

مقایسه‌ی تأویل‌های عرفانی روزبهان در *عبرالعاشقین* و *عرایس‌البیان*

محمدیوسف نیری* لیلا روغن‌گیری**
دانشگاه شیراز

چکیده

شیخ شطّاح، روزبهان بقلی شیرازی، عارف بزرگ قرن ششم، به قول کارل ارنست، «شخصیتی فراموش شده در پژوهش‌های صوفیانه است» که طریق وصول به کمال معنوی را در عشق و زیباپرستی می‌جست. وی با تألیف بیش از چهل اثر، به خصوص کتاب *عبرالعاشقین*، توانست برخی از بدیع‌ترین اندیشه‌ها، تصورات و مکاشفه‌های عرفانی را با نثری زیبا و شاعرانه و البته دیرپا، بیان کند و بزرگانی چون ابن‌عربی، عراقی، سعدی و حافظ... را تحت تأثیر خود قرار دهد. ما در این مقاله، ضمن معرفی این شخصیت برجسته، به بررسی اجمالی تأویل‌های قرآنی وی در دو اثر معروفش: *عبرالعاشقین* و *تفسیر عرایس‌البیان*، بر اساس مکتب عشق و جمال‌پرستی می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: روزبهان بقلی، تأویل‌های قرآنی، عشق و جمال‌پرستی، *عبرالعاشقین*، *عرایس‌البیان*.

۱. مقدمه

فارس و به‌خصوص شیراز، با پیشینه‌ی فرهنگ و دانشی بس کهن، طی گذشت قرن‌ها بزرگانی را در دامان خود پرورده که آوازه‌ی دانش و هنر ایشان، به دورترین نقاط جهان رسیده است. این شهر که از دیرباز «دارالعلم» و «شهر اولیا» لقب گرفته، جایگاه بسیاری از ادبا و عرفای بنام بوده و هست. یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان فارس و ایران، روزبهان بقلی (قرن ۶) است که با آثار و بیان اندیشه‌های خود، توانست مکتب جمال‌پرستی و عشق را که بزرگانی چون حلاج و احمدغزالی و عین‌القضات نیز مطرح

* استاد زبان و ادبیات فارسی Nayyeri@rose.shirazu.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید باهنر شیراز) (نویسنده‌ی مسئول)

lielarowghangiri@yahoo.com

کرده بودند، در قالب نظریه‌ها و اندیشه‌هایی بدیع، به نسل‌های بعد یعنی مولوی، ابن عربی، سعدی، حافظ و... برساند. شخصیت و سیروسلوک خاص او، بزرگان زیادی را مجذوب خود ساخت؛ به خصوص دو چهره‌ی برجسته‌ی عرفان و ادب فارس، سعدی و حافظ را که در آثارشان ضمن اظهار ارادت به مقام شامخ شیخ، خود نیز همان شیوه‌ی سیر و سلوک او را پیموده‌اند. سعدی در قصیده‌ای، خدا را به مقام روزبهان سوگند می‌دهد تا این شهر اولیا را از گزند حفظ کند:

خوشا سپیده‌دمی باشد آن‌که بینم باز رسیده بر سر الله اکبر شیـــــراز...
 هزار پیر و ولی بیش باشد اندر وی که کعبه بر سر ایشان کند همی پرواز
 به ذکر و فکر و عبادت به روح شیخ کبیر به حق روزبهان و به حق پنج نماز
 که گوش‌دار تو این شهر نیک‌مردان را ز دست ظالم بد دین و کافر غمّاز
 (سعدی، ۱۳۶۵: ۷۲۶)

در مورد تأثیر روزبهان بر حافظ، هیچ شکی وجود ندارد. ابراهیمی دینانی می‌گوید: «شاید بتوان گفت خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی بیش از هر اندیشمند دیگری از آثار روزبهان اثر پذیرفته است.» (ابراهیمی دینانی، ۳۸۳: ۳۹۵) این تأثیر تا آن‌جاست که حتی برخی، حافظ را پیرو مکتب روزبهان دانسته‌اند؛ از جمله، شایگان می‌نویسد: «پرفسور هانری گُربن در باب پیوند میان روزبهان و حافظ و حتی درباره‌ی احتمال ارتباط حافظ با طریقت روزبهانی، بارها در آثار خود سخن گفته است.» (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۵۸) و همین مطلب که سال‌هاست بین حافظ‌پژوهان در مورد «پیر گلرنگ» در شعر حافظ، اختلاف نظر است (که آیا پیر گلرنگ، شخصیتی تاریخی است یا می‌توان او را به پیر مغان، عقل سرخ، دل سالک و یا شراب تأویل کرد)، دلیل این تأثیر است.

۲. ضرورت تحقیق

آثار روزبهان، به خصوص کتاب *عبر‌العاشقین* همان‌گونه که مرحوم معین در مقدمه‌ی آن می‌گوید؛ برای فهم آثار عرفای بزرگی چون عطار، مولوی، عراقی، اوحدی کرمانی و حافظ، بسیار ضروری است. (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: مقدمه) کارل ارنست نیز می‌افزاید: «تألیفات روزبهان بقلی نه تنها برای شناخت مبنای تجربی ادبیات صوفیانه‌ی ایرانی، بلکه برای شناخت تصوّف و در واقع، عرفان به طور عام، منبعی حیاتی است.» (ارنست، ۱۳۷۷: ۴) بر این تقدیر، برای شناسایی هرچه بیشتر مبنای عرفان و تصوّف و هم‌چنین

دریافت و درک بهتر اشعار عرفای بزرگی چون سعدی و حافظ... و آشنایی با تفاسیر عرفانی و تأویلات عرفانی قرآنی، به تحلیل عبارت‌های پیچیده و پر رمزوراز و تأویل‌های روزبهان در کتاب *عبر‌العاشقین* و تطبیق آن‌ها با اثر دیگرش، *تفسیر عرایس‌البیان* می‌پردازیم که کاربرد هنری بیش از یک‌صد آیه و سی حدیث برای تأکید معنای جمله و آراستن لفظی آن، به نثر زیبای کتاب، ارزش و برجستگی خاصی بخشیده است.

۳. پیشینه‌ی تحقیق

هرچند محققانی چون معین، کرین، ماسینیون، کارل ارنست، ابراهیمی دینانی، ختمی لاهوری و... به جایگاه بلند این عارف صاحب اندیشه و اثر، در گسترش عرفان و تأثیر در اندیشه‌ی بزرگانی چون سعدی و حافظ، اشاره‌هایی کرده‌اند؛ کار علمی مستقلی در زمینه‌ی تأویل‌های عرفانی او از قرآن در *عبر‌العاشقین* و *عرایس‌البیان* و تطبیق آن‌ها باهم، انجام نشده و آنچه این مقاله بر آن تأکید دارد، چیزی نو و متمایز است. از طرفی، تنها دو جلد از هفت جلد ترجمه‌ی *عرایس‌البیان* (تا سوره انفال)، به وسیله‌ی علی بابایی در زمستان سال ۱۳۸۸ چاپ شده است. ما در این مقاله، ضمن معرفی روزبهان بقلی، از طریق شیوه‌های علمی، به تحقیق درباره‌ی تأویل‌های قرآنی روزبهان در دو اثر وی: *عبر‌العاشقین* و *تفسیر عربی عرایس‌البیان* و تطبیق آن‌ها با یکدیگر بر اساس مکتب عشق و جمال‌پرستی می‌پردازیم.

۴. معرفی شیخ روزبهان بقلی

«ابو محمد روزبهان بن ابونصر بقلی فسوی شیرازی، معروف به شیخ شطّاح، عارف بزرگ قرن ششم است. در جوانی به تحصیل قرآن و علوم دیگر پرداخت و به عراق، شام، حجاز و کرمان سفر کرد و قریب پنجاه سال در مسجد عتیق شیراز، به وعظ پرداخت. وی در موضوعات قرآن، حدیث، فقه، الهیات، زبان و دستور و عرفان، ۴۵ اثر نوشته است که از آن‌ها ۲۷ اثر باقی مانده است.» (ارنست، ۱۳۷۷: ۲۴۵) معروف‌ترین این آثار، *عبر‌العاشقین* است که در عرفان و ادب فارسی، شهرت و جایگاهی خاص دارد. از مبانی تصوّف وی، عشق و جمال‌پرستی است. گرچه روزبهان در زمان حیات خود و تا یکی دو سده پس از وفاتش در شیراز، شهرت و اعتباری فراوان داشت، اما به تدریج در غبار گم‌نامی فرو رفت تا آن‌جا که در قرون اخیر، جز در میان عده‌ای خاص،

نه تنها در ایران، حتی در شهر خود شیراز نیز ناشناخته ماند. حتی در کتاب‌های تاریخ ادبیات ایران، از جمله تاریخ ادبیات یان ریپکا و هرمان اته و تاریخ ایران کمبریج، هیچ ذکری از روزبهان نشده است. در تاریخ ادبیات ذبیح‌الله صفا نیز با اشاره‌ای کوتاه به زندگی شیخ، از میان ۴۵ اثر او فقط نام تفسیر عرایس‌البیان آمده است. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۵۷) اما علت این گمنامی و بی‌توجهی به شیخ را به قول کارل ارنست، می‌توان در دشواری و دیریابی نوشته‌های او و بیان بیش از حد استعاری و انتزاعی وی دانست. از این‌رو، هرچند برخی از بدیع‌ترین و خارق‌العاده‌ترین اندیشه‌ها و تصوّرهای عرفانی را در مصنّفات این عارف عاشق می‌توان یافت، اما درک و دریافت نوشته‌هایش برای عموم، دیریاب و مشکل است. از طرف دیگر، این احتمال وجود دارد که اشتباه شدن نام روزبهان با عالم جدلی ضد شیعه به نام فضل بن روزبهان، خصومت شیعیان را علیه روزبهان بقلی، برانگیخته باشد. (ر.ک. ارنست، ۱۳۷۷: ۴۷)

۵. نگاه تأویلی شیخ روزبهان در عبهرالعاشقین

تفسیر و تأویل: در قرون اولیه‌ی اسلامی، بین تفسیر و تأویل فرقی نبوده، چنانکه طبری همواره در تفسیر خود، از کلمه‌ی تأویل، استفاده می‌کند و مرادش همان تفسیر است. هرچند در آغاز تأویل با تفسیر مترادف بود، این مفهوم رفته‌رفته متحول شد و تفسیر، پیش‌تر به معنای بیان ظاهری و تعریف‌صوری و شرح لفظی آیات قرآنی، به کار می‌رود؛ در صورتی که تأویل، ناظر به شرح محتوای آیات و مفهوم غایی و اصلی آن‌ها است. تأویل از کلمه‌ی «أول» مشتق گردیده و به معنی بازگشت و رجوع است؛ اما در اصطلاح قرآنی، تأویل همان معنی و مفهوم و حقیقتی است که آیه، ناظر به آن است و به سوی آن باز می‌گردد. صاحب کتاب التفسیر و المفسرون، تأویل را بیان معانی مستفاد از طریق اشاره می‌داند، سپس قول آلوسی را نقل می‌کند که تأویل را با معارف غیبی و قلوب عرفا پیوند می‌دهد؛ رابطه‌ای ورای عقل و علم اکتسابی: «تأویل، اشاره‌ای است قدسی و معارفی سبحانی که سالکان را از خلال عبارات، منکشف می‌گردد و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب، سیراب می‌کند و تفسیر، جز آن است.» (ذهبی، ۱۳۸۱: ۲۱)

۶. پیشینه‌ی تأویل عرفانی

تأویل، در عرصه‌ی کلام اسلامی، اساساً از خود قرآن نشأت یافته و این بحث از زمانی آغاز گردیده است که مفسران به ترجمه و تفسیر آیه‌ی هفتم سوره‌ی آل عمران مبادرت

نمودند. در این آیه‌ی کریمه می‌خوانیم: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ یعنی اوست خدایی که این کتاب را به تو نازل کرد که بخشی از آن، آیات محکمات است که آن‌ها اساس کتاب است و بخش دیگر، متشابهات است. اما؛ کج‌دلان برای فتنه جویی و در طلب تأویل، پی‌گیر متشابهات آن می‌شوند، حال آن‌که تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم - که می‌گویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است - نمی‌دانند و جز خردمندان، کسی پند نمی‌گیرد.» (آل‌عمران/۷)

در کتاب تفسیر، منسوب به امام حسن عسکری (ع)، در فضل قرآن، حدیثی از پیامبر (ص) درباره‌ی تأویل قرآن آمده است که ایشان فرمودند: «خدای عزوجل به بنده‌اش بعد از ایمان به خدا، نعمتی برتر از شناخت قرآن و درک تأویلات آن نبخشیده است.» (تفسیر امام عسکری (ع)، ۱۳۸۴: ۳۷) در میان مسلمانان، بیش‌تر از همه، اخوان صفا، اسماعیلیان و باطنیه و اهل تصوف و عرفان، به تأویل آیات قرآن پرداخته‌اند.

امام جعفر صادق (ع) به چند بعدی بودن زبان قرآن اشاره می‌کنند و کتاب خدا را مشتمل بر عبارات، اشارات، لطایف و حقایق می‌دانند؛ عبارت، مختص عوام است؛ اشارت، برای خواص، لطایف، برای اولیا و حقایق، مختص انبیا است: «کتاب الله علی اربعة اشياء: العباره و الاشارة و اللطایف و الحقایق؛ فالعباره للعوام و الاشارة للخواص و اللطایف للاولیاء و الحقایق للانبیاء.» (آملی، ۱۳۶۸: ۵۳ و روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۴)

مبنای کار عرفایی که به تأویل عرفانی آیات قرآن پرداخته‌اند، دریافت‌های درونی یا کشف و شهودهایی است که بر اساس سخنان و تأویلات ائمه‌ی اطهار (ع) و به خصوص سخنان امام جعفر صادق (ع)، بدان رسیده‌اند. می‌دانیم که تفسیری کامل از امام صادق (ع) وجود دارد که آن را محمد بن ابراهیم نعمانی، شاگرد کلینی، به نام حضرت، جمع‌آوری نموده است و از عرفای متقدم، فضیل عیاض، ذوالنون مصری، حلاج و روزبهان بقلی، از کسانی هستند که احادیث امام صادق (ع) را در آثار خود آورده‌اند. شیخ روزبهان نیز از جمله کسانی است که بنا بر آثارش، دارای نوعی رابطه‌ی روحانی و قلبی با آن حضرت (ع) است. از جمله آن که وی در یکی از رؤیت‌هایش که در بند ۱۷ کشف‌الاسرار آورده (ر.ک. ارنست، ۱۳۷۷: ۲۰۶ و روزبهان ثانی، ۱۳۴۹:

(۴۹) خود را در حال شناکردن در عرض دریای علم، ترسیم می‌کند که قبلاً فقط علی (ع) از آن عبور کرده و او نیز به تبعیت آن حضرت، مسافتی از آن دریا را می‌پیماید.

۶. ۱. مبانی تأویل در آثار شیخ روزبهان

یکی از محوری‌ترین موالید نفس در مقام معرفت، «عشق» است که در نگاه روزبهان، عالی‌ترین نوع آن، «عشق روحانی» است و لازمه‌ی آن، مجاهدتی است که ناپاکی نفس را بزدايد و آتش شهوات را خاموش کند. تا به عشق اهل معرفت پیوند. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۲۴) عشق الهی که وی از آن به «ذروه‌ی علیا و درجه‌ی قصوی» تعبیر می‌کند. (همان، ۲۵) از مشاهده‌ی جمالی و جلالی حضرت حق پدید می‌آید. این عشق، گرانی‌گاه مکتب روزبهان است؛ اما این عشق در مظاهر گوناگون جمال، متجلی است و به قول زرین‌کوب: «عشق روزبهان، هیچ حدّ و قیدی ندارد؛ او زیبایی را در همه‌چیز می‌بیند و ستایش می‌کند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۲۲۳)

روزبهان بقلی، عارفی عاشق است که اساس بینش عرفانی او، عشق و جمال است و هیچیک از این دو در مکتب او قابل انفکاک نیست. او عشق و حسن را متحد می‌داند (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۵۳) و در یک کلام، مکتب عرفانی وی «مکتب عشق» است که از لوازم این مکتب، جمال‌پرستی و سکر و مستی است. با توجه به این مطالب و با بررسی آثار روزبهان، یعنی تفسیر *عرایس‌البیان*، *کشف‌الاسرار*، *منطق‌الاسرار*، شرح *شطحیات و عبهرالعاشقین*، می‌بینیم که «عقل و نقل و شهود»، اساس کار شیخ را تشکیل می‌دهد و بینش عرفانی او در آنها، کاملاً مشهود است. هندسه‌ی تأویلی او مبتنی بر استدلالی است که در آن، پیوند عقل و نقل و شهود، به صورتی کاملاً معتدل، پدیدار شده است تا جایی که شاید بتوان آن را به صورت مثالی متساوی‌الاضلاع دانست که یک ضلع آن، عقل است؛ ضلع دیگر، نقل و سومین ضلع آن، شهود و تجربه‌ی عرفانی است. در قسمت *نقل* می‌بینیم که شیخ به خصوص در تفسیر *عرایس‌البیان* به سخنان امیرالمومنین علی (ع)، امام صادق (ع) و صوفیانی چون جنید، شبلی، سهل تستری، ابن عطاء، ابوبکر واسطی، قشیری، ابوسعید خرازی، ذوالنون مصری و به خصوص ابوعبدالرحمن سلمی، استناد جسته است که در بخش‌هایی از همین مقاله، نمونه‌هایی از آن را آورده‌ایم.

در قسمت **کشف و شهود**، با توجه به این که شیخ، بینش عرفانی خود را بر مکتب عشق و جمال نهاده است، همه‌چیز را از این دیدگاه خاص می‌نگرد و بر مبنای همین «مکتب عشق و جمال»، به تأویل می‌پردازد و به مدد همین کشف و شهود، به معرفت و مراتبی از عقل، دست می‌یابد که به قول سهروردی، «عقل موید به کشف» و به تعبیری دیگر، «فقه الانوار» است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۰)

سیدحیدر آملی، چنین تأویلی را عین رحمت می‌داند: «... انّ القرآن لا اختلاف فی حقیقته و الاختلاف الّذی فیہ بحسب الاستخراج و الاستنباط؛ اذا کان موافقاً للعقل و الشرع و الکشف فهو عین الرحمة و لا یجوز ترکہ...» (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۷۶) یعنی در قرآن هیچ اختلافی نیست و اختلاف بین مسلمانان، به خاطر دریافت‌های گوناگون آنان از حقایق قرآن است که اگر این دریافت‌ها بر اساس عقل و شرع و شهود باشد، نه تنها اشکالی ندارد، بلکه عین رحمت است و نباید آن را ترک کرد.

۶.۲. زبان تأویل یا زبان اشارت

زبان ترجمان عقل آدمی وسیله‌ی انتقال اندیشه‌ها و تجربیات است. هر اندیشه‌ای برای ظهور نیازمند زبان است؛ اما در عین حال، هر تجربه و اندیشه‌ای به زبانی خاص نیاز دارد. در این میان، عرفا نیز برای بیان اندیشه‌ها و تجربیات خاص خود، به زبانی ویژه نیازمندند؛ این زبان، زبان عرفانی است که به یاری الفاظ، تجربیات و اندیشه‌های اصیل و آموزه‌های عرفانی را بازآفرینی می‌کند. زبان عرفانی، زبان عبارت و زبان اشارت را شامل می‌شود: زبان عبارت، عمدتاً زبان اصطلاحات وضعی است؛ اما زبان اشارت، عمدتاً رمزی است. زبان عبارت، در قیاس با زبان اشارت، زبانی است روشن و گویا که می‌کوشد مافی‌الضمیر عارف را بیان کند. عارف در این مرحله است که تلاش می‌کند از تمامی امکاناتی که زبان در اختیارش قرار می‌دهد، استفاده کند تا تجربیات و اندیشه‌های خود را هرچه روشن‌تر در اختیار مخاطب قرار دهد.

زبان اشارت، زبانی است که در قالب رمز و نماد و تمثیل و استعاره، به بیان حقایق عرفانی می‌پردازد. قلمرو این زبان، ذوق و روح است و عرصه‌ی آن شعر و غزل و شطحیات و ادعیه و مناجات‌های صوفیانه. این زبان، مخصوص خواص است: آنان که دقایق علوم را هرچند، پوشیده باشد، به اشارتی، درمی‌یابند. از این رو، عارف صاحب تجربه‌ی روحانی، به معرفت و شناختی خاص دست می‌یابد که آن را با زبان رمز و

نماد، بیان می‌کند و به تأویل عرفانی می‌پردازد. روزبهان رمز را «معنی باطن، مخزون تحت کلام ظاهر» می‌داند که فقط اهلش آن را درک می‌کنند. (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۵۶۱) گاهی این تأویلات، ظاهراً عاقلانه نیست؛ اما به قول سهروردی، حتی این تأویلات ماورای طور عقل، بر پایه‌ی عقل مؤید به کشف است. عارف بر اثر دگرگونی ناشی از رؤیت و مشاهده، از عین قدرت الهی برخوردار می‌گردد؛ قدرتی که با عنایت محض، به او عطا می‌شود. در این مرحله، کلامش کلامی الهی می‌گردد؛ یعنی هنگام بیان کشف و شهودات روحانی «حق به خطاب معرفت به زبان ایشان سخن می‌گوید.» (روزبهان بقلی: ۱۳۶۰، ۱۸۴) روزبهان بقلی، صادقان و صدیقان برگزیده را در مراتب مختلف، دارای زبان‌های متفاوت می‌داند. او در این مسیر، سه نوع زبان را معرفی می‌کند: زبان صحو که به اعتقاد او، ویژه‌ی بیان معارف است؛ زبان تمکین برای علوم توحید و زبان سکر که قالب بیان رمز و اشارت و شطحیات است. (همان، ۵۶)

از این رو شیخ شطاح، خود به ترجمه و تأویل شطحیات حلاج به فارسی می‌پردازد و شطحیات خود را در آثارش بیان می‌کند و به پررمز و راز بودن سخنانش اشاره می‌کند: «در این گفت صد هزار رمز افزون است.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۵۹) جامی نیز در نفعات می‌نویسد: «مر او را سخنان است که در حال غلبه‌ی وجد از وی صادر شده است که هرکس به فهم آن نرسد.» (جامی، ۱۳۳۷، ۲۵۵) هانری کرین با تأیید جنبه‌ی شطح‌پردازانه‌ی اندیشه و آثار شطاح فارس، درون‌مایه‌ی اصلی آن را «سطح عشق» می‌داند؛ چه عشق ربانی و چه عشق انسانی.... سپس می‌افزاید: «عبدالعاشقین کتابی است یگانه که باید سواد خواندن آن را آموخت و این سواد خواندن یعنی تأویل و طاق‌ت تأویل را فقط مردان راه شوق معنوی دارا هستند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۱۸)

۳.۶. عشق

بزرگ‌ترین جریان عرفانی در اسلام، به مکتب عشق اختصاص دارد که در مراحل کمال خود، مکتبی با نام جمال و زیبایی پرستی به وجود آورده است. در این مکتب، عشق‌های زمینی نیز اصالت دارند و مقدمه و پیش‌نیاز رسیدن به عشق الهی هستند. اعتقاد به سریان عشق و اهمیت آن در عالم، در آثار بزرگانی چون ملاصدرا، احمد غزالی، عین القضات، امام محمد غزالی، شیخ اشراق، ابن عربی، عراقی، شیخ بهایی، مولوی، سعدی، حافظ و... منعکس شده و به قول عین القضات: «عشق، همه‌کس را فرض راه است؛

چون به خدا رسیدن، فرض است و لابد هرچه به واسطه‌ی آن به خدا رسیدند، فرض باشد، به نزدیک طالبان عشق بنده را به خدا رساند. پس عشق از بهر این معنی، فرض راه آمد.» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۶: ۱۰۰) در این مکتب، اصالت با زیبایی است و عشق را زیبایی به وجود می‌آورد. خداوند چون جمیل مطلق است؛ عشق و عاشق و معشوق حقیقی نیز هست؛ خدا را در همه‌ی زیبایی‌ها می‌توان دید. از دیدگاه زیبایی‌پرستی، هستی، زیباست و آفریننده‌ی آن زیبایی‌ها خود، زیبای مطلق است.

هنگامی که در مکتب عشق، همه‌ی ذرات هستی، عاشق و به سوی آن معشوق ازلی در حرکت هستند، در نتیجه، باید سراسر هستی را دوست داشت؛ زیرا این موجودات علاوه بر آن‌که عاشق حق هستند، جلوه‌های معشوق ازلی نیز هستند؛ از این‌رو، در حاکمیت و سلطنت عشق، جایی برای دشمنی و کدورت باقی نمی‌ماند و همه‌ی اختلافات موهوم است. روزبهان بقلی (شیخ شطّاح) نیز از آن دسته صوفیانی است که مبنای طریقت عرفانی خود را بر عشق و جمال‌پرستی نهاده است. جنبه‌های نظری طریقت او به خصوص در *عبهرالعاشقین* به خوبی بیان شده است.

در نظر روزبهان، عشق نردبانی برای عروج روح به قلمرو ملکوت و قرب خالق زیبایی‌هاست. از پیام‌های اصلی او، عبور از عشق مجازی و زمینی به سوی عشق حقیقی و الهی است که از آموزه‌های جمالی به شمار می‌آید و در آثار او تکرار گردیده است: «عشق الانسان سلم عشق الرحمان.» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۹۰) حسن، اصل معدن عشق است. افلاطون نیز در رساله‌ی مهمانی، عشق را طالب زیبایی می‌داند. (افلاطون، ۱۳۴۳: ۲۶۶) وی هم چنین معتقد است که سالک راه عشق که راهی جاویدان است، پس از عبور از عشق صورت، به تدریج و پس از تزکیه‌ی نفس، به مراتب بالاتری دست می‌یابد تا آن‌جا که می‌تواند جمال مطلق را با چشم جان بنگرد. (همان، ۲۶۸) روزبهان، بدایت این عشق را عبودیت می‌داند و کمال عشق انسانی را مقدمه‌ی عشق الهی می‌شمارد. اولین آفریده‌ی این زیبایی، عشق است که با ایجاد گرما و اشتیاق، هستی را به حرکت واداشت و جهان خلقت، تجلیگاه زیبای مطلق (خداوند) شد.

نظریه‌های خاص شیخ شطّاح فارس به خصوص در مهم‌ترین و ارزش‌مندترین اثر او یعنی *عبهرالعاشقین*، آمده است که هم به دلیل نثر شاعرانه و هم از نظر درون‌مایه و محتوا، در بین آثار منشور متصوفه جایگاهی ویژه دارد. این کتاب یکی از نخستین کتاب‌هایی است که در عشق صوفیانه و جمال‌پرستی، به فارسی تألیف شده است. بنیاد

کتاب بر عشق و جمال است و سی و دو فصل آن، همه شامل مباحث عشق و حالات مختلف آن است و در عنوان تمام فصول آن، کلمه‌ی عشق، عاشق و یا معشوق و حسن، به چشم می‌خورد؛ از جمله: شیخ روزبهان در فصل ششم کتاب *عبرالعاشقین*، به توصیف دقیق مراحل عشق می‌پردازد که در نوع خود، کم‌نظیر است؛ وی با بیان نام هر مرحله، به توضیح ویژگی‌های هر یک پرداخته و با آوردن شواهدی مناسب از اشعار زیبای فارسی و عربی، به تأثیر کلام خود افزوده است. به طور خلاصه، نام این مراحل عبارتند از: «... کمال الفت، ودّ (غایت حظّ دل عاشق)، محبّت، خلّت، شعف، استهتار (آزمنده چیزی گردیدن چنانکه از ننگ و دشنام و نکوهش، باکی نباشد)، وله (آن ذهول عقل باشد)، هیمان (شیفتگی و سرگشتگی)، هیجان، عطش (که آن را صدی: تشنگی بسیار، گویند) و در آخر شوق است.» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۱۸۴ و صص ۴۶-۴۸) نویسنده که معمولاً در پایان فصول، خود را عاشقی سوخته‌جان معرفی می‌کند که «میان عارفان، به زیور عشق باقبال شده» خود مراحل عشق را پیموده، برای عشق، انواع، منازل، مراتب، مراحل و مقامات خاصی بیان کرده، سپس به تفسیر و توصیف هر کدام و (به خصوص با استفاده از آیات و روایات) به تأویل عرفانی آن‌ها پرداخته است. کاربرد هنری آیات و احادیث برای تأکید معنای جمله و آراستن لفظی، آن‌چنان است که امکان جدایی آن‌ها نیست. در این موارد، عبارت‌های قرآنی یا احادیث نبوی به صورت ترکیب اضافی یا به طریق تنمیم و تکمیل، به جمله‌های فارسی پیوند می‌خورد و به آن جمله‌ها برجستگی و ارزشی ویژه می‌بخشد. روزبهان در این تأویلات، از یکصد و دو آیه و سی و دو حدیث بهره جسته، که موضوع اصلی این مقاله، بررسی تأویل عرفانی بعضی از این آیات است و چون زبان ادبی نثر *عبرالعاشقین* بسیار پیچیده است، برای دریافت تأویل‌های آیات و مفهوم اصلی جملات آن به اثر دیگر روزبهان یعنی *تفسیر عرایس‌البیان* که به زبان عربی نوشته شده و نثری ساده‌تر دارد، مراجعه کرده‌ایم و ضمن ترجمه‌ی آن عبارت‌ها به فارسی، عبارت‌های دو کتاب را با هم تطبیق داده‌ایم.

۶.۳.۱. انواع عشق و توصیف آن‌ها

شیخ روزبهان عشق را به پنج نوع تقسیم می‌کند و فصل دوم کتاب *عبرالعاشقین* را به آن اختصاص داده و در بقیه‌ی فصل‌ها نیز به بیان دقیق‌تر آن می‌پردازد. در این فصل، به

ترتیب، انواع عشق را از بالاترین مرتبه بر می‌شمرد که این انواع عبارتند از: ۱. نوع الهی؛ ۲. نوع عقلی؛ ۳. نوع روحانی؛ ۴. نوع طبیعی و ۵. نوع بهیمی. سپس به توصیف هریک از آنها می‌پردازد، ولی در توصیف، از پایین‌ترین مرحله که نوع بهیمی است، شروع می‌کند:

۶. ۳. ۲. نوع بهیمی

پست‌ترین نوع عشق است که تحت‌تأثیر هوای نفسانی است و مردمان فاسد و حتی صوفیان تبه‌کاری که به قول شیخ، طامات‌گویان اهل اباحت (نداشتن اعتقاد به وجود تکلیف و رواداشتن ارتکاب محارم) هستند و حتی مخلصانی که دم از التباس می‌زنند، اسیر این نوع عشق گردند که: «المخلصون فی خطر عظیم»؛ اینان تحت‌تأثیر نفس اماره و برخلاف احکام الهی، به آن روی می‌آورند و شرف انسانی را در آتش دوزخ شهوت می‌سوزانند. شیخ فصل ۱۸، کتاب *عبیرالعاشقین* خود را با عنوان «فی غلط اهل الدعای فی العشق الانسانی»، به توصیف و ردّ عشق بهیمی اختصاص داده است و به خواننده هشدار می‌دهد که فریفته‌ی سخنان خوش آن فاسدان تبه‌کار نشود که هریکی از ایشان، فرعون زمانه‌اند و شیخ از خدا می‌خواهد که آنان را نابود کند.

۶. ۳. ۳. نوع طبیعی یا مجازی

هرچند عشق طبیعی میان انسان‌ها یکی از پایین‌ترین مراتب عشق است و به عموم خلق تعلق دارد، شیخ معتقد است که برای سیر و سلوک، لازم است و بیش‌ترین مباحث کتاب *عبیرالعاشقین* خود را در شرح آن می‌آورد و بارها از آن به عنوان نردبان (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۴۹ و ۹۰)، پل و یا بهترین وسیله برای رسیدن به عشق الهی، یاد می‌کند. (همان، ۲۸) از جمله: «عشق طبیعی، منهج (نردبان) عشق روحانی است و عشق روحانی، منهج عشق ربّانی» (همان، ۴۹) او عشق را کبریت احمر کبریا می‌خواند و می‌نویسد: «اگرچه در حقیقت، عشق طبیعی ادنی منزلی است، که عشق تأثیر کبریت احمر کبریا است که در نور دیده جان زده است» (همان، ۴۹)

وی قصه‌ی حضرت یوسف (ع) را که با صفت بهترین قصه‌ها در قرآن آمده، دلیلی بر تأیید این عشق عقیف دانسته و در تأویل آیه‌ی: «نحن نقص عليك احسن القصص» (یوسف/۳) یعنی «ما بهترین داستان‌سرایی را با وحی فرستادن همین قرآن بر تو می‌خوانیم»، می‌نویسد: «ای نحن نقص عليك قصه‌العاشق و المعشوق» (همان، ۱۶) در

تأیید همین تأویل در تفسیر *عرایس‌البیان* خود، علت آن را که قصه‌ی عاشق و معشوق، بهترین قصه‌ها دانسته شده است، بیان می‌کند؛ از جمله این دلیل که در آن داستان، ذوق، شوق، فراق، وصال، بلا و... وجود دارد. در قصه‌ی عاشق و معشوق، سخنی از امر و نهی نیست. سپس به حدیثی از امام صادق (ع) استناد می‌کند که [امام] علی بن موسی الرضا (ع) آن را نقل می‌کنند: «عوام، فقط به شنیدن داستان می‌پردازند؛ اما خواص از آن عبرت‌ها می‌گیرند همان گونه که خدا فرمود: در داستانشان عبرت است برای خردمندان» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۴۰۶) و با اشاره به علاقه‌ی حضرت محمد (ص) به زینب، علت بیان عشق یوسف و زلیخا را در قرآن، آرام ساختن قلب ایشان (ص) در این عشق طبیعی می‌داند که در واقع امتحان و وسیله‌ی مشاهده‌ی جمال ازلی و ابدی برای حضرت است. روزبهان ابتلا به عشق انسانی را یک سنت الهی دانسته که در زندگی پیامبران پیشین، از جمله آدم (ع)، داود (ع) و سلیمان (ع)... و یا در زندگی عارفان بزرگی چون ابوالحسن نوری و ابوالغریب اصفهانی... نیز وجود داشته است. او در تفسیر *عرایس‌البیان*، با ذکر نمونه‌هایی، به توضیح بیشتر این نوع عشق می‌پردازد (همان، ج ۲: ۱۸۳) وی در *عبر‌العاشقین* با اشاره به داستان عشق دو تن از صحابه، یعنی بشر و هند، می‌گوید: «چون حضرت محمد (ص) از حال آنان خبر یافت، بر ایشان ترحم کرد و فرمود: «الحمد لله الّذی جعل فی امتی مثل یوسف و زلیخا»، زیرا طبق گفته‌ی رسول: «هرکس که عاشق شود و عفاف ورزد و آن را پنهان کند و در آن عشق بمیرد، شهید مرده است.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۱۶). و نیز از قول پیامبر (ص) روایتی را نقل می‌کند که ایشان، محبت را شیرین‌ترین عطای حق دانسته و آن را از خداوند می‌طلبند: «خواجیه‌ی کاینات (ص) بدان جهت محبت خواست که ورای آن حلاوت، در آن زمان، هیچ حلاوت ندید. گفت: «اسئلک حبّک و حبّ من یحبّک و حبّ عمل یقرّبنی الی حبّک» (همان، ۳۹)

شیخ، عشق انسانی را نخستین مرحله‌ی تربیت مبتدیان می‌داند که آن‌ها را به عشق ازلی می‌رساند. وی با اشاره به داستان حضرت ابراهیم (ع)، در تفسیر آیه‌ی «تبت الیک» (اعراف/ ۱۴۳) یعنی «به درگاہت توبه کردم». در *عبر‌العاشقین* می‌نویسد: «آنچه سالکان طریق حق را در بدایت، از عشق انسانی برخیزد، آن تربیت اول است تا مبتدیان را در این منزل، طریق شریعت عشق ازل درآموزند و متأدب شوند در منزل اعلا، به آداب بدایت» (همان، ۷۵) و در جای دیگر، باز تکرار می‌کند که شرط رسیدن به معراج عشق

رحمانی، پیمودن مدارج عشق انسانی است و «رسم آن عشق، از دفتر این عشق توان خواند». (همان، ۶۰) اما شیخ بارها هشدار می‌دهد که این عشق، از مقوله‌ی شهوات انسانی یا شیطانی نیست و آن را فقط پلی می‌داند که باید از آن عبور کرد و اگر سالک نتواند از امتحان سخت «حلاوت عشق انسانی» بگذرد، هرگز به حقیقت نمی‌رسد. (همان، ۴۸)

وی راه امتحان عشق انسانی را چون «پل صراط» می‌داند که برای رسیدن به «بهشت مشاهده» باید از آن گذشت. (همان، ۸۱) حتی در جای دیگر، با تأکید بر گذر از عشق انسانی، می‌گوید اگر در مرحله‌ی بعد که عشق ربّانی است ذره‌ای از عشق انسانی در دل سالک باقی مانده باشد، نوعی «شُرک» است. (همان، ۹۲)؛ اما با همه‌ی این توصیفات، شیخ بیان می‌کند که برخی از خواص انبیا و اصفیا بدون نردبان عشق انسانی و تنها با انس به عبادت که آن را «شهود صرف قدم» می‌خواند (همان، ۷۴)، به عشق الهی می‌رسند: «گه گه حق - سبحانه و تعالی - از عموم خلایق، جمعی را در ره عشق ازلی، بی‌زحمت مدارج عشق انسانی، در آورد. بدایت ایشان، مجاهده نفس در عبودیت باشد تا به عبادت حق، انس گیرند.» (همان، ۵۵)

۶.۳.۴. عشق روحانی

عشق روحانی، مرتبه‌ی بالاتری از عشق طبیعی است و مخصوص اهل ذوق و عرفان یا خواص و به قول شیخ «آن کسانی که به غایت لطافت رسند» است؛ کسانی که با دیدن جلوه‌های جمال و حسن در هر پدیده‌ای، به وجد می‌آیند و از خود بیخود می‌شوند و همین عشق روحانی که به عشق اهل معرفت پیوند می‌یابد، هم چون نردبانی، آنان را به عشق ربّانی می‌رساند. (همان، ۲۴) شیخ نیز بر اساس همین اصل جمال‌پرستی، جمال حق را در زیبارویان می‌بیند، از این‌رو می‌گوید: «مشهود ازل ظهورش در شواهد حدثانی است.» (همان، ۱۲۳) این که روح آدمی مجذوب هر زیبایی می‌شود، از تأثیر انس او به حق است و این انس و محبت، پیوسته رو به فزونی دارد و همین خصیصه‌ی فزون‌طلبی که در جهنم است، شیخ را به تأویل آیه‌ی «هل من مزید» (ق/۳۰) یعنی آیا باز هم بیش‌تر هست.» می‌کشانند. وی فزون‌طلبی جهنم را به محبت، تأویل می‌کند و می‌نویسد: «زیرا که مشتری جان در برج دل رجوع کند؛ لیکن از خط اصلی که مدار فلک طبیعت است، برون شود. رجوعش گه گه آن سبب راست که در مقام رجا، بوی مقام انس آید و مونس حق در عالم حدثان، در هر چیز به مستحسنات مستأنس شود؛

لیکن آن از تمکین غلیان عشق باشد که دوزخ محبت «هل من مزید می‌زند.» (همان، ۱۱۰)

وی در تفسیر *عرایس‌البیان*، با اشاره به وعده‌ی الهی که جهنم را از جن و انس پرخواهد کرد، ولی باز هم جهنم بیش تر می‌خواهد، این زیاده‌خواهی جهنم را به خاطر اشتیاق او به حق می‌داند و چون خداوند، اشتیاق آن را می‌بیند، سنگینی قدم هیبت قهرش را با صفت تجلی بر آن می‌اندازد، پس جهنم از عظمت پر می‌شود و عظمت الهی چنان آن را فرامی‌گیرد که گویی چیزی وجود نداشته، پس در آن ساعت از دیدن سایه‌های عظمت الهی و انوار قدم، در قلوب اهل جهنم، بوی خوشی می‌رسد و فریاد شوقی از جهنم بلند می‌شود و آتش آن از برکت تأثیر انوار قدم، به گل و ریحان تبدیل می‌شود. او برای تأکید این سخن خود، حدیثی از پیامبر (ص) می‌آورد که فرمود: «تا آن‌که خدای جبار قدمش را بر آتش می‌نهد و می‌گوید: بس، بس.» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۲۷۳) جالب این جاست که بهشت نیز مشتاق خداست.

شیخ حتی تأثیر حسن در قلوب مردم را، میزان و معیاری می‌داند که به وسیله‌ی آن، محبان حق شناخته می‌شوند: «... زیرا که تأثیر حسن با قبول جان‌ها از رؤیت مستحسن معیاری شد تا عاقلان امت، نیکوان بنی آدم را به محبت خلق با محبت حق، موازنه کنند که قدر آن محبت - که محبوبان حق راست - در قدر محبت ایشان است، آن مستحسنان را» (همان، ۲۸) شیخ در تأویل آیه‌ی «لا تثریب» امروز سرزنشی بر شما نیست» (یوسف / ۹۲)، می‌نویسد: «چون در روز قیامت که روز دیدن جمال اصلی است، خدای ارحم الراحمین عذاب از همه‌ی مخلوقات بر می‌دارد.» (همان، ج ۱: ۴۴۴)، پس عارف عاشق، گاهی از روی نومیدی از دیدار یار، «لن ترانی» می‌گوید، گاه از روی امید وصال، آیه‌ی «لا تثریب» یوسفی می‌خواند. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۶۶)

۶.۳.۴. ۱. پیوند عشق و حسن

شیخ روزبهان با بیان مکرر آیاتی چون: «خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» (تین / ۴) و «صورکم فأحسن صورکم» (غافر / ۶۴) و احادیث و سخنان عرفای بزرگ، به اثبات نظر خود که پیوند و آمیختگی عشق و حسن است، می‌پردازد؛ از جمله: «مرغ بال ازل در آشیان افعال به پرده‌ی صنع درو پنهان شده بود. لباس «خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» (تین / ۴) پوشیده در حسن «فأحسن صورکم» (غافر / ۶۴) به جمال معنی «خلق الله آدم

علی صورته» مزین بود» (همان، ۱۲) شیخ اصل عشق و محبت را دیدن زیبایی و جمال می‌داند و در کتاب *عبهرالعاشقین* می‌گوید: «اصل محبت از رؤیت حسن و جمال است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۱۳۰) در جای دیگر، همین مطلب را تکرار می‌کند: «اصول عشق و دولت عشق از کشف جمال و جلال است؛ آن‌جاست، مشهد عاشقان. او همه جمال است، اگر بنماید.» (همان، ۱۳۶) وی میزان افزایش یا کاهش عشق را وابسته به میزان حسن می‌داند و در کتاب *عبهرالعاشقین* می‌نویسد: «چندانکه نظر عاشق در صفات معشوق، حسن اصلی بیش بیند، عشقش بیش باشد؛ زیرا که مصباح عشق را روغن از حسن قدم است یزید بزیادته و ینقص بنقصانه، برای آن که در اصل، عشق با حسن متحد است.» (همان، ۵۳)

روزبهان حتی بقای عشق را در بقای حسن می‌داند و می‌گوید که در اثر گذشت عمر و کثرت معاصی، عشق عاشق کم می‌شود؛ مگر اهل ولایت که حسنشان روزافزون است، حتی در پیری؛ زیرا که این حسن «اجر الهی» است که به آن‌ها عطا شده: «بقای عشق به بقای حسن است، تا بدان حد که به صروف حوادث و زحمت طبایع و سیر عناصر و تغییر عمر، چون از آینه‌ی کالبد شمس تحت سحاب حواس و طبیعت از روی معشوق به معدن اصلی روی درمی‌کشد، عشق در عاشق نقصان می‌گیرد.... عجب مدار که در کبر سن معشوق، در عاشق آن عشق کم شود که قدرت صانع قدیم و حکمت لایزالیش اقتضای آن کند... زیرا که ظلمت معاصی از شب قهر در صفت و صورتش سرایت می‌کند... جز اهل ولایت را که عاقلان را فرمود: «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم ثمّ ردناه أسفل السافلین الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات.» (تین/۴) یعنی اهل ولایت را که اجر ایشان حسن ازلی است، به طاعت بر مزید باشد چنان‌که اشارت فرمود: «فلهم أجرٌ غیر ممنون.» (تین/۶) ای حسنهم غیر منقوص.... مگر نشنیده‌ای که یوسف هر روز زیباتر و نیکوتر بودی «و ألقیت علیک محبه منی.» (طه/۳۹) در شیخوخت، نور حسن از روی موسی (ع) ساطع‌تر بود؛ چنان‌که ایشان را هر دو پیوسته برقع به روی بودی و اگر نه چنان بودی، امت در عشق، از عبودیت بازماندی.» (همان، ۵۳) شیخ، «حسن» را خلعت حق می‌داند؛ پس طبیعی است که خلعت خود را دوست بدارد (همان، ۲۸)، او در جای دیگر حسن را وسیله و داعیه محبت می‌داند. (همان، ۳۹)

وی با اشاره به داستان حضرت موسی (ع)، در تأویل آیه‌ی: «و القیت علیک محبه منی.» (طه، ۳۹) یعنی در حَقّت مهربانی کردم، از زبان قتاده و عکرمه علت این محبت را زیبایی حضرت (ع) در نظر مردم، بیان می‌کند (همان، ۳۵) و با اشاره به داستان یوسف و زلیخا می‌گوید که حسن یوسف را دیده وری چون زلیخا درک می‌کند و همین بصیرت، عذر زلیخا را موجّه می‌سازد: «عشق یعقوب بر آن شاهد حق از آن آمد که هر که در آن مجلس دیده و بود، همچون زلیخا جای وی از جاه حسن وی در جان ساخت، «اکرمی مثنوا» برخوان و عقل را از این عقیده برهان که چون حق آن شاهد را از جمال قدم جمال پوشید از عاشق و معشوق عذر: «و لقد همّت به و همّ بها نیوشید.» (همان، ۳۷)

شیخ معتقد است که عشق و حُسن هر دو ازلی هستند و چون از یک معدند، پیوسته می‌خواهند به هم برسند؛ از این رو در داستان یوسف و زلیخا، با تلمیح به آیه‌ی «و لقد همّت به و همّ بها.» (یوسف / ۲۴)، قصد زلیخا را به محبت و عشق ازلی و قصد یوسف (ع) را به حسن ازلی، تأویل می‌کند. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۴۱۶) شیخ، جمال حضرت محمد (ص) را یکی از عوامل جذب قلوب مردمان به‌ایشان می‌داند، زیرا مسلمانان از دو راه به عشق حضرت محمد (ص) رسیدند؛ یکی از راه پیروی از ایشان و دیگری از تأثیر جمال حضرت (ص): «خلق را در دو طریق، عشق آن سید، حاصل آمد: بعضی را عشق از موافقت او پدید آمد و بعضی را عشق از تأثیر رؤیت و صحبت و تخلق به خلق عظیمش که حق، آن را عظیم خواند؛ زیرا که تخلق به خلق او داشت، خَلْقش نقش «خلق الله آدم علی صورته.» یافته بود؛ زیرا فرمود: «لعمرك» یعنی سوگند به جان تو. (حجر / ۷۲)، خَلْقش حق را صفت بود؛ زیرا گفت: «و انک لعلی خلق عظیم.» چون بنی آدم را هیچ سرمایه، بهتر از قبول دل‌ها ندید.» (روزبهان بقلی، ۲۹: ۱۳۸۰)

۶. ۳. ۴. ۲. حسن ظاهری و حسن باطنی

روزبهان با توجه به آیات، حسن الهی را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند که هر دو نوع حسن، پیوسته با هم هستند و حسن ظاهری را دلیل داشتن حسن باطنی، می‌داند؛ از جمله شیخ با اشاره به آیه‌ی «صبغه‌الله» (بقره / ۱۳۸) یعنی «خوشا نگارگری الهی.» در *عبهرالعاشقین* یادآور می‌شود: «حضرت آدم (ع)... خلعت خلافت پوشیده و شربت علم «و علم آدم الاسماء کلها.» در خزانه‌ی اسرار نوشیده... به لباس صفات و

انوار ذات، مزین شده، چهره را به خلوق جمال قدم، به رشته‌ی صبغ: «صبغه‌الله» در جامه‌ی جان زده.» (همان، ۱۲۳). او در کتاب *عرایس‌البیان* در تفسیر این آیه، برای آدم (ع) هم حسن ظاهری و هم حسن باطنی، قایل شده است و صبغه را خاصیتی می‌داند که فقط مخصوص به آدم (ع) بوده که ظاهر و باطنی دارد: رنگ (حسن) ظاهری آن صورت ظاهری آدمی است، زیرا طبق آیه‌ی کریمه، خداوند فرمود: با دست خود آدم را آفریدم و هم چنین سخن پیامبر (ص) که فرمود، خدا آدم را به شکل خود آفرید. اما رنگ (حسن) باطنی، لباسی است که خدا بر قلب آدم پوشاند. لباسی از فردانیت که با ردای کبریا آراسته گشته و از شراب قرب، با جام منت، سیراب شده... و به نور صفات، رنگین شده و به نور ذات، نگارگری و به همین علت فرمود: «ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم.» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۳۰) وی در اشاره به داستان حضرت یوسف (ع) و برادرانش، باز به وابستگی زیبایی ظاهر و باطن اشاره می‌کند؛ زیبایی ظاهری حضرت یوسف (ع) چنان بود که هرکس ایشان را می‌دیدید، فوراً عاشق وی می‌شد و علت آن که برادران، او را به بهایی اندک فروختند را در آن می‌داند که در وجود آنان، ذره‌ای از عشق و محبت الهی یعقوب نبود و اگر در آینه‌ی جمال یوسف، انوار قدرت خالق را می‌دیدند، هرگز او را حتی به قیمت دو جهان، نمی‌فروختند؛ زیرا زیبایی چهره‌ی یوسف در هر دو جهان، بی‌نظیر بود، مگر در چهره‌ی انبیا و صدیقان. همین زیبایی ظاهر، دلیل بر زیبایی باطن او نیز بود، و اگر برادران بر زیبایی باطن او آگاهی می‌یافتند، از شدت مستی عشق و محبت او، بیهوش می‌گشتند و عجایب ملکوت و جبروت را می‌دیدند. سپس در تأیید این مطالب، سخنی از امام جعفر صادق (ع) می‌آورد که فرمود: «آنان او را به قیمت اندک فروختند؛ زیرا نمی‌دانستند که خدا چه ودیعه‌هایی از علوم و شگفتی‌های آیات در او قرار داده.» (همان، ۴۱۳) و از زبان برادران پشیمان حضرت که به حسن ظاهر و باطن او اعتراف می‌کنند، می‌نویسد: «ای عزیز! ای آن‌که انوار پروردگار از ازل در ظاهر و باطن، تو را فراگرفته! ای آن‌که مانع شدی تا دیگران در تو به شهوت بنگرند! ای آن‌که در جذب قلوب مردم، به واسطه‌ی جمال و جلال، توانایی! از فراق و دوری تو به ما و خانواده‌مان رنج و سختی رسیده... و نیز رنج شرم و خجالت به خاطر آن‌چه نبایست بر تو انجام دادیم به ما رسیده، پس تو به ترازوی عفو و گذشت، بر جنایت ما صدقه‌ی تمام بده که خدا به بخشنندگان پاداش می‌دهد.» (همان، ۴۴۱) سعدی نیز همین مضمون را به شعر سروده:

نه یوسف که چندان بلا دید و بند چو حکمش روان گشت و قدرش بلند
گنه عفو کرد آل یعقوب را که معنی بود صورت خوب را
(سعدی، ۱۳۶۷: ۳۹۹)

شیخ با تلمیحی زیبا به آیه‌ی «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (تین/۴) یعنی به راستی که انسان را در بهترین قوام آفریده‌ایم، به نهایت اعتدال و زیبایی ظاهری و باطنی انسان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «این حدیث بشنو که در جهان عقل، جز جان را نشاید آنچه گفتم خلوق» «حسن لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» در روی تست» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۱۰۶) و در تفسیر *عرایس البیان* ساده‌تر می‌گوید: «در این آیه به تعدیل آفرینش آدمی از نور و ظلمت و جمع بین اضداد و همکاری آن‌ها در وجود انسان و واسطه‌ی قرار دادن انسان در بین دو جهان و کمال خلقت و اخلاق و زیبایی صورت و معنای آدمی در نهایت اعتدال مزاج و کامل‌ترین نوع و فاضلترین مخلوقات، اشاره می‌کند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۴۷۵)

۶. ۳. ۴. ۳. تجلی جمال الهی

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، جمال پرستان معتقدند که خدا را برین تقدیر در همه‌ی زیبایی‌ها می‌توان دید و همین حسن و زیبایی، در واقع تجلی جمال الهی در آن‌ها است. به قول شیخ، همه‌ی مستحسنان آینه‌ی جمال حق هستند. نمود اصلی این تجلی را به خصوص در انبیا (ع) و بعد در مردمان، می‌توان دید. شیخ برای نمونه، درباره‌ی تجلی حسن الهی در آدم (ع)، از زبان حضرت محمد (ص)، بیان می‌کند: «خداوند آدم را به صورت خود آفرید» و «به دست خود خلق کرد» و «از روح خود در او دمید»، پس حسن ازلی تا قیامت در فرزندان آدم نیز باقی است. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۳۸) او در *عرایس البیان* از دو بعد وجودی آدمی تعجب می‌کند و آن را از عجایب الهی می‌داند که می‌فرماید: «من بشر را از خاک آفریدم»؛ اما انوار جلال و عظمت خویش را بر او پوشاندم و چون او را کامل ساختم متصف به صفات من و منور به نور ذات من گردید و «از روح خود در او دمیدم» یعنی به روح و حیات خویش، او را زنده کردم که از تجلی جلال و جمال است. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۱۸۹)

شیخ با اشاره به آیه‌ی «و القیت علیک محبه منی» (طه/۳۹) یعنی «در حقت مهربانی کردم»، به تأویل آن می‌پردازد و مهربانی حق را نسبت به حیثیت (ص)، در آن می‌داند که خدا دوستی او را در قلوب مومنان قرارداد و جمال حضرت محمد (ص) سبب این

علاقه‌ی قلبی مردمان به ایشان است. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۲۷) و در *عرایس‌البیان*، حضرت محمد (ص) را محل تجلی انوار جلال و جمال خدا می‌داند؛ زیرا خدا او را در ازل، بر قبول وحی و رسالت و شنیدن کلام و دیدنش برگزید و چون اراده کرد تا او محل تجلی نور جلال و جمالش گردد، نور محبت ازلی خود را بر او پوشاند تا به وسیله‌ی قدرت آن، بتواند انوار صفات و ذات را تحمل کند و در عین داشتن هیبت و جلال، محبوب هر عاشق و مأنوس هر انیس گردد و همین نور تجلی الهی سبب می‌شود که ایشان در نظر همه‌ی موجودات، چنین زیبا و شریف جلوه کند. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۳۰)

در داستان یوسف و زلیخا، در تفسیر آیه‌ی «اکرمی مثواه» (یوسف / ۲۱) یعنی قدر او را بدان، می‌نویسد: «همچون زلیخا، جای وی از جاه حسن وی، در جان ساخت «اکرمی مثواه» برخوان و عقل را از این عقیده، برهان.» (همان، ۳۶) همین موضوع تجلی را در *عرایس‌البیان*، روان تر بیان می‌کند و از قول عزیز مصر، به زلیخا می‌گوید: قدر او را بدان؛ یعنی به نگاه شهوت بر او منگر؛ زیرا چهره‌ی او، آینه‌ی تجلی حق است در عالم... به او به چشم بردگی نگاه مکن بلکه به چشم معرفت به او بنگر تا در او انوار پروردگار را ببینی. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۴۱۳)

تجلی حسن الهی در عارفان عاشق نیز تا بدانجاست که آن‌ها را حتی از چهره و ظاهرشان می‌توان شناخت؛ همانگونه که خدا فرموده: «تعرفهم بسیماهم» (بقره/ ۲۷۳) یعنی «آنان را به سیمایشان می‌شناسی». از این رو، روزبهان می‌نویسد: «چون آینه‌ی طبیعت از زنگار معصیت، مصفاً شد، جمال حسن ازل به نعت تجلی در آن آینه پیدا شود، پس آن‌گه صورت و معنی ایشان هر زمان به نور حق مصفاً تراست.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۵۴) همین مضمون را در *عرایس‌البیان* می‌آورد که نور مشاهده‌ی حق در چهره‌ی آنان و نور معرفت در قلوبشان است، زیرا خداوند بر چهره‌ی آنان نقاب نور صفات را انداخته و پیشانی آنان را به نور جمال ذات، پوشانده تا با این صفات، شناخته شوند که اینان اتقیا و اصفیایی هستند که به دنیا و زینت و لذاتش اعتماد و تکیه نکردند و آنان محبتانی هستند که به انواع بلا یا مبتلا شده‌اند و صابرون و محبتون لله و فی‌الله هستند. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۶۲)

فرق روزبهان با زاهدان خشک مذهب در این است که آنان از عشق بی‌نصیبند، از این رو، از درک تجلی الهی نیز بی‌بهره می‌مانند؛ پس بر حال آن‌ها افسوس می‌خورد و

می‌گوید: «دریغا زهاد اگر استعداد عشق داشتندی، در پیچ مقنعه‌ی زلف یار، ترکان تجلی بدیدندی... چه گویم دولت یافت در دایره‌ی «صوَرکم فاحسن صورکم» (مومن / ۶۴) است.» (همان، ۸۵) شیخ نشانه‌ی وصل دوست را در خلد و خال مهرویان می‌بیند و برای اثبات آن به آیه‌ی «نحن اقرب الیه منکم و لکن لاتبصرون» (ق/۱۶) یعنی «ما به او از رگ جان نزدیک‌تریم» استناد می‌جوید و خود اعتراف می‌کند که «مگر آن غارتی را ندیدی که چون به چشم شوخ، دلم را غارت کرد و نگارخانه‌ی عشقم به جمال خود عمارت کرد.» (همان، ۴۳)

در نظر روزبهان، همین حسن صورت و معنی آدمی باعث کرامت او گردید: «ارواح را به میاه قاموس ازل به نعت «الست» تطهیر داد و به ذروه‌ی علیا، بالای اکوان به شرف «و صورکم و احسن صورکم» بر مقربان قدس صورت و معنی تفضیل داد و فرمود: «لقد کرمننا بنی آدم» (همان، ۷۳) از قول خدا می‌گوید: «خودم شما را آفریدم و از روح خود در شما دمیدم، در شما زیبایی جسمتان از زیبایی و از عکس جمال من است، پس آن آینه‌ی نور تجلی من است.» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۲۱۵) نور تجلی وی بر سراسر هستی پرتو افکنده و شیخ در این مورد با اشاره به آیه‌ی «و اشرفت الارض بنور ربها» (زمر/۶۹) یعنی «و سراسر عرصه‌ی محشر به نور پروردگارش درخشان گردد»، بیان می‌کند که تجلی حق در ارواح انبیا و عارفان، بر قلوب صادقان و بر دیدگان عاشقان ظاهر می‌شود و در روز قیامت، زمین محشر برای عموم و خصوص، به نور آن‌ها روشن می‌گردد. صفات الهی برتر از آن است که بر مکان خاص برای حدثان قرارگیرد. آری ذره‌ای از عرش و خاک نیست مگر آن که در انوار تابان ازلی و ابدی غرق است.» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۲۰۶) شیخ این مضمون را در *عبهرالعاشقین* چنین آورده است: «و اشرفت الارض بنور ربها.»؛ «در این جهان التباس، به نور تجلی طور قدرت منور و مصفا کند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۸۴)

۶.۳.۴. تجلی نه حلول

روزبهان این تجلی الهی را حلول حق در مخلوقات نمی‌داند و بارها مخالفت خود را با نظریه‌ی حلول، بیان می‌کند؛ زیرا خداوند، منزّه تر از آن است که در حادث، محدود شود و بگنجد. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۲۷۲) از جمله با اشاره به داستان ابراهیم (ع) و یوسف (ع) می‌گوید: «زیرا هر دو (آدم و یوسف علیهما السلام) کعبه صفت بودند و مشارق آفتاب ازلیات، از آن آفتاب‌پرستان قدم پیش آن شاهزاده‌ی عدم سجود کردند.

جمال یوسف (ع) تهمت التباس از راه «هذا ربی» (انعام/۷۶) خلیل برداشت، گفت: «انی رایث احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رایتهم لی ساجدین» تا اولوا الالباب دانند که سرّ ظهور تجلی نه عین حلول است. (همان، ۳۶)

۶. ۳. ۴. ۵. جواب شیخ به مخالفان جمال پرستی

صوفیان جمال پرست پیوسته مخالفانی داشتند که از آن‌ها ایراد می‌گرفتند و می‌گفتند که اثر صنع الهی در همه‌ی پدیده‌ها وجود دارد؛ چرا به آن‌ها التفات نمی‌کنند و فقط به انسان توجه دارند؟! آن‌گونه که در مناقب‌العارفین، سخن معروف شمس را در اعتراض به کرمانی می‌خوانیم: «شمس نیز وقتی اوحدالدین را در بغداد دید. از او پرسید که در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم؛ فرمود اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؛ اکنون طبیعی به کف کن تا تو را معالجه کند تا هرچه در نظر کنی، در او منظور حقیقی را بینی.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۶)

اما روزبهان در پاسخ این ایراد می‌گوید که حسن آدمی از تجلی ذاتی است؛ اما زیبایی دیگر مخلوقات، از طراوت فعل است. از حسن آدم، عشق حاصل میشود، در حالی که دقت در محاسن صنع الهی در سایر پدیده‌ها موجب ایمان می‌گردد. هیچکس عاشق هستی نمی‌شود؛ ولی عاشقان زیبارویان، بسیارند. وی در ادامه، برای تأیید نظر خود، به داستان حضرت ابراهیم (ع) اشاره می‌کند که خواندنی است: «فرق میان نیکویی آدمی و نیکویی غیر او از اکوان و اشیا در این جهان، آن است که حسن انسان خاصیت تجلی ذاتی دارد و دیگر چیزها، حسن از طراوت فعل دارد. رؤیت کون، قبله‌ی زهد است و روی آدم، قبله‌ی عشاق. نارسیدگان شریعت بر ما خرده گیرند و گویند که آیات خلق سموات عظیم‌تر، چرا در آن ننگری؟! آری، در سموات آیات است و آن آیات، تنگ‌دلان را بدان عالم منہاج است. لیکن روی آدم (ع) به روز آفتاب تجلی ذات و صفات است؛ زیرا عشق از حسن آدم (ع) درآمد و نور ایمان از کالبد کون. از آن خلیل بعد از رؤیت ملکوت از سیارگان سموات بری گشت؛ زیرا در آن، اثر جمال نبود «ربّ أرنی» (بقره/۲۶۰) گفت در پیرایه‌ی قدرت «أولم تؤمن» (بقره/۲۶۰) و جواب آمد؛ زیرا که آیات محل ایمان است. چون دانست که شهود جمال قدم در آیات نیست، سر به گریبان عشق فروکرد، گفت: «إنی ذاهبٌ إلی ربّی سیهدین» (صافات/۹۹) چون از غیر بیگانه آمد تا خود را در جمال جان خویش بازیافت، از آیت‌های کون، مرآت دل برگزید؛ زیرا که حق را به دیده‌ی سر در آن آینه دید؛ از آن گفت: «الا من أتى الله بقلب

سلیم» (شعر/۸۹) یعنی «مصفی عن کدورات ال کون بنور التجلی» (روزبهران بقلی، ۴۲:۱۳۸۰)

۶. ۳. ۵. عشق عقلی

این نوع عشق که مخصوص اهل معرفت است، از طریق مکاشفات ملکوت حاصل می‌شود و آغاز مرحله‌ی عشق الهی است که پس از گذراندن مراحل تزکیه‌ی نفس و گذر از عشق‌های طبیعی و روحانی، به دست می‌آید. روزبهران در این باره می‌گوید: «اما عشق عقلی از سیر عقل کل در جوار نفس ناطقه در عالم ملکوت پدید آید، از لویح مشاهده‌ی جبروت؛ این بدایت عشق الهی است... چون عالم جان از غیر عشق، به عشق آسوده شد و از هوای دل، غبار حوادث به طوفان عشق مضمحل گشت و مرغ روح ناطقه که به بانگ الست سرمست مشاهده بقاست، با طیر انس عشق، از منقار شاهین قدم، دانه‌ی الفت حقیقت، در وکران دل گرفت و پای‌بند سر فعل گشت. بی علم و جهل، در این کارخانه که عشق انسانی است، وی را منزل و مراتب عشق پدید آید.» (همان، ۸۷) نمونه‌ی بارز عشق عقلی را روزبهران در داستان حضرت ابراهیم (ع)، به تفصیل می‌آورد؛ از جمله آن‌که حضرت (ع) پس از گذراندن امتحان‌های الهی، به مرحله‌ی یقین و مقام مشاهده و مکاشفه رسید. (رک. همان، ۵۵) همان‌گونه که خداوند در قرآن فرمود: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین» (انعام/ ۷۵) شیخ مراحل سلوک حضرت ابراهیم (ع) را در تفسیر عرّیس/البیان، ساده‌تر بیان کرده و از زبان خدا می‌گوید: همان‌گونه که ابراهیم را در ازل، به دوستیمان مخصوص گردانیدیم، برای اثبات دوستی و پایداری محبت و زیاد شدن شوقش به جمال قدم، ملکوت آسمان‌ها و زمین یا آنچه ظاهر است، از انوار صفات ازلی و ذات سرمدی، از آینه‌ی ملکوت آسمان‌ها را به او نشان دادیم تا در مقام یقین به وسیله‌ی ملک و ملکوت از مشاهدان دیدار ما گردد... یکی از امتحان‌های الهی که مخصوص حضرت خلیل بود، نشان دادن ملکوت آسمان‌ها به او بود تا به وسیله‌ی لذت آن از مشاهده‌ی قدم باز ماند. هنگامی که نور فعل خاص که از سرچشمه‌ی انوار صفت بود، در صورت ستاره‌ی شعری تجلی یافت، حضرت در شب امتحان الهی به آن نگریست و با تعجب گفت: «این پروردگار من است»، پس ارادت، دور او را گرفت... سپس نور صفت از معدن ذات، در ماه برای او تجلی یافت. این بار، حضرت خلیل (ع) با دیدن آن با شوق گفت: «این پروردگار من است» و دایره‌ی دوستی، دور او را گرفت

و پروردگارش به نور وصال، او را پرورش داد و به مقام عشق رساند و طعم حقیقت را چشید. درونش را شادی فراگرفت و شوقش به طلب، بیش‌تر شد... سپس انوار صفات و ذات، در افعال خاص در خورشید ظاهر شد. چون ابراهیم (ع) به آن نگریست، جلال قدم را در آینه‌ی خورشید دید، پس به زبان عشق گفت: «این پروردگار من است». در این هنگام غیرت قدم بر او زد و او را از دیدن وسایط، بازداشت و برای او، عین قدم مکشوف شد و به وحدانیت رسید و گفت: «اننی بری مما تشرکون» (انعام/۱۹) یعنی «همانا من از مشرکان بیزارم.» (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۲۱۸)

وی با اشاره به آیه‌ی «الذین یؤمنون بالغیب» (بقره/۳) یعنی: «همان کسانی که به غیب ایمان دارند»، ایمان را به یقین، تأویل نموده؛ ولی یقین مردم عادی و خواص را متفاوت دانسته است؛ یقین عموم، آن است که از راه تقلید، حاصل می‌شود و در راه آن، حاضرند جان بسپارند. اما یقین خصوص، رسیدن به پرتو نور کبریا است و اینان، یقین را مشاهده‌ی دل می‌دانند. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۱۷) شیخ در تفسیر این آیه در *عرایس‌البیان*، پس از توصیف ایمان و یقین، صاحبان علم غیب را که پیوسته در جمیع انفاس، عالم ملکوت و جبروت را مشاهده می‌کنند، از اهل یقین برمی‌شمارد و یقین را صفت قلب حضرت محمد (ص) می‌داند (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۳) شیخ همین مضمون را با زبانی زیباتر در *عبهرالعاشقین* می‌آورد: «... با شاهد قدم، بی رسم حدثان، دوستی گرفتند. از آن ولایت به مراتب تربیت الهی محبتشان مزید گرفت؛ زیرا چون ارواح قدسی به صورت خاکی درآمدند، از سر آن سودای پیشین، جمله «ارنی» گوی شدند و محل انبساط یافتند تا هرچه در این جهان دیدند، همه او را دیدند؛ چنانکه بعضی از خواص محبت [حضرت امیرالمؤمنان، علی (ع)] گفته‌اند: «ما نظرت فی شیء الا رأیت الله فیه.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۲۹)

۶.۳.۶. عشق الهی

والاثرین نوع عشق، همین عشق الهی است که شیخ از آن با عنوان، ذروه‌ی علیا و درجه‌ی قصوی و نهایت سیر روح، یاد می‌کند که فقط اهل توحید و حقیقت و مشاهده، با گذراندن مقامات، بدان می‌رسند. هم آنان‌که با آتش عشق، تمام تعلقات نفسانی را سوزانده و نفس اماره را به نفس مطمئنه مبدل کرده‌اند.

«اما عشق الهی که ذروه‌ی علیا است و درجه‌ی قصوی را بدایات است و نهایت و جز از مشاهده‌ی جلالی و جمالی برنخیزد.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۲۵) وی در فصل

نوزدهم، کتاب *عبر العاشقین*، در بیان عشق الهی، دوازده مقام را مطرح می‌کند که عاشق حق باید آن‌ها را به ترتیب طی کند. سپس در دوازده فصل بعدی کتاب یعنی از فصل بیست تا فصل سی و یک، به توصیف دقیق هر مقام می‌پردازد. این که موضوع «مقام عشق» بیش‌ترین فصل و صفحات کتاب را دربرگرفته؛ نشان‌دهنده‌ی اهمیت آن در نظر شیخ شطّاح شیراز است. شیخ این مقامات را چنین بیان می‌کند: «از بدایت تا نهایت - اعنی فی العشق الالهی - دوازده مقام است: اول، مقام عبودیت؛ ثانی، مقام ولایت؛ ثالث، مقام مراقبت؛ رابع، مقام خوف؛ خامس، مقام رجا؛ سادس، مقام وجد؛ سابع، مقام یقین؛ ثامن، مقام قربت؛ تاسع، مقام مکاشفه؛ عاشر، مقام مشاهده؛ حادی عشر، مقام محبت؛ ثانی عشر، مقام شوق و مرتبه‌ی اعلی، عشق کلّی است که مقصد روح است.» (همان، ۱۰۰)

محدود کسانی که به مرحله‌ی عشق الهی می‌رسند؛ به نهایت قرب الهی نایل می‌گردند و با فنای هستی خود، جمال قدم را می‌نگرند و به بقای باللّه می‌رسند: «اعلم یا اخی - قریبک الله منه الیه فیه به له - که مرغان مقدس ارواح چون از اغصان گل کل شهود حدثانی پریدند و بعد هوای آسمان یقین بریدند، آشیانشان جز در بساتین قربت نباشد. قرب، نهان‌خانه‌ی ازل است که در آن، کنوز لطایف جمال قدم است. اهل قرب در سرادق کبریا چون از عین: «و مزاجه من تسنیم عینا یشرب بها المقربون» شراب قربت چشیدند و ائقال انوار به رواحل اسرار کشیدند؛ نیران مشاهده از نور مکاشفه در جناح جانیشان رسد؛ از قهر آن نار، پرهای خردشان بسوزد؛ بر در غیب غیب، بی‌پر بمانند؛ عروس بها از دریچه‌ی بقا، روی به ایشان نماید.» (همان، ۱۲۱)

وی در تفسیر *عرایس البیان* در آیه‌ی «و مزاجه من تسنیم عینا یشرب بها المقربون» (مطففین/ ۲۷ و ۲۸)، تسنیم را به شراب محبت خالص و نهایت درجه‌ی قرب، تأویل می‌کند که فقط عاشقانی که به مرحله‌ی عشق الهی رسیده‌اند، در مقام جمع، این شراب محبت روحانی خالص را که با هیچ حبّ جسمانی آمیخته نشده، می‌نوشند... و نام این شراب را به خاطر مرتبه‌ی بالایی که نسبت به مراتب دیگر قرب، برای مقربان دارد، تسنیم گذاشته‌اند. (روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۴۶۴)

۷. نتیجه‌گیری

روزبهان بقلی، عارف مشهور شیرازی قرن ۶ است که با آثار و بیان اندیشه‌های خود

توانست مکتب عشق و جمال‌پرستی را که بزرگانی چون حلاج و احمد غزالی و عین‌القضات نیز مطرح کرده بودند، به نسل‌های بعد؛ یعنی مولوی، ابن عربی، سعدی، حافظ و... برساند. شمار تألیفات وی به بیش از چهل اثر می‌رسد که از این آثار «عبیر العاشقین» هم به دلیل نثر شاعرانه و هم از نظر درون‌مایه و محتوا در میان آثار مشهور متصوفه، جایگاهی ویژه دارد و در آن، طریقت خاص شیخ روزبهان یعنی عشق و جمال‌پرستی، نمایان است.

در نظر روزبهان، جمال و عشق، تحفه‌هایی الهی هستند که سبب امتیاز آدمی بر سایر مخلوقات هستند و حتی باعث سجده‌ی فرشتگان آسمانی در برابر آدم می‌شوند؛ زیبایی انسان از نظر او نوعی عالی از «تجلی» است که به خصوص در اولیا و انبیا (ع) نمایان است. از نظر وی، عشق مجازی، نردبانی برای عروج روح به قلمرو ملکوت و قرب خالق زیبایی‌هاست؛ ولی آدمی باید با عبور از این عشق مجازی و زمینی، خود را به عشق حقیقی و الهی برساند، از این رو عبارت کلیدی «عشق الانسان سلم عشق الرحمان» یعنی: «عشق انسانی، نردبان عشق الهی است»، در آثارش بارها به شکل‌های گوناگون تکرار شده است. وی تأکید می‌کند، این عشق از مقوله‌ی شهوات انسانی (عشق بهیمی) نیست و اگر سالکی نتواند از امتحان سخت «حلاوت عشق انسانی» بگذرد، هرگز به عشق الهی نمی‌رسد و حتی آن را نوعی شرک می‌داند.

در این مقاله، سعی کردیم به بررسی بعضی از تأویلات آیات قرآن از دیدگاه شیخ شطّاح که همان «مکتب عشق و جمال» است، در کتاب عبیرالعاشقین پردازیم و آن‌ها را با تفسیر عرایس‌البیان وی تطبیق دهیم. با این بررسی اجمالی، دیدگاه مثبت روزبهان را حتی در واژه‌ی «جهنم» نیز می‌بینیم که نه تنها بار و معنی منفی ندارد؛ بلکه از آن به «محبت» که زیاده‌جو است، تأویل می‌کند و این نشان‌گر دامن‌های وسیع تجلیات کلام حق در آینه‌ی دل این عارف عاشق است که در همه‌جا، زیبا و زیبایی را می‌بیند و می‌ستاید.

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۲). ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: گلشن.
 آملی، سیدحیدر. (۱۳۷۴). جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار. تصحیح هانری کربن، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران: علمی- فرهنگی.
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). دفتر عقل و آیت عشق. ج ۳، تهران: طرح نو.

احمدی، مهدی. (۱۳۸۷). «پیر گلرنگ». مجله‌ی گوهر گویا، دانشگاه اصفهان، شماره‌ی ۷، صص ۱۶۷-۱۹۴.

ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهران بقلی*. ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
 اسداللهی، خدابخش. (۱۳۸۸). «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در موضوع عشق». مجله‌ی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، شماره‌ی ۴۵، صص ۳۱-۴۴.
 افلاطون. (۱۳۴۳). *پنج رساله*. ترجمه‌ی محمودصناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 امام عسکری (ع)، حسن. (۱۳۸۴). *تفسیر امام حسن عسکری (ع)*. به همت محمد صالحی اندیمشکی، قم: ذوی‌القربی.
 جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن.

ذهبی، حسین. (۱۳۸۱). *التفسیر و المفسرون*. قاهره: مکتبه وهبه.
 روزبهران بقلی ثانی، شرف‌الدین ابراهیم. (۱۳۴۹). *تحفه اهل عرفان*. به کوشش جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.

روزبهران بقلی. (۱۳۱۵). *عرایس البیان فی حقایق القرآن*. لکهنو: چاپ سنگی.
 روزبهران بقلی. (۱۳۶۰). *عبر‌العاشقین*. به سعی هنری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری.
 روزبهران بقلی. (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*. تصحیح هنری کربن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران: کتابخانه طهوری.

روزبهران بقلی. (۱۳۸۰). *عبر‌العاشقین*. به سعی محمدجواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
 الزرقانی، محمدعبدالعظیم. (۱۹۹۶). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. حقه فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتب العربی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
 سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۵). *کلیات سعدی*. به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
 سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح‌هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: علمی - فرهنگی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران*. تهران: فردوس.
 عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *تمهیدات*. تصحیح و مقدمه‌ی عقیف عسیران، تهران: منوچهری.