ کس به حقیقت ذات خالق پی نبرده‌است:

من چه دانم جواب این اینجا      بگذر از گفت یاسمین اینجا  
از دل تنگ و ضعف این ادراک      کرده‌ام چند جا گریبان چاک  
(همان: ۱۶۸)

### ۷-۲-۳. وادی فقر و فنا

فقر در اصطلاح یعنی نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیر او و فنا یعنی محو شدن بنده در حق. (سجادی، ۱۳۹۱: ۲۳) شبلی را گفتند از حقیقت فقر گویی گفت: آنکه بدون خدای عزوجل به هیچ چیز مستغنی نگردد (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶۰) و ابوحفص گوید: نیکوترین وسیله‌ای که بنده بدو تقرب کند بخدای، دوام فقرست بدو اندر همه حال‌ها و طلب قوت حلال. (همان: ۴۵۸) جنید گفت: فقر دریای بلاست و بلای خداوند همگی عزت است. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۹۳) از نظر عطار

سخن گفتن در این وادی روا نیست. حالات سالک در این وادی چنان است که گویی حواس سالک تعطیل می‌شود:

بعد از این وادی فقر است و فنا      کی بود آنجا سخن گفتن روا  
عین این وادی فراموشی بود      گنگی و کوری و بیهوشی بود  
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۷۰)

عطار می‌گوید هر کسی که وارد این وادی می‌شود در دریای فقر و فنا گم می‌شود و به آسودگی می‌رسد و به دلیل همین موضوع در دل سالک بجز محو شدن در حق نباید چیز دیگری باشد.

هر که در دریای کل گم بوده شد      دایم گم بوده و آسوده شد  
دل در این دریای پر آسودگی      می‌نیابد جز گم بودگی  
(همان)

از منظر عطار سالکی که شخصی که هنوز پلیدی‌ها را به طور کامل از خود دور نکرده باشد، در صفات خود فرومی‌ماند ولی اگر شخص کامل پاک شده در این دریا غور کند، از وجود خود نیز غافل خواهد شد و به وحدت خواهد رسید.

گر پلیدی گم شود در بحر کل      در صفات خود فرو مانده به ذل  
لیک اگر پاکی در این وادی شود      از وجود خویش ناپیدا شود  
جنبش او جنبش دریا شود      او چو نبود در میان زیبا بود  
نبود او و او بود، چون باشد این      از خیال و عقل بیرون باشد این  
(همان)

شاه داعی شیرازی در مثنوی چهارچمن، توجه و تأکید خاصی روی این وادی (فقر و فنا) دارد. وی در مناظره‌های مختلفی که ترتیب داده است، به شکل نمادین شرایط نیل به این مرحله و همچنین حالات سالک را در این وادی ترسیم کرده است. وی معتقد است که سالک برای رسیدن به مرحله فقر و فنا، باید ریاضت‌های بی‌شماری را تحمل کند. «شوق» در چمن سوم خطاب به گل بنفشه می‌گوید:

حلم و مسکینی و خضوع و وقار      نفع و عطف و تواضع و ایثار  
یک به یک سیرت تو گفتا من      خواندم از صورت خوشت روشن

بعد از اینها که آمد اندر گفت جان تو هست با ریاضت جفت  
از تن همچو موی تو پیداست که تو را رو به راه فقر و فناست  
(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۶۰)

#### ۴. نتیجه گیری:

بسیاری از مؤلفان با تمام قدرت و جلالتی که داشته‌اند، گاه تفکر حاکم بر اثر خود را از متون پیشین گرفته و به طور ضمنی به برخی از آثار متقدم نظر داشته‌اند. این رابطه در برخی آثار پرننگ و در برخی دیگر چندان مشهود نیست. شاه داعی شیرازی در سرودن سته خود (بخصوص در سرودن مثنوی چهارچمن) به آثار متقدم از جمله مثنوی منطق‌الطیر عطار نظر داشته‌است. پیروی شاه داعی شیرازی از ابن عربی و رویکرد هستی‌شناسانه وی باعث شده است که علیرغم تأثیرپذیری از متقدمان، بتواند با بهره‌گیری از نیروی خلاق و قوه تخیل خود، اثری مستقل و متناسب با مقتضیات عصر و افکار و اندیشه خود ارائه کند. هرچند بسیاری از ریز سخنان شاه داعی را در آثار متقدم می‌توانیم یافت؛ اما این منظومه ساختار هنری جداگانه و متمایزی دارد؛ که از بسیاری جنبه‌ها ابداع خود شاعر است. شاه داعی تأکید می‌کند که: ۱. سالک باید احوال جهان و مرتبه و شأن انسان را بشناسند و حقیقت وجودی خود و جهان را دریابد. ۲. او می‌گوید که حقیقت این جهان خداست. ۳. حقیقت سیر و سلوک، رسیدن به وحدت است. ۴. دلیل قدسی شدن روح انسان در سیر و سلوک عرفانی اوست. ۵. وجود هر ذره در این دنیا ناشی از تجلی و فیض‌بخشی خداوند است. ۶. «غفلت» آفت شهود سالک است و اگر غفلت نباشد، سالک توان دیدن انوار الهی را خواهد داشت. حاصل سخن این‌که وادی‌های سلوک در مثنوی چهارچمن (بخصوص وادی معرفت و توحید) به دلیل تأثیرپذیری شاعر از ابن عربی با آثار عرفانی قبل از ابن عربی اشتراک لفظی دارد و از نظر معنایی تفاوت‌های نسبی بین شاه داعی و عطار وجود دارد.



## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلن، گراهام، ۱۳۸۵، بینامتنیت، ترجمه: پیام یزدان‌جو، ویراست دوم، تهران: مرکز.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین محمد، ۱۴۰۰هـ.ق، فصوص‌الحکم، التعليقات عليه به قلم ابوالعلاء عقیفی، الطبعة الثانية، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۴- ایزوتسو، توشیهکو، ۱۳۸۵، مفاتیح‌الفصوص، کرمانشاه: دانشگاه رازی.
- ۵- پورنامداریان، تقی، ۱۳۷۴، دیدار با سیمرخ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۶- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۳، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هفتم، تهران: طهوری.
- ۷- سجادیسیدضیال‌الدین، ۱۳۹۱، مقدمه‌ای بر مبانی‌عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- ۸- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، اللمع فی‌التصوف، تصحیح و حاشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۹- شاه داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود، ۱۳۳۹، دیوان اشعار، جلد اول، مشتمل بر: سته شاه داعی شیرازی، به کوشش: محمد دبیرسیاقی، تهران: کانون معرفت.
- ۱۰- فاضلی، قادر، ۱۳۷۴، اندیشه عطار، تهران: انتشارات طلایه.
- ۱۱- قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۷۴، منطق‌الطیر، به اهتمام: سیدصادق گوهرین، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- عراقی، فخرالدین، ۱۳۸۴، لمعات، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۱۴- قیصری، داوودبن محمود، ۱۴۱۶ق، خصوص‌الکلم فی معانی‌الفصوص‌الحکم، قم.
- ۱۵- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۱، اصطلاحات‌الصوفیه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات: مجید هادی‌زاده، تهران: حکمت.
- ۱۶- گوهرین، سیدصادق، ۱۳۸۲، شرح اصطلاحات تصوف، جلد هفتم، تهران: انتشارات زوار.
- ۱۷- مجلسی، علامه‌محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، (۱۱۰ جلدی)، جلد ۷۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۱۸- نامورمطلق، بهمن، ۱۳۹۰، درآمدی بر بینامتنیت، تهران: سخن.
- ۱۹- یلمه‌ها، احمدرضا، ۱۳۹۱، صمت و خاموشی از دیدگاه عرفا، فصلنامه تخصصی عرفان، سال هشتم، شماره ۳۲ ص ۶۲-۴۳