

تحلیل محتوای کیفی و کمی گلشن راز شیخ محمود شبستری^۱

داود اسپرهم^۲
مأده سادات دربندی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۰۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

گلشن راز یکی از متون مطرح در زمینه عرفان نظری است و تأثیرپذیری شبستری از اندیشه‌های ابن عربی در این کتاب بر همه روشن است. این پژوهش به تحلیل محتوای گلشن راز می‌پردازد تا مشخص شود ابیات آن ذیل چه عناوینی تقسیم‌بندی می‌شوند و در نهایت اندیشه محوری و حاکم بر این مثنوی چیست. از آنجا که عرفان نظری بر سه قطب خداشناسی، انسان‌شناسی و عالم‌شناسی استوار است، ابیات کتاب ذیل این سه قطب قرار می‌گیرند. به منظور تحلیل محتوای متن، ۷۰ درصد از کل ابیات نمونه‌گیری شدند و مشخص شد که هر بیت با در نظر گرفتن بافت هر واحد متن، ذیل کدام قطب قرار می‌گیرد. در نهایت بسامد هر قطب تعیین شد. نتایج نشان می‌دهد بحث درباره انسان و ارتباط حق-انسان بیشترین سهم از کل ابیات را دارد. این مسئله ریشه در این عوامل دارد: ۱. شأنی

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.23525.1661

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران؛ d_sparham@yahoo.com

^۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛
m.s.darbandi@gmail.com

که قرآن و حدیث برای انسان قائل‌اند، ۲. بازبستگی شناخت خدا به شناخت انسان مطابق حدیث نبوی، ۳. باور به کون جامع بودن انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل در عرفان نظری، و ۴. اهمیت سلوک نزد متصوفه و تلاش آنان برای رسیدن به وصال حق در عرفان عملی.

واژه‌های کلیدی: گلشن راز، تحلیل محتوا، عرفان نظری، تجلی، انسان.

مقدمه

منظومه گلشن راز متعلق به قرن هشتم هجری است. همان‌طور که معروف است، حسینی هروی درباره پانزده سؤال از شبستری کسب نظر می‌کند و شبستری گلشن راز را در پاسخ به سؤال‌های وی می‌سراید. گلشن راز در طول تاریخ هم در میان عرفای ایرانی و هم در میان سیاحان غربی به شهرت بسیاری دست یافته است؛ به طوری که تا میانه سده دهم، اهل تصوف نزدیک به سی شرح بر آن نوشته‌اند. سیاحان فرانسوی چون شاردن و برنیه که در اوایل سده هجده میلادی از ایران دیدار کرده‌اند، از شهرت گلشن راز در محافل علمی به عنوان «جامع الحکمه» سخن گفته‌اند (لویزن، ۱۳۸۸: ۲۸). استشهداد عبدالله قطب، ملاشمسای گیلانی و ملاصدرای در کتاب‌های خود به آیات گلشن راز نشان دیگری از توجه به این متن و رواج آن در عصر صفوی است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۵۷). همچنین گلشن راز به زبان‌های ترکی، آلمانی و انگلیسی و اردو ترجمه شده است و برخی شاعران نظیره‌هایی برای گلشن راز سروده‌اند. از جمله اقبال لاهوری که گلشن راز جدید را سروده است و جواب‌های تازه‌ای به سؤال‌هایی مقدر داده است.

همه موارد فوق حکایت از آن دارد که گلشن راز تا چه اندازه مورد اقبال و جریان‌ساز بوده است. این توجهات هنوز هم ادامه دارد؛ به طوری که پژوهش‌های بسیاری در جهت شناخت این متن صورت می‌گیرد. شناخت بیشتر گلشن راز تنها زوایای پنهان این اثر موجز را روشن نمی‌کند، بلکه به ما کمک می‌کند تا به شناخت عمیق‌تری از جریان‌های فکری حاکم بر ادبیات و جامعه ایرانی گذشته دست یابیم. به این منظور، در پژوهش حاضر تلاش می‌کنیم تا با تحلیل محتوای متن، موضوع غالب و محوری گلشن راز را بشناسیم و بدانیم چگونه می‌توان غلبه موضوع مورد نظر را توجیه و تحلیل کرد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی را که تاکنون بر گلشن راز انجام گرفته است، می‌توان در چند دسته قرار داد. مقالاتی هستند که چندان وارد متن نمی‌شوند و بیشتر به شناخت شبستری می‌پردازند؛ برای مثال، «دمی با

شیخ محمود شبستری در گلشن راز» به معرفی شبستری، شارحان شبستری، آثار و استادان وی می‌پردازد. همچنین در مقاله «گلشن راز، باغ ایرانی و بیان شاعرانه عرفان» که ترجمه شده است، نویسنده وجه تسمیه متن را بر ما روشن می‌کند و بیان می‌دارد که عارفان با تصویری که از باغ ایرانی در ذهن دارند، بین عالم خیال عرفانی و باغ، رابطه تشبیهی برقرار می‌کنند و از باغ، مفهومی رمزی برای مفاهیم عرفانی می‌سازند. این تمثیل در سنت عرفانی یهود نیز ریشه دارد.

گروهی دیگر از پژوهش‌ها هستند که بر متن تمرکز می‌کنند و اصطلاحات عرفانی-فلسفی را همچون وحدت وجود، اعیان ثابت، ولایت، انسان کامل و... یا باورهایی چون کثرت ادیان و... را موضوع بررسی در گلشن راز قرار می‌دهند. این پژوهش‌ها از این قرارند: «شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز»، «مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری»، «مراتب هستی در گلشن راز»، «تأثیر اندیشه ابن عربی در باب ولایت بر شیخ محمود شبستری با تکیه بر گلشن راز»، «معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز شیخ محمود شبستری»، «رویکرد عرفانی شیخ محمود شبستری در تحلیل نظریه تناسخ»، «اصطلاحات عرفانی در شرح گلشن راز لاهیجی»، «کمال انسان و انسان کامل در نظر شبستری»، «واکاوی و تحلیل کهن‌الگو و نمادهای فرارونده عرفانی در گلشن راز با رویکرد نظریه روان‌شناختی یونگ». خوانش شارحان گلشن راز از اعیان ثابت و تطبیق آن با آرای ابن عربی در: «شیخ محمود شبستری و مسئله کثرت ادیان» و «معرفت فلسفی و ایمان از منظر شیخ شبستری» صورت گرفته است. همچنین مقاله «بازتاب اندیشه هستی‌شناختی ابن عربی در گلشن راز شیخ محمود شبستری» جهان‌بینی هستی‌شناسانه ابن عربی را در گلشن راز حول محورهای خداشناسی، انسان‌شناسی و وحدت وجود مطالعه می‌کند و «راز گلشن راز» با رویکردی پدیدارشناختی دو نوع تجربه عرفانی، وحدت وجود و احوال عاشقانه را در گلشن راز بررسی می‌کند.

مقالاتی به بررسی‌های زبانی و ادبی پیرامون متن پرداخته‌اند، مانند: «جمال‌شناسی گلشن راز»، «هدفمندی ساختمان فعل در منظومه عرفانی گلشن راز»، «بررسی تحلیلی و سبک‌شناسی تشبیه در گلشن راز شیخ محمود شبستری»، «تحلیل مسئله معنا در گلشن راز»، «وضع و دلالت الفاظ در گلشن راز». دو مقاله آخر به‌طور خاص به پرسش سیزدهم می‌پردازند. این پرسش درباره رابطه لفظ و معنا و دلالت الفاظ بر معانی است.

پژوهش‌هایی نیز به بررسی تطبیقی گلشن راز با متنی دیگر پرداخته‌اند و میزان تأثیرپذیری یا شباهت‌های گلشن راز را با متون دیگر نشان داده‌اند، مانند: «بررسی تطبیقی ازهار گلشن با گلشن راز شیخ محمود شبستری»، «تأثیر اسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری براساس نظریه بینامتنیت»،

«مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و گلشن راز»، «بررسی دایره‌های تعالی در گلشن راز و مفاتیح‌الاعجاز»، «بررسی تطبیقی مفهوم تجلی در اندیشه وحدت‌گرای مولانا و شبستری با استناد به مثنوی و گلشن راز»، «بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن در مثنوی مولوی و گلشن راز شبستری»، «نگردد معنی اندر حرف محدود (درباره گلشن راز شبستری و گلزار اسرار شیخ عبدالرحیم حائری)».

برخی پژوهش‌ها نیز ریشه‌های قرآن و حدیث را در گلشن راز دنبال می‌کنند، همچون: «پاسخ‌های قرآنی در گفت‌وگو ادبی گلشن راز»، «تجلی قرآن و حدیث در گلشن راز شیخ محمود شبستری: بررسی شواهدی از اقتباس، تضمین و تلمیح»، «منبع‌شناسی احادیث گلشن راز شیخ محمود شبستری».

دسته‌ای از مقالات نیز به بررسی شروح گلشن راز می‌پردازند و شارح و شرح وی را معرفی می‌کنند، مانند «شروح گلشن راز» که به معرفی شروح، ترجمه‌های گلشن راز به زبان‌های دیگر (ترکی، آلمانی، انگلیسی، اردو) و نظریه‌های گلشن راز می‌پردازد. مقالات دیگر هم فقط یک شرح را بررسی می‌کنند، نظیر: «معرفی شرح گلشن راز از شیخ مظفرالدین علی بن محمد شیرازی رومی»، «معرفی و بررسی شرح گلشن راز احمد بن موسی رشتی استادی»، «حدیقه‌المعارف: شرحی بر گلشن راز»، «شناسای چه آمد آخر عارف؟ (گلشن راز و یکی از مهم‌ترین شروح آن)»، «وثوق‌الحکما و مهم‌ترین اثر او».

مقاله «تعالیم اخلاقی- تربیتی با رویکرد روان‌شناسانه در گلشن راز شیخ محمود شبستری» نیز آموزه‌های اخلاقی گلشن راز را بررسی می‌کند.

مبانی نظری

تاریخچه تحلیل محتوا

«احتمالاً اولین مورد مستند تحلیل کمی مطالب مکتوب، تحلیل محتوایی است که در قرن هجدهم در سوئد صورت گرفته است. دورینگ (۱۹۵۴-۱۹۵۵) ماجرای را شرح می‌دهد که مربوط به مجموعه اشعاری شامل نود سرود مذهبی است که شاعری ناشناس تحت عنوان سرودهای صهیون منتشر می‌کند. این مجموعه اشعار که از سانسور دولتی مصون می‌ماند و به‌زودی متهم به تضعیف روحانیت ارتدکس کلیسای دولتی می‌شود، از اقبال عامه برخوردار می‌شود و دستاویز گروهی مخالف قرار می‌گیرد. اهمیت این ماجرا در شرکت دانش‌پژوهان در مجادله بر سر خطرناک بودن یا نبودن مضمون این اشعار است. یک طرف مجادله، نمادهای مذهبی به‌کاررفته در این اشعار را

برمی‌شمرد و طرف دیگر نیز همان نمادها را در کتاب شعر رسمی و تفاوتی بین آن دو پیدا نمی‌کند. سپس نمادها را در متن خود مورد بررسی قرار داده و با نتایج مطالعه آلمانی کتاب ممنوع موراوینبرترن مقایسه می‌کند تا اینکه معلوم می‌شود تفاوت در چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین نمود. برای این دانش‌پژوهان، این مجادله برانگیزنده مباحث روش‌شناسی در سطحی بود که سرانجام مسئله حل شد» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۱۳-۱۴).

«در ابتدای قرن بیستم، با رواج روزنامه‌نگاری در آمریکا تحلیل کمی در عرصه مطبوعات در این کشور بسیار رایج شد و روزنامه‌نگاران با اندازه‌گیری حجم مطالب مختلف بر آن بودند که ماهیت روزنامه‌ها را بر ملا کنند. با برجسته‌شدن سایر رسانه‌های جمعی، این رویکرد - اندازه‌گیری حجم مقوله‌های موضوعی - به دیگر رسانه‌ها نیز بسط می‌یابد. دومین مرحله رشد فکری تحلیل محتوا پیامد دست کم سه عامل است. نخست با رسانه‌های الکترونیکی نیرومند جدید ارتباطات، دیگر نمی‌شد به منزله بسط روزنامه برخورد کرد. دوم در دوره بعد از بحران بزرگ اقتصادی، مسائل اجتماعی و سیاسی‌ای پیش آمد که تصور می‌شد رسانه‌های جمعی جدید توجهی چندان بدان‌ها ندارند. سوم، با ظهور روش‌های تجربی تحقیق در علوم اجتماعی در ایالات متحده، بخش‌های علوم سیاسی در پیشرفت تحلیل محتوا نقش مهمی داشته‌اند. مسائلی که به وسیله جنگ جهانی دوم ایجاد گردید، این پیشرفت را سرعت بخشید. در طول سال‌های جنگ، حکومت آمریکا از تحلیل گران برای رسواسازی روزنامه‌ها و مطبوعات ادواری مظنون که تبلیغات مخرب (به‌خصوص به نفع نازیسم) می‌کردند، کمک خواست و روش‌های متعددی برای پیگیری این امر به کار رفت» (باردن، ۱۳۷۴: ۱۱).

پس از جنگ جهانی، تحلیل محتوا به تعدادی دیگر از رشته‌های علمی نفوذ یافت (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۰). از سال ۱۹۶۰ تا امروز، سه پدیده عمده در تحقیق و اجرای تحلیل محتوا تأثیر گذاشته‌اند. اولی استفاده از کامپیوتر است؛ دومی توجه به ارتباط غیرشفاهی و شکوفایی نشانه‌شناسی، و سوم قاطعیت مطلوبی که تحقیقات زبان‌شناختی دربرداشته است (باردن، ۱۳۷۴: ۱۹).

تعریف تحلیل محتوا

«تحلیل محتوا تکنیکی پژوهشی است برای استنباط تکرارپذیر و معتبر از داده‌ها در مورد متن آن‌ها.»
«از هر ابزار علمی انتظار می‌رود که پایا باشد. به عبارت دقیق‌تر، هنگامی که محققان دیگر در زمان‌های دیگر و احتمالاً در شرایط و اوضاع و احوالی دیگر همان تکنیک را در مورد همان داده‌ها

به کار می‌برند، باید همان نتایج به دست آید. این شرط برخورداری تحلیل محتوا از تکرارپذیری است» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶).

«تحلیل محتوا را می‌توان به‌طور شهودی روشی در کندوکاو معنای نمادین پیام‌ها توصیف کرد» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۶). اما باید در نظر داشت که «۱) پیام‌ها معنای واحدی ندارند که مستلزم کشف باشند. ۲) معنا لزوماً برای همگان یکسان نیست» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۷). «در هر تحلیل محتوا، کار محقق استنباط از روی داده‌ها درباره جنبه‌های خاصی از متن آن‌ها و توجیه استنباط‌ها برحسب شناخت عوامل پایدار در نظام مورد نظر است. با همین فرایند است که داده‌ها به‌منزله نماد شناخته شده یا باعث آگاهی درباره موضوع مورد نظر تحلیل‌گر می‌شوند. تحلیل‌گر برای دست‌زدن به این استنباط‌ها یا توجیه آن‌ها باید از نظریه‌ای عملیاتی درباره روابط نسبتاً پایدار داده‌ها با متن آن‌ها از جمله عوامل مؤثر یا رابط برخوردار باشد یا آن را پدید آورد» (همان: ۳۳-۳۴).

در این پژوهش، تحلیل محتوا از نوع تحلیل عناوین است. یعنی «ارائه فراوانی اشاره به موضوعات خاص و به‌طور کلی تحلیل موضوع» (همان: ۴۲).

روش کار

اولین قدم در تحلیل محتوا گردآوری داده‌هاست. «داده‌ها در تحلیل محتوا نوعاً از شکل‌های نمادین پیچیده در یک زبان طبیعی برمی‌خیزند و کمتر به‌صورت نمودهای اولیه خود قابل تحلیل‌اند. در این شکل‌های بی‌ساخت: ۱) پدیده‌های مورد نظر باید متمایز گشته و به واحدهای تحلیل جداگانه‌ای تقسیم شوند که مسئله واحدبندی را به‌وجود می‌آورد. ۲) این واحدها می‌توانند به‌صورت تعداد زیاد غیرقابل‌مهارى ظاهر شوند که مسئله نمونه‌گیری بخش کوچکی از همه واحدهای ممکن را به پیش می‌آورد. ۳) هر واحد باید به شکل‌های قابل‌تحلیلی کدگذاری و توصیف شود که به مسائل ضبط داده‌ها می‌کشد» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۶۹). «در تحلیل محتوا سه نوع واحد درخور تمییزند: واحدهای نمونه‌گیری، واحدهای ضبط، واحدهای متن» (همان: ۷۳). «واحدهای نمونه‌گیری بخش‌هایی از واقعیت مورد مشاهده یا جریان بیان زبانی منبع تحقیق‌اند که مستقل از هم به‌شمار می‌آیند. در اینجا «مستقل» مترادف بدون رابطه، بدون پیوند، بدون نظم یا آزاد است؛ به گونه‌ای که شمول یا عدم شمول هر واحد نمونه‌گیری به‌منزله داده‌ای در تحلیل، هیچ استلزام منطقی یا تجربی برای انتخاب واحدهای دیگر ندارد» (همان: ۷۴).

«واحدهای ضبط جداگانه توصیف می‌شوند و از این‌رو می‌توان آن‌ها را بخش‌هایی از واحد نمونه‌گیری به‌شمار آورد که به‌طور جداگانه قابل‌تحلیل‌اند» (همان: ۷۵). «واحد ضبط عبارت است

از واحد معنی دار قابل رمزگذاری جزئی از محتوا که برای درست کردن مقوله و شمارش بسامدی واحد پایه به حساب می آید» (باردن، ۱۳۷۴: ۱۱۸).

«واحد متن برای فهم و رمزگذاری واحد ضبط به کار می آید. این واحد قسمتی از پیام است که از نظر اندازه (دربرگیرنده واحد ضبط است) در حدودی که برای دستیابی به معنای صحیح واحد ضبط مطلوب و مناسب باشد، در نظر گرفته می شود» (همان: ۱۲۲).

برای تحلیل محتوای متن، بیت واحد نمونه گیری، سه عنوان «حق»، «انسان» و «عالم» واحد ضبط و هر سؤال-جواب واحد متن در نظر گرفته شد. در نمونه گیری، از روش نمونه گیری طبقه بندی استفاده شد. «نمونه گیری طبقه بندی در جایی است که چند زیرمجموعه متمایز در جامعه آماری مشخص شده است که بدانها طبقه اطلاق می شود. از هر طبقه به طور جداگانه نمونه گیری تصادفی می شود» (کرپیندورف، ۱۳۸۶: ۸۷). گلشن راز شامل دو طبقه مجزای عرفان نظری و عرفان وجدی یا عاشقانه است و طبقه عرفان نظری نیز خود شامل دو زیرمجموعه است. یکی سؤالاتی با موضوع انسان و دیگری سؤالاتی که درباره موضوع عالم هستند. از هریک از این طبقات نمونه هایی انتخاب شد. در مجموع ۷۰۴ بیت که شامل ۷۰ درصد از گلشن راز می شود، نمونه گیری شد.

در مرحله ضبط داده ها، معناشناسی داده ها مورد نیاز است. «نحو و معناشناسی زبان داده ها اساساً در قواعد حاکم، بر قراردادن واحدها در مقوله ها یا کدها نمود پیدا می کند» (همان: ۹۸)؛ بنابراین، واحدهای نمونه، یعنی ابیات، با توجه به مفهوم آنها مقوله بندی شدند. در اکثر موارد، هر بیت حامل یک مفهوم است. در اندکی از موارد، هر مصرع از یک بیت مفهومی را دربردارد و یک بیت حامل دو مفهوم است. در مواردی نیز چند بیت در مجموع یک مفهوم را می رسانند. به منظور تعیین بسامد هر مقوله، تعداد ابیات فهرست شده ذیل هر مقوله شمارش شد. در مواردی که یک بیت شامل دو مفهوم بود، یعنی هر مصرع شامل یک مفهوم متمایز از دیگری و نهایتاً بیت شامل دو مقوله جداگانه بود، در شمارش، بسامد مقوله مورد نظر، هر مصرع معادل عدد ۰/۵ قرار گرفت. در بخش تحلیل کیفی و کمی، مقوله بندی ها توضیح داده خواهد شد و در نهایت، بسامد آنها تحلیل می شود.

تحلیل کیفی و کمی گلشن راز

گلشن راز شامل دو بخش مجزای عرفان نظری و عرفان وجدی یا عاشقانه است. از میان پانزده سؤال-جواب، دوازده سؤال-جواب به عرفان نظری اختصاص دارد؛ بنابراین، بخش اعظم گلشن

راز عرفان نظری است. سه سؤال-جواب پایانی نیز مربوط به عرفان وجدی است و به بیان دقیق‌تر به شرح اصطلاحات رمزی و تأویلی رایج در عرفان وجدی می‌پردازد.

بررسی جواب‌ها نشان می‌دهد آرایش ابیات به دو صورت درختی و زنجیری است. آرایش درختی به این صورت است که شبستری از پاسخ سؤال به‌عنوان شاخه اصلی شروع می‌کند. پس از چند بیت، موضوع اولیه به چند زیرشاخه تقسیم می‌شود و در ابیات بعدی به زیرشاخه‌های آن موضوع پرداخته می‌شود. در سؤال‌های پنجم، یازدهم، چهاردهم و پانزدهم، ابیات به‌صورت درختی ارائه می‌شوند.

در حالت دیگر، ابیات زنجیروار دارند. در این شکل، مؤلف از پاسخ سؤال شروع می‌کند و در اثر تداعی‌های لفظی یا معنایی از مفهومی به مفهوم دیگر می‌رسد؛ بنابراین، مفهوم بیت آخر در هر واحد متن، بسیار از مفهوم بیت اول دور است. در این شکل، هر بیت مثل حلقه‌ای از یک زنجیر به بیت بعد اتصال می‌یابد و بدون بیت مورد نظر ارتباط معنایی ابیات گسسته می‌شود؛ به‌طوری‌که تنها به‌واسطه حلقه‌های میانجی است که می‌توان از مفهوم آخر به مفهوم اول که پاسخ سؤال اصلی است، رسید. این شکل از داده‌ها در سؤال نهم دیده می‌شود.

هر دو آرایش درختی و زنجیری سبب می‌شود که در مجموعه ابیات هر جواب، موضوعات گوناگون و خارج از موضوع سؤال اصلی مطرح شود. سؤال و جواب‌های کوتاه انسجام و وحدت بیشتری در موضوع دارند. در این مجموعه‌های کوتاه، شبستری از موضوع سؤال تجاوز نمی‌کند و تنها درباره سؤال مطرح‌شده بحث می‌کند (مانند سؤال و جواب‌های پنجم و ششم)، اما در سؤال و جواب‌هایی که شمار ابیات زیاد است، پراکندگی مضامین بیشتر است. سؤال و جواب دوم نمونه‌ای از این نوع است.

با توجه به مطالب گفته‌شده، به‌نظر می‌رسد ابیات گلشن راز کلاف سردرگمی از موضوعات پراکنده است و نمی‌توان طبقه‌بندی خلاصه و منسجمی از مطالب و موضوعات دربرگیرنده ابیات ارائه داد. در ادامه، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا مضامین کلیدی متن را طبقه‌بندی می‌کنیم و برای هر طبقه شاهی از متن ارائه می‌دهیم. درنهایت، نشان خواهیم داد که در بطن این ظاهر پراکنده، موضوع غالب و محوری گلشن راز چیست و چگونه می‌توان غلبه موضوع مورد نظر را توجیه و تحلیل کرد.

بخش عرفان نظری

شبستری هنگام افتتاح گلشن راز با نام خدا، بلافاصله وارد بحث تجلی و ظهور حق به‌صورت ممکنات می‌شود و پدیدآمدن دو عالم (غیب و شهادت) و آدم را مطرح می‌کند:

به نام آنکه جان را فکرت آموخت
ز فضلش هر دو عالم گشت روشن
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم

چراغ دل به نور جان برافروخت
ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
هزاران نقش بر لوح عدم زد
وز آن دم شد هویدا جان آدم

(شبستری، ۱۳۹۳: ۷۳)

ابن عربی در فصل اول *فصوص الحکم*، تجلی را این گونه بیان می کند: «حق سبحانه سراسر عالم را به وجود آورده بود به صورت شبیحی هموار و بی روح، چون آئینه ای بی صیقل. و اقتضای حکم الهی چنان است که هر محلی را که صاف و هموار کند، [آن محل] روح الهی را پذیرا می گردد و از این معنی تعبیر کرده است به دمیدن در آن، که عبارت است از حصول استعداد در آن صورت هموار شده برای پذیرایی (قبول) فیض تجلی دائمی که همیشه بوده و همیشه خواهد بود... امر اقتضا کرد که آئینه عالم صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آئینه و روح آن صورت بود و ملائکه از جمله قوای آن بودند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

همان طور که مشاهده می شود، در اصل تجلی یک قطب اصلی یعنی حق وجود دارد که از آن دو قطب دیگر یعنی عالم و سپس آدم به وجود می آید. این سه قطب در عرفان نظری، سه مبحث مجزای خداشناسی، انسان شناسی و عالم شناسی را به دنبال دارد. ارتباط هریک از این سه قطب، سه محور رابطه حق-انسان، حق-عالم و انسان-عالم را تشکیل می دهد و عرفان نظری درباره این مثلث به بحث و بررسی می پردازد. با توجه به تأثیرپذیری شبستری از ابن عربی، گلشن راز نیز از این امر مجزا نیست. مبتنی بودن *گلشن راز* بر پرسش و پاسخ سبب می شود سه قطب مورد نظر با نظم و طبقه بندی ارائه نشود، بلکه *گلشن راز* چونان کلافی سردرگم و مجموعه درهم تنیده ای از این سه قطب و سه محور اتصال دهنده این سه قطب باشد. از میان ابیات نمونه گیری شده، ۹۶/۱۶ درصد ابیات، ذیل یکی از این سه قطب یا سه محور قرار می گیرند. در ادامه، اصطلاحات فوق تعریف می شوند و برای هریک از سه قطب و سه محور مذکور شاهدی از *گلشن راز* ذکر خواهد شد.

حق

«فی اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و کاری که البته واقع شود و راستی و نامیست از نام های خدای تعالی... و نزد صوفیه عبارت از وجود مطلق است یعنی غیر مقید به هیچ قید کما فی کشف اللغات. پس حق نزدشان عبارت است از ذات الله و یحیی فی اللفظ الحقیقه» (تهانوی،

۱۹۶۷: ۳۲۹/۱). «هجویری گوید: مراد از حق، خداوند می‌باشد و آنچه خدا بر خود واجب کرده است، حق گویند» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۲۲).

ایباتی که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند، دربارهٔ ذات، اسماء و صفات حق بحث می‌کنند؛ برای مثال، بیت زیر از گلشن راز در باب راه‌نیافتن تغییر و تبدیل در نور الهی و ذات حق است:

چو نور حق ندارد نقل و تحویل نیابد ذات او تغییر و تبدیل

(شبستری، ۱۳۹۳: ۹۷)

انسان

انسان در لغت، «در اصل انس بود، الف و نون مزیدتان بدان ملحق شده و این مأخوذ است از انس بالضم که به معنی الفت گرفتن و ظاهر شدن است و بعضی گفته‌اند که مأخوذ از نسیان است» (دهخدا، ذیل «انسان»). «و بعضی گویند مشتق از ناس است. یا مشتق از نوس به معنای حرکت یا اضطراب داشتن است. برخی گویند انسان در مقابل بهیمة است به عنوان موجودی که ابهامات دارد. پس انسان موجودی است که ابهاماتی برای او وجود ندارد و یا قدرت برطرف کردن ابهامات را دارد» (شجاری، ۱۳۸۸: ۵۹).

جرجانی در تعریفات در ذیل انسان می‌آورد: «و هو الحيوان الناطق» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۵۲). تهانوی در ذیل انسان به نقل از تفسیر کبیر فخر رازی می‌آورد: «بالکسر و سکون النون... الانسان... أما أن يكون جسماً أو عرضاً أو مجموعهما أو شيئاً مغايراً لهما أو ما يتركب منهما و من ذلك الشيء الثالث» (تهانوی، ۱۹۶۷: ۷۵/۱). او تمامی احتمالات فوق را بررسی می‌کند و در آخر تعریفی را که مورد قبول جمهور مذاهب می‌داند، به صورت زیر ذکر می‌کند: «وأما القسم الرابع و هو أن الإنسان مركب من تلك [النفس و البدن]. النفس إذا تعلقت بالبدن اتحدت بالبدن. فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس، و مجموعهما عند الإتحاد هو الإنسان، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الإتحاد و بقيت النفس و فسد البدن. فهذا جملة مذاهب الناس في الإنسان» (همان: ۷۷/۱).

«ارسطو انسان را به «حيوان ناطق» تعریف کرده است. حیوان در نظر وی «جوهر جسمانی حساس متحرک بلا اراده» است. پس فصل ممیز انسان در مجموع عبارت است از نمو، احساس، حرکتی مستند به اراده که به همین جهت ارسطو انسان را خود محرک (immanent cause) می‌خواند و سرانجام فصل اخیر او نطق است» (شجاری، ۱۳۸۸: ۸۰).

«ابن عربی انسان را در دو سطح مورد لحاظ قرار می‌دهد. اولین سطح، سطح تکوینی (کونی) است. در این سطح با انسان به عنوان کیانی کونی برخورد می‌شود. به زبان عامیانه می‌توان موضوع مورد بحث در این سطح را بشر نامید. در زبان منطقی می‌توانیم بگوییم که این موضوع انسان است

به عنوان یک نوع. در این سطح، بحث در خصوص انسان به عنوان یک فرد نیست. در سطح دوم، انسان برعکس سطح اولیه معنای یک فرد (انسانی) است. در این سطح، همه انسان‌ها به طور یکسان کامل نیستند. از این دیدگاه، میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۳۱-۲۳۲).

ابیاتی که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند، درباره انسان از بدو خلقت تا لحظه مرگ صحبت می‌کنند. گاهی از قوای جسمانی و روحانی انسان سخن می‌گویند و گاهی به افعال، اخلاق و صفاتی اشاره می‌کنند که انسان در مسیر سلوک باید به آن‌ها متصف باشد یا از آن پرهیز کند. گاهی نیز از ویژگی‌های انسان کامل و مراتب وی چون نبی و ولی سخن می‌گویند؛ برای نمونه، ابیات زیر درباره خلقت انسان بحث می‌کنند و از بسته شدن نطفه تا تشکیل صورت انسانی، فیض شدن روح حیوانی و انسانی درو، ظهور صفات، ادراک محسوسات و پیداکشتن قوای غضب و شهوت را توصیف می‌کنند:

در اطوار جمادی بود پیدا	پس از روح اضافی گشت دانا
پس آن‌گه جنبشی کرد او ز قدرت	پس از وی شد ز حق صاحب ارادت
به طفلی کرد باز احساس عالم	در او بالفعل شد وسواس عالم
چو جزویات در وی شد مرتب	به کلیات ره برد از مرکب
غضب شد اندر او پیدا و شهوت	وز ایشان خواست بخل و حرص و نخوت

(شبستری، ۱۳۹۳: ۳۱۵-۳۲۰)

گاهی نیز از اختصاصات انسان صحبت به میان می‌آید، همچون تفکر و نحله‌های مختلف فکری و باورهای ایشان؛ برای مثال در ابیات زیر، شبستری تفکر را از دیدگاه اهل تصوف و اهل استدلال تعریف می‌کند. اهل تصوف تفکر را سیر کشفی سالک از کثرات و تعینات به حق یعنی وحدت وجود مطلق می‌دانند، چرا که تفکر وسیله معرفت است و سالک با آن تعینات خود را در بحر وحدت مستغرق کرده و به فنا و سپس به مرتبه بقاء بالله می‌رسد، اما اهل استدلال معتقدند که معلوم کردن مجهول به طریق استدلال از سه مرحله تذکر، عبرت و تفکر می‌گذرد. تصور مبادی مطلوب را تذکر گویند. گذشتن از تصور مبادی مطلوب عبرت نام دارد و در نهایت تصور که موصوف به تدبیر گردد، تفکر نام دارد:

تفکر رفتن از باطل سوی حق	به جزو اندر بدیدن کل مطلق
حکیمان کاندترین کردند تصنیف	چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون حاصل شود در دل تصور	نخستین نام او باشد تذکر

وز او چون بگذری هنگام فکرت
بود نام وی اندر عرف عبرت
تصور کان بود بهر تدبیر
به نزد اهل عقل آمد تفکر
(شبستری، ۱۳۹۳: ۷۱-۷۵)

عالم

«لغة عبارة عما يعلم به الشيء واصطلاحاً عبارة عن كل ماسوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله من حيث اسمائه و صفاته» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۱۵۹). «عالم مشتق از علامت از این حیث که نشانه‌ی شیء است. آنچه شیء به وسیله آن شناخته می‌شود. در اصطلاح جز خدا، عالم مشتمل بر همه موجودات است. عالم از حیث تجلی اسماء و صفات حق در آن شناخته می‌شود» (جرجانی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). «کلمه عالم به فتح اطلاق بر ماسوی الله شده است و مشتق از علامت است و جهان وجود را از آن جهت عالم می‌گویند که علامت و نشانه وجود و تجلیات خدای متعال است. قطب‌الدین در شرح خود بر حکمت / شراق گوید بدان که مراد از عالم ماسوی الله می‌باشد و آن منقسم می‌شود به دو قسم یکی قدیم که عقول و افلاک و نفوس ناطقه فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگری محدث که سواى آن‌ها است مانند حرکت و متحرکات و زمانی» (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۲/۱۲۲۴).

ابیاتی که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند، درباره عالم و اجزای آن بحث می‌کنند یا به قوانین حاکم بر عالم امکان اشاره دارند، همچون خلع و لبس و حرکات ذرات عالم، اعتباری بودن جهان، تجدید اعراض و... . ابیات زیر به بحث عالم به معنی ماسوی الله می‌پردازند و اختصاصاً به وجود عالمی غیر از عالم شهادت و محسوس اشارت می‌کنند. شبستری در این ابیات برای اثبات این امر به برهان‌های متعددی متوسل می‌شود. ابتدا از آیه مالا تبصرون بهره می‌برد که اشاره به عالم‌هایی دارد که به چشم سر دیده نمی‌شوند. سپس به جابلقا و جابلسا اشاره می‌کند و در نهایت با استفاده از مشارق و مغارب که ریشه در آیات قرآن دارد، اثبات می‌کند که تعدد مشرق و مغرب حاکی از وجود عوالم متعدد است.

کدام است آن جهان کونست پیدا
همین نبود جهان آخر که دیدی
بیا بنما که جابلقا کدام است
مشارق یا مغارب را بیندیش
که یک سالش بود یک روز اینجا
نه «مالا تبصرون» آخر شنیدی
جهان شهر جابلسا چه نام است
چو این عالم ندارد از یکی بیش
(شبستری، ۱۳۹۳: ۱۶۷-۱۶۹)

حق-انسان

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، به مباحثی چون تجلی حق در انسان می‌پردازند یا درباره تلاش انسان برای شناخت حق، طی طریق و رسیدن به مرتبه شهود حق و فنا و بقاء بالله بحث می‌کنند؛ برای مثال، ابیات زیر شرح کسی است که به عبادات نافله و کلمه لا اله الا الله به مرتبه قرب نوافل می‌رسد. در این مرحله، او محبوب حق و متحقق به اوصاف الهی می‌گردد:

کسی کاو از نوافل گشت محبوب	به لای نفی کرد آن خانه جاروب
درون جان محبوب او مکان یافت	ز «بی یسمع و بی یبصر» نشان یافت

(همان: ۴۰۰-۴۰۱)

حق-عالم

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، درباره موضوعاتی چون تجلی حق در ذرات عالم یا رابطه حاکم میان حق و عالم همچون قائم بودن عالم به اسماء حق بحث می‌کنند. شبستری در ابیات زیر جهان را آینه‌ای می‌داند که حق به تمام وجوه اسمائی خود در او تجلی می‌کند و هر ذره صورت اسمی از اسمای الهی است. پس ذره مظهر حقیقت است و اگر تعین قطره برخیزد، بحر حقیقت هویدا می‌شود:

جهان را سربه‌سر آینه‌ای دان	به هر یک ذره در صد مهر تابان
به هر جزوی از او چون بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست
اگر یک قطره را دل برشکافی	برون آید از آن صد بحر صافی

(همان: ۱۴۳-۱۴۵)

انسان-عالم

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، بحث‌هایی چون نگرش انسان به عالم امکان، نسبت حاکم میان انسان و عالم و... را بیان می‌دارند. نسبت میان انسان و عالم گاهی مجانست است، یعنی اینکه هر آنچه در انسان وجود دارد، نمونه‌اش در عالم نیز هست؛ و گاهی وابستگی است، همچون: عالم طفیل وجود انسان، عالم قائم به وجود انسان کامل و برتری انسان بر کثرات عالم. مطابق ابیات زیر، از ظهور پرنور حضرت ختم محمدی که جمیع انبیا و اولیا از او کسب فیض می‌کنند، عالم پر امن و ایمن می‌شود و از فیض وجود او هر کمال که در اجزای عالم بالقوه باشد، بالفعل می‌گردد و با رفع حجاب‌ها صفات کمال در جماد و جانور ظاهر می‌شود:

نبی چون در نبوت بود اکمل	بود از هر ولی ناچار افضل
ازو عالم شود پر امن و ایمان	جماد و جانور یابند ازو جان

(همان: ۳۸۸، ۳۹۰)

حق-انسان-عالم

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، رابطه میان حق، انسان و عالم را بیان می‌کنند. بهترین نمونه بیان این رابطه ابیات زیر است. لاهیجی در شرح این ابیات می‌گوید: «عدم که اعیان ثابت‌اند، آئینه وجود حق است و عالم عکس آن وجود است که انسان چشم این عکس است؛ زیرا اسرار الهی و معارف حقیقی به انسان ظهور می‌یابد و آنچه مقصود ایجاد عالم است، از انسان حاصل می‌شود و در انسان که چشم این عکس است، شخص پنهان است؛ آن شخص حق باشد... حق مردمک این چشم عکس است» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۹۶-۹۷). همان‌طور که اشیا به چشم درک می‌شوند، عالم به انسان درک می‌شود و انسان به نور حق جهان هستی را ادراک می‌کند و حق به وسیله انسان که چشم و دیده عالم است، خود را یعنی دیده یا همان نور دیده را که حق است می‌بیند:

عدم آئینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان
 تو چشم عکسی و او نور دیده به دیده دیده را دیده است دیده
 (شبستری، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸)

حال با در نظر گرفتن نظام سه گانه حق-انسان-عالم، شاهد خواهیم بود که از میان دوازده سؤالیه که مربوط به عرفان نظری است، پنج سؤال مربوط به قطب انسان و پنج سؤال مربوط به محور حق-انسان است و تنها دو سؤال پایانی مربوط به محور حق-عالم هستند. موضوع این دوازده سؤال و قطب یا محور مربوط به هریک به تفکیک در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱. موضوعات دوازده سؤال عرفان نظری گلشن راز

سؤال	اول	دوم	سوم	چهارم	پنجم	ششم
موضوع سؤال	چستی تفکر	فکری که شرط راه است	من و سفر در خود	سالک و انسان کامل	آگاه به سر وحدت	اتحاد معروف و عارف و علت کسب معرفت
قطب/محور	انسان	انسان	انسان	انسان	حق-انسان	حق-انسان
سؤال	هفتم	هشتم	نهم	دهم	یازدهم	دوازدهم
موضوع سؤال	اتّالحق در نطق کاملان	معنی واصل و کیفیت وصول	چستی وصال ممکن و واجب	وجودنطق، دانش	جزء فزون از کل و طریق جستن آن	چگونگی جدایی قدیم و محدث
قطب/محور	حق-انسان	حق-انسان	حق-انسان	انسان	حق-عالم	حق-عالم

بخش عرفان وجدی

از دیگر سو، هروی و شبستری با عرفان وجدی و عاشقانه نیز بیگانه نیستند و سه سؤال-جواب پایانی پیرامون عرفان وجدی است. نظام سه گانه حق-انسان-عالم در این بخش نیز برقرار است. تنها فرق آن این است که در این بخش، مفاهیم با زبان اشارت و استعاره بیان می‌شوند. اصطلاحاتی

که حسینی درباره آن‌ها می‌پرسد، دسته‌ای مربوط به حق‌اند، همچون چشم و لب. مطابق ابیات زیر، از چشم بیماری و مستی و غم فراق خیزد و از لب که اشاره به نفس رحمانی است، هستی پیدا گردد. جان‌ها در حجاب عزت درآید و جان بیمار گرفتار فراق شفا یابد.

ز چشمش خواست بیماری و مستی	ز لعلش گشت پیدا عین هستی
ز چشم اوست دل‌ها مست و مخمور	ز لعل اوست جان‌ها جمله مستور
ز چشم او همه دل‌ها جگرخوار	لب لعلش شفای جان بیمار

(شبستری، ۱۳۹۳: ۷۴۳-۷۴۵)

دسته‌ای دیگر مربوط به انسان‌اند، همچون زنار. شبستری زنار را نشان خدمت و طاعت و عبادت معرفی، و توصیه می‌کند که سالک با بستن زنار خدمت در زمرة مخاطبان آیه اوفوا بعهدی، اوف بعهدکم درآید:

نظر کردم بدیدم اصل این کار	نشان خدمت آمد عقد زنار
میان دربند چون مردان به مردی	در آ در زمرة «اوفو بعهدی»

(همان: ۸۸۲ و ۸۸۴)

از طرف دیگر، در ابیات زیر از سؤال-جواب چهاردهم بحث تجلی حق در عالم مطرح می‌شود. شاعر در این ابیات می‌گوید هر ذره‌ای درخور استعداد خود تجلی‌گاه اسمی از اسماء الهی می‌شود و فلک، هوا، ملائک و عناصر اربعه هریک درخور قابلیت خود از پرتو ذات الهی بهره‌مند گشته‌اند. در زبان اشارت، تجلی اسماء الهی شراب است که در پیمانۀ ذرات عالم ریخته می‌شود و مستی فلک و عناصر عالم بهره‌مندی آن‌ها از پرتو تجلی ذات الهی است؛ بنابراین این ابیات رابطه حق-عالم را بیان می‌کنند:

همه عالم چو یک خمخانه اوست	دل هر ذره‌ای پیمانۀ اوست
فلک سرگشته از وی در تکاپوی	هوا در دل به امید یکی بوی
ملائک خورده صاف از کوزه پاک	به جرعه ریخته دردی در این خاک
عناصر گشته زان یک جرعه سرخوش	فتاده گه در آب و گه در آتش

(همان: ۸۲۳-۸۲۷)

موضوع و قطب یا محور سه سؤال پایانی نیز به تفکیک در جدول ۲ ارائه می‌شود.

جدول ۲. موضوعات سه سؤال پایانی گلشن راز

سؤال	سیزدهم	چهاردهم	پانزدهم
موضوع سؤال	معنای چشم، لب، زلف، رخ، خط، خال	معنای شراب، شمع، شاهد و خراباتی شدن	چستی بت، زنار و ترسایی
قطب/محور	حق	حق، حق-انسان	حق، انسان

با نگاهی به جدول‌های فوق مشخص می‌شود که موضوع بیشتر سؤال‌ها انسان و رابطه حق-انسان است. در نتیجه انسان و رابطه انسان و حق نزد سائل از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در کل، در سؤال و جواب‌های اول تا دهم که مربوط به قطب انسان و محور حق-انسان هستند، محور حق-انسان با ۳۰/۹۲ درصد و پس از آن قطب انسان با ۲۸/۵۱ درصد بیشترین بسامد را دارند. قطب حق نیز با ۲/۶۲ درصد کمترین سهم را از کل ابیات دارد.

در دو سؤال-جواب یازدهم و دوازدهم که رابطه حق-عالم مطرح است، همان‌طور که انتظار می‌رود، بسامد قطب عالم و محورهای حق-عالم و انسان-عالم نسبت به ده سؤال-جواب قبل رشد چشمگیری پیدا می‌کنند و بسامد قطب انسان و محور حق-انسان کاهش می‌یابد. محور حق-عالم در این دو سؤال بیشترین بسامد را دارد.

در سه سؤال-جواب آخر نیز که مربوط به حوزه عرفان وجدی است، محور ارتباط حق-انسان با ۴۵/۲۱ درصد و پس از آن قطب انسان با ۱۴/۰۷ درصد بیشترین بسامد را دارند، اما آنچه در این بخش اهمیت دارد، افزایش بسامد مفاهیم مربوط به قطب حق است؛ به طوری که سهم قطب حق از ابیات این بخش به ۱۴/۳۷ درصد می‌رسد. این افزایش بسامد به آن معناست که متصوفه سخن از حق را تنها در قالب الفاظ تأویلی جایز می‌دانستند. در نتیجه در این بخش، بسامد قطب حق افزایش یافته است.

در نهایت با نگاهی کلی به ابیات هر سه قسمت، این نتیجه حاصل می‌شود که محور حق-انسان با بسامد ۳۱/۶۸ درصد بیشترین ابیات را به خود اختصاص می‌دهد و پس از آن قطب انسان با بسامد ۲۳/۳۰ درصد در درجه دوم اهمیت قرار دارد. قطب حق نیز با بسامد ۵/۴۷ درصد کمترین سهم را از کل ابیات دارد. بسامد هر سه قطب و هر سه محور به تفکیک در جدول ۳ در انتها خواهد آمد.

تحلیل بسامدها

سهم بالای محور حق-انسان و قطب انسان ریشه در قرآن، حدیث، عرفان نظری و عرفان عملی دارد که در ادامه تحلیل خواهد شد:

۱. براساس آیات متعدد قرآن، انسان «خلیفة الله» در زمین است: «و اذ قال ربك للملائكة ائني جاعل في الارض خليفة» (بقره: ۳۰). «هو الذي جعلكم خلائف في الارض» (فاطر: ۳۹).

همچنین مطابق آیه قرآن تنها انسان تحمل بار امانت را پذیرفت: «اننا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا» (احزاب: ۷۲)

و مطابق آیه «علم آدم الأسماء كلها» (بقره: ۳۱) خداوند اسماء را به آدم آموخت. آنچه از برآیند این آیات فهمیده می شود، برتری قائل شدن برای انسان در مقابل سایر مخلوقات است.

۲. بررسی در میان احادیث هم ما را به احادیثی می رساند که در ادامه و تأیید آیات فوق قائل به برتری جایگاه انسان هستند. احادیث «ان خلق الله آدم و اولاده على صورة الرحمن» (عين القضاة، ۱۳۴۱: ۲۹۶) و «خلق الله آدم على صورته» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۲-۳) که اختصاصاً به آدم اشاره می کنند، در کتب صوفیه بسیار مورد استناد و استشهاد قرار گرفته اند. کتاب هایی چون مصنفات عين القضاة، انسان کامل عزيز الدين نسفی، رشحات النصائح شيخ اشراق. در این بین، نجم دایه در مرصادالعباد هنگامی که آیه بار امانت را تفسیر می کند، حدیث مزبور را بیانگر آن می داند که انسان آینه تمام نمای حق است: «از این ها هیچ درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان، از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت «و خلق آدم على صورته» بدین معنی باشد» (همان: ۲-۳). در حقیقت نجم دایه در این تفسیر متأثر از ابن عربی است؛ چنانکه در فتوحات می نویسد: «خداوند خویش را به هیچ یک از اسماء ننماید؛ مگر آنکه برای انسان از تخلق بدان اسم، بهره و نصیبی قرار داد که بدان، در عالم بر مقدار آنچه درخور اوست، آشکار گرداند. از این روی بعضی سخن رسول خدا علیه السلام را که فرمود: ان الله خلق آدم على صورته، یعنی خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید، بر این معنی تأویل کرده اند، پروردگار او را به عنوان خلیفه ای از جانب خودش در زمین فرود آورد؛ زیرا زمین از عالم تغییر و استحالات و دگرگونی هاست - برعکس عالم اعلا - لذا در آنان (یعنی در ساکنان عالم خاکی) از احکام به سبب آنچه از تغییر که در عالم خاکی پدید می آید، پدید می آورد. از این روی حکم تمام اسماء الهی ظاهر گشت، لذا آدم خلیفه ای در زمین بود» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۹۵-۹۶).

همچنین در حدیث «ما وسعتی ارضی و لا سمائی و وسعی قلب عبدی المؤمن» بنده مؤمن بر دیگر کائنات برتری داده می شود. ابن عربی در فتوحات با استشهاد به آیه قرآن این حدیث را

گویای برتری انسان بر دیگر آفریده‌ها تفسیر می‌کند: «ما وسعتی ارضی و لا سمانی و وسعی قلب عبدی المؤمن یعنی نه آسمانم و نه زمینم مرا فرانمی گیرند. قلب بنده مؤمنم فراگیر من است. گویی خدای متعال می‌فرماید: تمام اسمائتم جز در نشأه انسانی ظاهر نگردیده است، چون فرموده: و علم آدم الاسماء كلها: یعنی تمام اسماء را به آدم تعلیم کرد (بقره: ۳۱). یعنی اسماء الهی را که تمام اکوان و موجودات از آنها پدید آمده‌اند، آنها را به فرشتگان نداد. پس دانسته شد که این سعه و فراگیری را بنده مؤمن قبول کرده و پذیرفته است... اما این (سعه و فراگیری) آسمان را از آن جهت که شفاف است و زمین را بدان جهت که غیرشفاف است نمی‌باشد، بلکه دلالت بر این دارد که خلقت انسان اگرچه از حرکات فلکی که پدرش هست و از عناصر قابل او که مادرش می‌باشد، هست، ولی او را از جانب حق تعالی امری خاص است که نه در پدرانش و نه در مادرانشان نمی‌باشد و از آن امر است که جلال و عظمت الهی را فراگرفته» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۴۶۰-۴۶۱).

از طرف دیگر، بنا بر حدیث نبوی «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» شناخت خدا به شناخت انسان باز بسته است. این حدیث در میان بسیاری چون فلاسفه، متکلمان، متصوفه و... انگیزه و ضرورتی را برای شناخت انسان مطرح می‌کند. و زمینه‌ساز پیشی گرفتن شناخت انفسی بر شناخت آفاقی می‌شود. همچنین «در عرفان محیی الدین، معرفه النفس و به عبارت دیگر انسان‌شناسی، نه بخش مهم که همه عرفان اوست؛ زیرا اگر بگوییم مقصد وی شناخت خداست، باید بگوییم که بدون شناخت انسان و در مرتبه دوم شناخت عالم راه شناخت خدا مسدود است» (حکمت، ۱۳۸۵: ۵۰).

۳. در عرفان نظری، انسان کون جامع است به آن معنا که حق با تمام اسماء و صفات خود و به کامل‌ترین وجه در وی تجلی کرده است و او کامل‌ترین صورت تجلی حق است. شارحان ابن عربی جامعیت انسان را از چند وجه شرح داده‌اند:

«حقیقت انسان به اعتبار سعه وجودی و وجدان مراتب و عوالم عالم عین، مظهر اسم جامع حق، اسم الله است. اسم الله مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان مظهر اسم الله است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۹). از وجهی دیگر، انسان دربردارنده تمام ویژگی‌های جهان است و از این‌روست که عالم صغیر نام گرفته است؛ بنابراین، انسان نسبت به تمام جهان هستی علو مرتبه دارد. قیصری مراتب وجود را پنج مرتبه می‌داند: «اول الحضرات الکلیه حضرة الغیب المطلق... وفی مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة و... حضرت الغیب المضاف و عالمه الارواح الجبروتیه و الملکوتیه... و مایکون اقرب من شهادت [حضرت مثال و خیال] عالمه عالم المثال... والخامسة، الحضرة الجامعة للاربعه المذكورة و عالمها، العالم الانسانی الجامع لجمیع العوالم و ما فیها (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۷-۴۴۸). مطابق شرح

قیصری، عالم انسانی پنجمین مرتبه وجودی است که جامع جمیع عوالم و مراتب وجودی پیش از خود است.

قونوی جامعیت انسان را با بیانی دیگر و به شکل جامعیت عالم امکان و وجوب در او بیان می‌دارد: «حقیقت [انسان] عبارت است از برزخیت جامع بین احکام وجوب و احکام امکان؛ بنابراین وی را احاطه به هر دو طرف باشد» (قونوی، ۱۳۸۸: ۱۱).

از سوی دیگر، قونوی انسان را اول و آخر می‌داند: «انسان حادث ازلی و نشئه [عالم] دائم ابدی است. پس وی را از این جهت بر موجودات تقدم و اول بودن است و اما علت آخر بودنش از جهت انتها و پایان‌پذیری احکام و آثار به او و اجتماع و گردآمدن آنها - ظاهراً و باطناً - در او، مانند انتشارش بازنخست ازوست؛ زیرا حکم شأن حق تعالی که جامع و فراگیر تمامی شئون و احکام آنهاست، دوری می‌باشد» (همان: ۱۱).

دیگر آنکه شارحان انسان را مقصود اولی از خلق عالم و بقای آن می‌دانند؛ به طوری که اسرار الهی به وجود انسان شناخته می‌شود؛ همان‌طور که خوارزمی می‌گوید: «فاقتضی الأمر جلاء مرآة العالم، فکان آدم عین جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة: اقتضا کرد امر الهی جلای مرآت عالم را تا آنچه مقصود است از آئینه عالم و آن ظهور اسرار الهیه است که مودع است در اسماء و صفات، به حصول بیبوند و مظهر جمیع این اسرار انسان است از روی اجمال و تفصیل. چه عالم به وجود او [آدم] تمام شد و اسرار و حقایقش به ظهور پیوست» (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۶۰-۶۱).

ادامه بحث انسان‌شناسی در عرفان نظری به انسان کامل می‌رسد. مطابق اندیشه ابن عربی، حق در هر یک از انبیا با اسمی از اسماء تجلی می‌کند و ایشان مظهر تجلی اسمائی‌اند، اما پیامبر خاتم، حضرت محمد، مظهر تجلی ذاتی است و او اولین، جامع‌ترین و عالی‌ترین تعین حق و انسان کامل است. قیصری در این باره می‌گوید: «علمتان الحقیقة المحمدیه صورة الاسم الجامع الالهی، و هو ربها و منه الفیض و الاستمداد علی جمیع الاسماء» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۸۵).

مطابق شرح قونوی، ارتباط انسان و حق از دو جهت است؛ یکی با وسایط و دیگری بدون وسایط (ناگفته پیداست که منظور از این دو، مقام قرب فرایض و قرب نوافل است). در وجه دوم که ارتباط انسان با حق بدون وسایط است، انسان محبوب و مقرب حق می‌شود. این مرتبه مرتبه انسان کامل است و «پیغمبر در مواضع مختلف از بیانات و اشارت آن آگاهی داده است... و می‌فرمود: مرا با خداوند وقتی و [حالاتی] است که در آن وقت و حال [بی‌واسطگی] غیر از پروردگارم [هیچ کس] نمی‌گنجد» (قونوی، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶).

حقیقت محمدی نسبت به حق موقعیت انفعالی دارد و نسبت به جهان هستی موقعیت فاعلی. این سبب می‌شود که حقیقت محمدی واسطه فیض بین عالم و جوب و امکان باشد. قیصری در این باره می‌گوید: «هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين، الالهيه و العبودية. حقیقت محمدیه به اعتبار باطن وجود، مربی باطن حقایق امکانی است و به اعتبار ظاهر وجود، مجلای ظهور حق در اشیا به اسم ظاهر است. کسی که صاحب و معنی اسم اعظم است، بلکه به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر عین اسم اعظم است، مجلای فیض وجود و طریقه تجلی حق است و از عین ثابت او استمداد به جمیع موجودات می‌رسد. پس حقیقت محمدیه به اعتبار وطن مألوف اصلی خود که عالم ربوبی باشد، واسطه فیض است و به اعتبار جنبه خلقی و وجود حادث مادی، عبد مربوب و مرزوق است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۰۷-۷۰۸)؛ بنابراین، به واسطه انسان کامل و حقیقت محمدیه است که فیض از حق در بندگان و موجودات عالم جریان می‌یابد.

در مجموع می‌توان گفت در عرفان نظری شأن و مرتبه انسان برتر از سایر موجودات عالم است؛ زیرا انسان کون جامع است، اسرار الهی به وجود او هویدا می‌شود، مقصود اولی از آفرینش عالم و بقای آن است و انسان کامل و حقیقت محمدیه واسطه فیض‌رسانی از حق به عالم امکان است. این اهمیت دلیل دیگری است بر اینکه در گلشن راز، بسامد قطب انسان بر سایر موارد برتری داشته باشد.

۴. به‌عنوان آخرین دلیل باید گفت که در عرفان عملی، انسان همواره در تلاش برای وصال حق و جویای مسیر درست سیر و سلوک بوده است. این اندیشه سبب می‌شود رابطه حق-انسان و انسان یکی از مهم‌ترین مسائل و دغدغه‌های پیش‌روی اهل تصوف باشد. درست است که گلشن راز بیشتر به عرفان نظری و اندکی نیز عرفان وجدی می‌پردازد و در آن، سخنی از مباحث و سرفصل‌های مطرح در زمینه عرفان عملی نیست، اما سؤال‌هایی همچون سؤال چهارم که هر وی درباره سلوک، سالک و انسان کامل مطرح کرده است و پاسخ شبستری به وی درباره تأثیر جذب به دل سالک و اتصاف به توبه برای رهایی از صفات ذمیمه، مقدمه‌ای است برای سلوک عملی.

به‌طور خلاصه، شأنی که در قرآن و حدیث برای انسان بر شمرده‌اند، باز بسته بودن شناخت خدا به شناخت انسان، کون جامع بودن انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل در عرفان نظری و تلاش برای طی طریق و رسیدن به وصال حق در عرفان عملی سبب می‌شوند که در مباحث عرفانی بخش عمده‌ای از بحث به انسان و رابطه حق-انسان اختصاص یابد و چنانکه نتایج آماری نشان می‌دهد، بسامد بحث پیرامون انسان و رابطه حق-انسان در گلشن راز بیش از دیگر مباحث باشد.

بسامد پایین قطب حق و نیز فقدان پرسش پیرامون قطب حق نیز از دو باور نشئت می‌گیرد:

۵. صوفیه پرسش و پاسخ در ذات حق را ممنوع می‌دانستند. شبستری خود در این باره می‌گوید:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل
(شبستری، ۱۳۹۳: ۱۱۰-۱۱۱)

اهل تصوف برای اثبات عدم امکان شناخت حق به شیوه‌های گوناگون استدلال می‌کردند و به انواع تمثیلات توسل می‌جستند. جمیع این‌ها به منع بحث و تعمق پیرامون ذات حق منجر می‌شوند. یکی از این استدلال‌ها بحث نور سیاه است که شبستری در ادامه آیات مذکور، از آن بهره می‌گیرد تا به این وسیله ناتوانی انسان را از درک ذات حق تبیین کند:

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است
سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کین جای نظر نیست
(همان: ۱۲۲-۱۲۳)

لاهیجی، شارح گلشن راز، در شرح این دو بیت غایت نزدیکی به حق را مصادف با تابیدن نور سیاه و تاریک شدن بصر سالک می‌داند، یعنی سالک در غایت قرب، باز هم به نقطه ناتوانی از ادراک حق می‌رسد:

«چون سالک راه الهی الله، از مراتب انوار تجلیات اسما و صفات عبور نمود و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت، آن نور تجلی به رنگ سیاه متمثل می‌گردد و از غایت نزدیکی که سالک را به حسب معنی حاصل شده، دیده بصیرت تاریک می‌شود و از ادراک آن قاصر می‌گردد. سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت سالک او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴).

استدلال دیگر در این مورد آن است که با وجود آنکه در نظر بعضی از عرفا چون قیصری «موضوع علم عرفان، ذات احدیت و نعوت ازلی و صفات سرمدی اوست» (یثربی، ۱۳۸۷: ۲۱۶)، اما «حقیقت علم عبارت است از احاطه بر معلوم و کشف و تمییز آن از غیر. پس حقیقت علم به حقیقت ذات حق تعلق نمی‌گیرد و حقیقت علمیه نمی‌تواند احاطه داشته باشد بر ذاتی که مقتضی عدم احاطه است. همچنین از آنجا که حضرت حق، به لحاظ حقیقت خویش در حجاب عزت قرار

گرفته و هیچ نسبتی میان او و ماسوای او نیست، خوض در معرفت آن مقام، تلاشی است بیهوده و بی حاصل. آنچه ماسوا را درخور است، یک معرفت اجمالی است در اینکه در آن سوی این تعینات، حقیقتی است که ظهور و پیدایش همه تعینات، از وی و با وی است» (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

۶. دیگر آنکه بنا بر گفته ابن عربی، حق در حالت اطلاق مطلقاً غیرقابل ادراک و دست نیافتنی است و تنها آن زمان که متجلی شود، قابل شناخت و دست یافتنی خواهد بود. از آنجا که مسئله تجلی ذاتاً یک اصل دوسویه است و یک سر آن حق و سر دیگر آن انسان یا عالم هستند؛ بنابراین، تجلی مربوط به محور حق-عالم و حق-انسان می شود. این قضیه درنهایت به افزایش بسامد آیات با موضوع دو محور مذکور می انجامد.

در مجموع، از یک سو ممنوعیت اندیشیدن در ذات حق و منوط بودن شناخت حق به اصل تجلی سبب توجه متصوفه به محورهای انسان-حق و عالم-حق می شود. از دیگر سو (۱) اهمیتی که در قرآن و پیروی آن در احادیث برای شأن و مقام انسان قائل اند، (۲) منوط بودن شناخت حق به شناخت انسان بنا بر حدیث نبوی، (۳) جامعیت انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل و (۴) تلاش انسان برای پیمودن مسیر سلوک و رسیدن به وصال حق، سبب افزایش اندیشه ورزی پیرامون انسان و ارتباط انسان-حق و توجه کمتر به دیگر قطبها و محورها می شود.

نتیجه گیری

گلشن راز، متأثر از عرفان نظری و اندیشه ابن عربی بر نظام سه گانه حق-انسان-عالم استوار است. در این بین، محور حق-انسان و پس از آن قطب انسان بیشترین بسامد را به خود اختصاص می دهند. این امر ریشه در چند مسئله دارد: ۱. اهمیتی که قرآن و متعاقباً احادیث برای مقام انسان قائل اند، ۲. بازبستگی شناخت خدا به شناخت انسان بنا بر حدیث نبوی، ۳. باور به کون جامع بودن انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل، و ۴. اهمیت طریقت و سلوک و تلاش انسان برای وصال به حق. مجموع این دلایل در کنار هم سبب می شوند که شبستری و حسینی هروی که خود نمایندگان جریان تصوف عصر خویش هستند، بیشتر به موضوع ارتباط حق-انسان و انسان پیرازند و قطبها و محورهای دیگر کمتر در نظر ایشان اهمیت داشته باشد.

جدول ۳. بسامد موضوعات سه سؤال آخر گلشن راز

مجموع ابیات	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
سؤال اول	۴۱	۱	۰	۰	۳	۱۳	۱	۲۱	۲
سؤال دوم	۱۷۶	۰	۳	۲۰	۴۰.۵	۳۰	۵۳	۲۴.۵	۵
سؤال سوم	۲۴	۰	۲	۱.۵	۰	۹	۰	۱۱.۵	۰
سؤال چهارم	۸۳	۰	۰	۴	۰	۲۹	۰	۵۰	۰
سؤال پنجم	۱۹	۰	۰	۰	۰	۱۹	۰	۰	۰
سؤال ششم	۲۲	۰	۰	۰	۰	۱۴	۰	۸	۰
سؤال هفتم	۳۲	۶	۰	۰	۴	۱۴	۴	۰	۴
سؤال هشتم	۴۵	۳	۹	۰	۱۳	۱۰	۷	۳	۰
سؤال نهم	۳۵	۰	۰	۲.۵	۲.۵	۹.۵	۱	۱۸	۱.۵
مجموع ابیات	۴۷۷	۱۰	۱۴	۲۸	۶۳	۱۴۷.۵	۶۶	۱۳۶	۱۲.۵
		۲.۱۰٪	۲.۹۴٪	۵.۸۷٪	۱۳.۲۱٪	۳۰.۹۲٪	۱۳.۸۴٪	۲۸.۵۱٪	۲.۶۲٪
مجموع ابیات	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
سؤال یازدهم	۳۷	۰	۰	۱۴	۱۱	۱۵.۵	۴.۵	۲	۲
سؤال دوازدهم	۱۳	۱	۲	۰	۹	۰	۰	۰	۰
مجموع ابیات	۶۰	۱	۲	۱۴	۲۰	۱۶.۵	۴.۵	۲	۲
		۱.۶۷٪	۳.۳۳٪	۲۳.۳۳٪	۳۳.۳۳٪	۰.۰۰٪	۲۷.۵۰٪	۷.۵۰٪	۳.۳۳٪
مجموع ابیات	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
سؤال سیزدهم	۸۸	۱۶	۰	۰	۸.۵	۴۲	۰	۵	۱۶.۵
سؤال چهاردهم	۶۰	۰	۰	۰.۵	۷.۵	۳۰.۵	۰	۱۷	۴.۵
سؤال پانزدهم	۱۹	۰	۳	۲	۴.۵	۳	۲	۱.۵	۳
مجموع ابیات	۱۶۷	۱۶	۳	۲.۵	۲۰.۵	۷۵.۵	۲	۲۳.۵	۲۴
		۹.۵۸٪	۱.۸۰٪	۱.۵۰٪	۱۲.۲۸٪	۴۵.۲۱٪	۱.۲۰٪	۱۴.۰۷٪	۱۴.۳۷٪
مجموع ابیات سه بخش	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
مجموع ابیات سه بخش	۷۰۴	۲۷	۱۹	۴۴.۵	۱۰۳.۵	۲۲۳	۸۴.۵	۱۶۴	۲۸.۵
		۳.۸۴٪	۲.۷۰٪	۶.۳۲٪	۱۴.۷۰٪	۳۱.۶۸٪	۱۲.۰۰٪	۲۳.۳۰٪	۵.۴۷٪

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. امیر کبیر. تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۵). فصوص الحکم. ترجمه محمد علی موحد و صمد موحد. کارنامه. تهران.
- _____ . (۱۳۸۳). ترجمه فتوحات مکیه: معارف باب ۵ تا ۳۴. ترجمه محمد خواجوی. مولی. تهران.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۴). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمد جواد گوهری. روزنه. تهران.
- باردن، لورنس. (۱۳۷۴). تحلیل محتوا. ترجمه محمد یمنی دوزی سرخابی و ملیحه آشتیانی. دانشگاه شهید بهشتی. تهران.
- تهانوی، محمد علی بن علی. (۱۹۶۷). کشف اصطلاحات الفنون. تصحیح محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر. به کوشش الیس اسپرنگر تیرولی و ولیم ناسولیس ایرلندی. خیام. تهران.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۹۱). التعریفات. به کوشش محمد بن عبدالحکیم القاضی. دارالکتب اللبنانی. بیروت و دارالکتب المصری. قاهره.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۹۴). تعریفات: فرهنگ اصطلاحات و معارف اسلامی. ترجمه حسن سید عرب و سیما نوریخس. فرزانه روز. تهران.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۵). متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری. فرهنگستان هنر. تهران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۹۳). شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی. به اهتمام نجیب مایل هروی. مولی. تهران.
- داعی شیرازی، شاه محمود. (۱۳۷۷). نسائم گلشن. به کوشش پرویز عباسی داکانی. الهام. تهران.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۵). لغت‌نامه. دانشگاه تهران: مؤسسه دهخدا. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). نقش بر آب. معین. تهران.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. طهوری. تهران.
- _____ . (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. کومش. تهران.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۳). گلشن راز. تصحیح کاظم دزفولیان. طلایه. تهران.
- _____ . (۱۳۶۸). گلشن راز. تصحیح صمد موحد. طهوری. تهران.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه. دانشگاه تبریز. تبریز.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۴۱). مصنفات عین‌القضات. مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۸). ترجمه و متن کتاب فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم. مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد خواجوی. مولی. تهران.
- _____ . (۱۳۶۲). رساله النصوص. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی و تعلیقات آقامیرزاهاشم اشکوری. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- کرپیندورف، کلوس. (۱۳۸۶). تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی. ترجمه هوشنگ نایی. نی. تهران.

- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۰). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. زوار. تهران.
- لوین، لئونارد. (۱۳۸۸). *فراسوی ایمان و کفر* شیخ محمود شبستری. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- موحد، صمد. (۱۳۶۵). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. طهوری. تهران.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). *مرصادالعباد*. تصحیح محمدامین ریاحی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۷). *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. بوستان کتاب. قم.

References

- Ashtiani, Sayyed Jalal-ed-Din (1370): *Explanation of Gheysari's introduction on Fusus al-Hikam*. Tehran: AmirKabir.
- Aynul Qodhat-e Hamedani (1341): *Mosannafat-e Aynul Qodhat*. Introduced, edited and annotated by Afif Osseiran. Tehran: Tehran University.
- Bardin, Laurence (1374): *Content Analysis*. Translated by Muhammad Yamani duz Sorkhabi and Malihe Ashtiani. Tehran: Shahid Beheshti University Press.
- Dehkhoda, Ali-Akbar (1365): *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: Tehran University Press, Dehkhoda Institute.
- Hekmat, Nassrollah (1385): *The Metaphysics of Imagination in Shabestari's Golshan-e Raz*. Tehran: Honar Academy.
- Ibn Arabi (1383): *Translation of The Futuhat al-Makkiyya (The Meccan Illuminations) Chapter 5 to 34*. Translated by Muhammad Khajavi. Tehran: Mawla.
- Ibn Arabi (1385): *The Fusus al-Hikam (The Ringstons of Wisdom)*. Translated by Muhammad Ali Movahhed and Samad Movahhed. Tehran: karnameh.
- Izutsu, Toshihiko (1394): *Sufism and Taoism*. Translated by Muhammad Javad Guhari. Tehran: Rowzaneh.
- jurjani, Mir Sayyid Sharif (1394): *Ta'rifat(The Definitions), The dictionary of Islamic Learnings and Terms*. Translated by Hasan Seyyed Arab and Sima Nourbakhsh. Tehran: Farzan e Rooz.
- Jurjani, Ali ibn Mohammad (1991): *Al-Ta'rifat (The Definitions)*. By Muhammad ibn Abd-Alhakim Alqazi. Beirut: Dar Al-kotob Al-Lobnani and Cairo: Dar Al-Kotob Al-Mesri.
- Kharazmi, Taj Al-din Hosein inb Hasan (1393): *Sharh e Fusus Al-Hikam*. By Najib Mayel Herawi. Tehran: Mawla.
- Krippendorff, klaus (1386): *Content Analysis: an introduction to its methodology*. Tehran: ney.
- Lahiji, Shams al-din Muhammad (1390): *Mafatih Al-Ijaz Fi Sharh-i Gulshan-i Raz*. Introduced, Edited and annotated by M.barzigar Khalighi and E.Karbasi. Tehran: Zavvar.
- Lewisohn, Leonard (1388): *Beyond Faith and Infidelity: the sufi poetry and teachings of Mahmud Shabestari*. Translated by Majd-e din Keiwani. Tehran: Markaz.
- Movahed, Samad (1365): *The Complete Works of Sheikh Mahmud Shabestari*. Tehran: Tahouri.
- Nadjm-i Razi (1387): *Mirsad al- Ibad*. By Muhammad Amin Riahi. Tehran: elmifarhangi.

- Qunawi, Sadr al-Din (1362): *Kitab al-nusus*. Edited by Jalal-ed-Din Ashtiani and Aqa Mirza Hashem Eshkevari. Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi.
- Qunawi, Sadr al-Din (1388): *Kitāb al-fukūk*. Introduced by Muhammad Khajavi. Tehran: Mawla.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1373): *The Dictionary of Islamic Learnings*. Tehran: Koomesh.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1383): *The Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tehran: Tahouri.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud: *Gulshan-i Rāz (Rose Garden of Secrets)*. Edited by Samad Movahed. Tehran: Tahouri.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud (1393): *Gulshan-i Rāz (Rose Garden of Secrets)*. Edited and annotated by Kazem Dezfulian. Tehran: Talaye.
- Shah Da'i, Shah mahmud (1377): *Nasa'im-e-Gulshan*. By Parviz Abbasi Dakani. Tehran: Elham.
- Shajari, Morteza (1388): *Islamic Mysticism and Transcendent, Theosophy: An Anthropological Approach*. Tabriz University Press: Tabriz.
- Tahanawi, Muhammad Ala ibn Ali (1967): *Kashshaf istilahat al-funun (A dictionary of the technical terms used in the sciences of the muslims)*. Edited by Muhammad Wajih and Abd-al-Haq and Gholam kadir, by W.Nassau and A.Sprenger. Tehran: Khayyam.
- Yasrebi, Seyyed Yahya (1387): *Theoretical Mysticism: A Research into the Evolutionary Trend and the Principles and Issues of Tasawwuf*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Zarrinkoub, Abdhossein (1368): *Naghsh bar Ab (Drawing on Water)*. Tehran: Moin.

Qualitative and Quantitative Content Analysis of *Gulshan-i Raz* by Sheikh Mahmoud Shabestari¹

Davood Sparham²
Maedeh Sadat Darbandi³

Received: 30/9/2019

Accepted: 09/12/2019

Abstract

Gulshan-i Raz is one of the most important texts in theoretical mysticism and the influence of Ibn Arabi's thoughts on Shabestari is evident in *Gulshan-i Raz*. This study analyzes the content of *Gulshan-i Raz* to clarify how the verses could be classified thematically and what the pivotal thought dominating the work is. Since theoretical mysticism is based on theism, anthropology and cosmology, verses are categorized under these three poles. In order to analyze the text, 70% of verses were sampled and it was determined how each verse should be categorized under each pole considering the context of each unit of text. Finally, the frequency of each pole was measured. The results show that discussion about human and the relation between God-human is the most frequent issue in *Gulshan-i Raz*. This issue is rooted in these factors: firstly, the elevated status of human in the Sublime Qur'an and Hadith; secondly, dependence of theism on human recognition according to Prophetic Hadiths; thirdly, belief in comprehensiveness of human being and perfect man's function as mediator of grace in theoretical mysticism; and fourthly, the importance of conduct (sulook) to the Sufis and their attempt to eventually become united with God in practical mysticism.

Keywords: *Gulshan-i Raz*, Content Analysis, Theoretical Mysticism, Manifestation, Human.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.23525.1661

² Full Professor of Persian Language and Literature Department, Allame Tabatabaai University, Tehran, Iran, d_sparham@yahoo.com

³ PhD Candidate of Persian Language and Literature, Allame Tabatabaai University, Tehran, Iran (Corresponding author), m.s.darbandi@gmail.com