

## روزبهان و عشق به زیبارویان: تحلیل ساخت‌گرایانه تجربه‌های عرفانی روزبهان

معین کاظمی‌فر\*

### چکیده

روزبهان بقلی صوفی نامدار سده ششم هجری، در اثر منحصربه‌فرد خود، کشف الاسرار، گزارش‌های متعددی از تجربه‌های عرفانی خود به دست داده است. در این گزارش‌ها وی غالباً خداوند را به گونه‌ای «انسان‌وار» و «زیبارو» مشاهده می‌کند. پرسش مهمی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که چرا روزبهان خداوند را با این دو ویژگی مشاهده کرده است؟ این مقاله به شیوه‌ای توصیفی تحلیلی می‌کوشد به این پرسش از منظری ساخت‌گرایانه پاسخ دهد. مطابق دیدگاه ساخت‌گرایان در فلسفه عرفان، تجربه‌های عرفانی یک عارف مستقل از پیش‌زمینه‌های ذهنی وی نیست و این پیش‌زمینه‌ها در صورت‌بندی مکاشفات او نقشی کلیدی دارند. از این منظر، عشق روزبهان به زیبارویان و اهمیتی که زیبایی انسانی در طریقت صوفیانه وی داشته، در صورت‌بندی مکاشفات او دخالت داشته‌اند و باعث شده‌اند که وی در مکاشفات خود خداوند را به گونه‌ای انسان‌وار و زیبارو مشاهده کند. در این مقاله برای کاوش در باره نسبت روزبهان با زیبایی انسانی از آثار خود شیخ و گزارش‌های دیگران درباره زندگی وی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: روزبهان بقلی، کشف الاسرار، تجربه‌های عرفانی، جمال پرستی، مکاشفات عرفانی.

\* عضو هیئت علمی بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز / kazemimoein@gmail.com

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

تصاویری که یک عارف در مکاشفه‌هایش تجربه می‌کند از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ این پرسشی ساده و در عین حال چالش‌برانگیز است که پاسخ به آن مناقشه‌های فراوان در بین فیلسوفان دین، عارفان و روان‌شناسان برانگیخته است. البته این پرسش، سلسله‌ای از پرسش‌های مرتبط را نیز در پی می‌آورد: آیا عارف در مکاشفاتش آنچه را انتظار و یا علاقه دارد تجربه می‌کند و یا اینکه آنچه تجربه می‌شود، مستقل از انتظارات و علایق عارف است؟ آیا تجربه عرفانی یک فرد، پدیده‌ای شخصی و منحصر به فرد است یا رخدادی است که در ذات با تجارب سایر عرفا یکی است؟ آیا وقوع تجربه عرفانی «خالص» یا «محض» یعنی تجربه بدون دخالت و وساطت پیش‌زمینه‌های ذهنی عارف امکان‌پذیر است؟

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که در مواجهه با این پرسش‌ها، دو دسته پاسخ داده شده است: یک دسته از سوی متفکرانی که «ذات‌گرا» خوانده می‌شوند مانند والتر استیس، رودلف اتو و پیروان حکمت خالده که بر این باورند که تمام تجربه‌های عرفانی، واجد ذات یا هسته مشترکی هستند که در تمام جهان و در همه زمان‌ها یکی است؛ به عبارت دیگر، ایشان تجربه عرفانی را پدیده‌ای غیرتاریخی، فرازمانی و فرامکانی توصیف می‌کنند. ذات‌گرایان بر این باورند که تجربه‌های عرفانی، جهان‌شمول، فراشخصی، فرافرهنگی و مستقل از ذهن شخص تجربه‌گر هستند. از نظر ایشان، وقوع تجربه خالص (تجربه‌ای بدون دخالت و وساطت قوای ذهنی شخص مُدرک) ممکن است. ایشان همه یا برخی از انواع تجربه عرفانی را مصداق تجربه محض می‌دانند و اجمالاً معتقدند که قوای ذهنی عارف، هنگام تجربه، به حالت تعلیق درمی‌آید و نقشی منفعلانه به‌عنوان دریافت‌کننده صرف ایفا می‌کند. ایشان معمولاً تحقیقات خود را معطوف به یافتن ویژگی‌های مشترک میان تجربه‌های عرفانی می‌کنند. ذات‌گرایان تفاوت میان تجربه‌های عرفانی گزارش‌شده از سوی عارفان فرهنگ‌های گوناگون را عَرَضی می‌دانند و آن را ناشی از اختلاف در «تعبیر» و «گزارش» تجربه تلقی می‌کنند. ذات‌گرایان مدعی‌اند در خود تجربه عرفانی،

معلومات و حصولات قبلی انسان هیچ تأثیری ندارد. هرچند در تعبیر یا تفسیر تجربه، معلومات عارف دخیل است. از نظر ایشان در حاق تجربه عرفانی، معلومات حصولی، عقاید، دانسته‌ها، پیش‌پنداشت‌ها، انتظارات و داوری‌های قبلی هیچ تأثیری ندارد (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۴). اما پاسخ دیگری که به سؤالات مذکور داده شده است، از سوی متفکرانی بود که «ساخت‌گرا»<sup>۱</sup> نامیده می‌شدند. نینین اسمارت، جان هیک، وین پرادفوت از نامدارترین فیلسوفان این جریان هستند. اما سرشناس‌ترین و صریح‌ترین مدافع نظریه ساخت‌گرایی استیون کتز است که با دو مقاله‌اش تحت عناوین «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» و «سرشت سنتی تجربه عرفانی» تأثیری قاطع در موجه کردن رویکرد ساخت‌گرایانه به تجارب عرفانی داشته است. ساخت‌گرایان برخلاف ذات‌گرایان باور داشتند که رابطه عمیقی میان دانسته‌های پیشین، چهارچوب و پیشینه ذهنی عارف از یک سو و تجربه‌های عرفانی‌اش از سوی دیگر وجود دارد. از نظر آن‌ها محال است که شخص عارف در مکاشفاتش تحت تأثیر دانسته‌های قبلی‌اش نباشد. از این‌رو از نظر ایشان، تجربه‌های عرفانی تحت تأثیر چهارچوب‌ها یا ساخت‌های ذهنی عارف شکل‌دهی می‌شوند؛ لذا از نظر ایشان، تجربه‌های عرفانی اساساً شخصی و متکثر هستند و نمی‌توان به وجود هسته یا ذات مشترکی در همه تجارب عرفانی قائل بود (کتز، ۱۳۸۳: ۱۴). از نظر ساخت‌گرایان امکان وقوع تجربه‌ای بدون دخالت و تأثیر قوای ذهنی مدبرک وجود ندارد. در نتیجه تجربه‌های عرفانی کاملاً متأثر از پیش‌زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و ویژگی‌های شخصی ذهن عارف خواهند بود. رابرت فورمن، فیلسوف دین معاصر، در تعریف ساخت‌گرایی می‌گوید: «ساخت‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که شاکله زبانی و مفهومی عارف به طریق مهمی، تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد. فضای ساخت‌گرایی بر گستره حیرت‌آوری از مقالات و کتاب‌های سالیان اخیر سلطه یافته است؛ نه تنها در مورد عرفان بلکه در مورد تجربه دینی، معنویت و در واقع بخش اعظم دین نیز این تفوق وجود دارد. ساخت‌گرایی، نیروی محرک بیشتر مطالعات تاریخی الهیاتی و زمینه‌ای درباره متدینان بوده است.

محققانی که دربارهٔ گروه خاصی از متدینان به مطالعه می‌پردازند، معمولاً در تعقیب این مطلب هستند که چگونه تجارب شخص توسط سنت یا پیش‌زمینهٔ وی تحت تأثیر واقع شده است» (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۴).

از سوی دیگر در ادبیات عرفان اسلامی، اثر منحصربه‌فردی به نام *کشف الاسرار* نوشتهٔ روزبهان بقلی وجود دارد که حاوی گزارش‌های دسته‌اول فراوانی از تجربه‌های عرفانی‌ای است که شبان و روزان از اوان کودکی تا چند سالی پیش از وفات برای شیخ رخ داده است. خود شیخ در این باره گفته است: «به خدا سوگند که در تمام این مدت تا زمان حاضر که پنجاه‌وپنج سال دارم، روز یا شبی بر من نگذشته که کشفی از عالم غیب برایم حاصل نشده باشد. گاه و بیگاه شاهد مشاهدات عظیم و قدیم و درجات والا بودم» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۶). این اثر نادر، مادهٔ مطالعاتی بی‌نظیری را در اختیار محققان قرار داده که از حیث تنوع و کمیت گزارش‌های تجارب عرفانی تقریباً در میراث عرفان اسلامی بی‌مانند است. کارل ارنست دربارهٔ این اثر گفته است: «*کشف الاسرار* از لحاظ ادبیات صوفیانه، سندی غیرعادی است (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۰). پل نوپا این متن را در حوزهٔ عرفان اسلامی، بلکه در ادبیات عرفانی جهان، بی‌نظیر خوانده است و کربن نیز همین عقیده را دارد. بدون هیچ‌گونه اغراقی باید گفت *کشف الاسرار* اثر شگفت‌انگیزی است که قادر است خوانندهٔ خود را بارها و بارها غافلگیر و متحیر کند. خواننده در این کتاب خود را در میان انبوهی از تصاویر رنگارنگ، صحنه‌های بدیع و توصیفات درخشانی می‌یابد که روزبهان در حالتی خلسه‌مانند، دیدار و گفت‌وگوی خود با خداوند، فرشتگان و پیامبران و صوفیان دیگر وصف کرده است. جهانی که روزبهان در *کشف الاسرار* ترسیم می‌کند چنان غیرمنتظره و غیرعادی است که به گفتهٔ مجدالدین کیوانی، مخاطب ضمن خواندن آن گمان می‌کند در حال مشاهدهٔ یک فیلم فانتزی است (همان: ۳). در جایی روزبهان خود را در حال رقص با خداوند وصف می‌کند (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۴۸) و در جایی دیگر خود را عروسی در حجلهٔ خدا می‌بیند (همان: ۱۴۴) و وقتی دیگر، خداوند را در حال عود نواختن برای روزبهان می‌بینیم (همان: ۱۹۸) و در جایی دیگر خداوند را در

حالتی می‌یابیم که روزبهان را ذبح می‌کند و فرشتگان خون وی را برای تبرک به چهره خود می‌مالند: «شب‌ی پیشگاه حق را دیدم که چون رودهایی خالی بود. حق تعالی مرا برگرفت و ذبح کرد. از حلق من خون بسیار جاری شد و رودهایی از خون من سرشار شد. خون من چون روشنائی خورشید هنگام طلوع آفتاب نورانی و از همه زمین و آسمان بزرگ‌تر بود. تمامی فرشتگان از خون من برگرفتند و از آن به چهره‌های خود مالیدند» (همان: ۱۱۲).

پرسش مهمی که در رابطه با تجربه‌های عرفانی روزبهان مطرح می‌شود، این است که چرا روزبهان برخلاف بسیاری دیگر از عارفان، در اغلب موارد خداوند را انسان‌وار و زیبارو مشاهده کرده است؟ این مقاله می‌کوشد تا بدین پرسش که در واقع پرسش از نسبت روزبهان با زیبایی انسانی است، از منظر ساخت‌گرایی پاسخ دهد و این بدان معنی است که منشأ صورت‌بندی مکاشفات روزبهان را در پیش‌زمینه‌های ذهنی وی جست‌وجو می‌کند؛ زیرا از نظر ساخت‌گرایان نمی‌توان تجربه‌های ذهنی روزبهان را مستقل از پیش‌زمینه‌های ذهنی وی مورد مطالعه قرار داد. به نظر می‌رسد که در میان آثار روزبهان و گزارش‌هایی که دیگران درباره شیخ نگاشته‌اند، شواهد کافی و قانع‌کننده‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد روزبهان هم از جنبه نظری زیبایی انسانی را مجلای جمال خداوند می‌دانسته و هم مطابق برخی گزارش‌ها در زندگی به عشق ورزی عاری از وسوسه‌های شهوانی با زیبارویان مشغول بوده و این دو جنبه پیش‌زمینه‌ای برای وی به وجود آورده است که در مکاشفاتش نیز خداوند را به صورت‌هایی که به آن‌ها عشق می‌ورزیده مشاهده کند؛ از نظر روزبهان، همچنان که نمی‌توان بدون قدح، نوشیدن شراب را تصور کرد، نمی‌توان بدون عشق ورزی به زیبایی انسانی، عشق ربانی را تجربه کرد؛ این تمثیلی کلیدی است که روزبهان در *عبر العاشقین* بدان اشاره کرده است: «مرید، شراب وجد که از محض عشق ربانی برخیزد در اقداح عشق انسانی خورده است»<sup>۲</sup> (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۱۵).

به‌رغم اهمیت و غنای منحصربه‌فرد کتاب *کشف الاسرار* روزبهان در زمینه تجربه‌های عرفانی در تصوف ایرانی-اسلامی تاکنون تحقیقی در مورد تحلیل تجربه‌های عرفانی وی در این کتاب از سوی محققان ایرانی انجام نشده است و تنها دو محقق بزرگ غربی یعنی هانری کربن در مقدمهٔ فاضلانهاش بر شرح *شطحیات* (روزبهان، ۱۳۸۹) و اشارات پراکنده در دیگر آثارش و کارل ارنست در کتاب بسیار ارزشمندش به نام *روزبهان بقلی: عرفان و شطح اولیاء در تصوف اسلامی* (ارنست، ۱۳۷۷) به این میراث کم‌نظیر فرهنگ ما توجه نشان داده‌اند. از سوی دیگر، رویکرد ساخت‌گرایی در حوزهٔ فلسفهٔ عرفان که رویکرد غالب و مسلط مطالعات عرفان‌پژوهی در محیط‌های آکادمیک جهان است نیز در میان محققان ایرانی ناشناخته و مهجور باقی مانده است و تحقیق کاربردی‌ای در زمینهٔ خوانش ساخت‌گرایانه از آثار عرفانی زبان فارسی صورت نپذیرفته است؛ لذا این مقاله نخستین تحقیق در نوع خود است. دربارهٔ پیشینهٔ تحلیل نظریهٔ ساخت‌گرایی باید اشاره کرد که آقای عطاءالله انزلی ضمن ترجمهٔ دقیق از دو مقالهٔ بسیار مهم استیون کتز، در کتاب *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان* (کتز، ۱۳۸۳) به بررسی و نقد برخی از آرای وی همت گماشته است. همچنین استاد مصطفی ملکیان در درس گفتارهای *عرفان مقایسه‌ای* (۱۳۸۶) توضیحات سودمندی دربارهٔ این دیدگاه ارائه کرده‌اند. علی شیروانی نیز در کتاب *مبانی نظری تجربهٔ دینی: مطالعهٔ تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو* (۱۳۸۸) و *علیرضا قائمی‌نیا* در کتاب *تجربهٔ دینی و گوهر دین* (۱۳۸۱) به بررسی برخی از ویژگی‌های رویکرد ساخت‌گرایی و مقایسهٔ آن با دیگر دیدگاه‌ها پرداخته‌اند.

## ۲. مبانی نظری

همچنان که ذکر شد، این پژوهش می‌کوشد تا از منظر ساخت‌گرایی به پاسخی برای پرسش مطرح‌شده دست یابد. ساخت‌گرایان به‌رغم اختلاف نظرهایی که دارند، تقریباً بر این دیدگاه اتفاق نظر دارند که بین «ذهن» عارف و «تجربه» عارف رابطهٔ علی-معلولی وجود دارد؛ یعنی آنچه عارف تجربه می‌کند، معلول پیش‌زمینه‌های ذهنی خودش است.<sup>۳</sup> ایشان با پیروی از سنت فلسفی امانوئل کانت بر این عقیده‌اند که هیچ تجربه‌ای، اعم از

تجربه‌های عادی و تجربه‌های عرفانی، نیست که از دستبرد و تصرف «ذهن فرد تجربه‌گر» دور بماند؛ از این رو در هر نوع تجربه‌ای پیش‌زمینه‌ها و محتویات ذهنی فرد فعالانه دخالت دارد: «کانت در کتاب *نقد عقل محض* بر این عقیده است که ما قادر نیستیم واقعیت فی‌نفسه [= نومن] را مستقیماً تجربه کنیم بلکه تنها قادریم از طریق تعداد محدودی مقولات— فضا، زمان، مفهوم وحدت و... — با جهان اطراف مواجه شویم. او می‌گفت ما انسان‌ها منبع و منشأ این مقولات هستیم و تنها در چهارچوب آنهاست که می‌توانیم درک کنیم» (همان: ۲۶). استیون کتز می‌گوید: «هیچ تجربه‌ی خالصی (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ نشانه‌ای بر بی‌واسطه بودنشان وجود ندارد و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند. بدین معنا که تمام تجارب از راه‌های بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند. به نظر می‌رسد ایده تجربه خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت ایده‌ای پوچ است» (کتز، ۱۳۸۳: ۲). جان هیک، دیگر مدافع نام‌آور ساخت‌گرایی می‌گوید: «کانت استدلال نمود که ساختار درونی ذهن به آنچه که ما می‌شناسیم تعیین می‌بخشد. لازم نیست که ما کل نظریه پیچیده کانت را بپذیریم تا بر اساس فرض اساسی او متقاعد شویم که ذهن نه تنها دریافت‌کننده منفعل نیست بلکه پیوسته نقش فعالی در ادراک دارد. روان‌شناسی معرفت از آن زمان [= زمان کانت] تا حدی به تفصیل نشان داده است که چگونه مدرک به انجام فعالیت پیچیده و چندسطحی انتخاب، گروه‌بندی، ارزیابی، حذف و پیش‌بینی مشغول است؛ فرایندی که به‌طور ناخودآگاه در تمام اوقات ادامه دارد» (هیک، ۱۳۸۲: ۶۳). از نظر ساخت‌گرایان، هر تجربه عرفانی منحصر به فرد است چون متأثر از ذهن منحصر به فرد عارف و پیش‌زمینه‌های فرهنگی خاص وی صورت‌بندی می‌شود؛ از این رو ایشان برخلاف ذات‌گرایان، منکر وجود ذات مشترک بین تجارب عرفانی هستند و به تکرر تجارب عرفانی باور دارند. به بیانی ساده‌تر، ایشان معتقدند تجربه عرفانی هر عارفی خاص خود اوست و آنچه عارف در مکاشفاتش تجربه می‌کند، مستقل از آنچه انتظار دارد و یا علاقه دارد تجربه کند، نیست. از نظر آنها محال است که شخص عارف

به هنگام وقوع تجربه عرفانی، تحت تأثیر پیش‌زمینه‌ها و محتویات ذهنی خود نباشد؛ این پیش‌زمینه‌ها عبارت‌اند از: «باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسش‌ها و...». در اصطلاح علمی، معمولاً به این امور با عنوان «چهارچوب مفهومی» عارف یا «مجموعه پیش‌زمینه» اشاره می‌شود. این رهیافت به تجربه دینی و عرفانی با تمام تفاوت‌های نسبتاً کوچک و اختلافات جزئی موجود در آن، «ساخت‌گرایی» خوانده می‌شود (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۴).

پیش از ادامه بحث می‌بایست به این سؤال نیز پاسخ داد که مراد از «ذهن» در این پژوهش چیست؟ اساس تقسیم‌بندی و تعریفی که از ذهن در این مقاله عرضه می‌شود، متکی به نظریه سه‌وجهی یوهانس نیکلاس تننس است. تننس فیلسوف نامدار آلمانی که نظراتش بر فیلسوف معاصرش امانوئل کانت تأثیر فراوان داشته بود، در یک تقسیم‌بندی معروف که تقریباً مقبول‌ترین نظریه در باب ساحات ذهن تا روزگار ماست، برای ذهن سه وجه یا سه ساحت در نظر گرفته بود و ذهن را عبارت از مجموع این سه ساحت می‌دانست. این سه ساحت عبارت بودند از ساحت معرفتی (Cognitive)، ساحت عاطفی (Emotional) و ساحت ارادی (Volitive). ساحت معرفتی یا ساحت باورها دربردارنده عقاید، تردیدها، گمان‌ها، حدس‌ها و یقین‌های یک فرد در طول حیات است. به عبارتی دیگر، همه آن تصورات مفهومی که فرد راجع به جهان به دست می‌آورد، در این ساحت جای می‌گیرد. ساحت دوم، ساحت عواطف، احساسات و هیجانات است که ما اجمالاً در اینجا به آن ساحت عاطفی می‌گوییم. این ساحت دربردارنده مجموعه واکنش‌های عاطفی و احساسی فرد نسبت به جهان است؛ از این رو شامل ترس‌ها، شادی‌ها، غم‌ها، تشویش‌ها، عشق‌ها و نفرت‌ها، اضطراب‌ها و دیگر عواطف آدمی است. ساحت سوم از ساحات سه‌گانه ذهن از نظر تننس، ساحت اراده یا خواست‌هاست که دربردارنده همه آرزوها، امیدها و مطلوب‌های یک فرد در جهان است؛ به عبارتی دیگر همه آنچه یک فرد می‌کوشد در طول حیات محقق کند، در این ساحت جای می‌گیرد. به‌طور خلاصه از نظر تننس ذهن چیزی نیست جز مجموع باورها، عواطف و خواست‌های یک فرد (ملکیان،



به‌دلیل وسعت حوزه بحث و تنگنایی که یک مقاله علمی دارد، ناچار باید دایره بررسی را بسیار محدود در نظر گرفت؛ از این‌رو در این مقاله تمرکز خود را بر ساحت دوم از ساحت سه‌گانه ذهن یعنی ساحت «عواطف» گذاشته و از میان عواطفِ ممکنی که یک فرد می‌تواند از خود بروز دهد، بر عاطفه «عشق» تأکید شده است. اما مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، موضوع «حیث‌التفاتی» یک عاطفه است؛ یعنی قرار است عشق به چه چیزی مطالعه شود؟ یعنی تعیین شود که متعلق یا موضوع عاطفه عشق روزبهران در این بررسی به‌طور مشخص و موردی چیست؟ نمی‌توان انتظار داشت که همه آنچه را موضوع عشق روزبهران بوده است، در یک مقاله بررسی شود؛ از این‌رو ما در اینجا از همه متعلقات‌های ممکنی که می‌توانسته موضوع عشق روزبهران باشد، متعلق‌ی را برای مطالعه برگزیدیم که به گواه آثار وی و گزارش دیگران، وی به آن عشق متمایز بوده و آن «زیبایی انسان» است.

### ۳. روزبهران و عشق به زیبایی انسانی

در تاریخ تصوف / ایران، نام روزبهران بقلی در کنار نام صوفیانی چون احمد غزالی و اوحدالدین کرمانی پیش از هر چیز، عشق به زیبارویان و طریقه موسوم به جمال‌پرستی را فرا خاطر می‌آورد و عصاره تفکر این طریقه عبارت از آن است که عشق به زیبارویان انسانی، پل یا نردبان عشق ربانی است. روزبهران، خود در مقدمه عبهر العاشقین تصریح می‌کند که خداوند لباس عبودیت را از وی برکند و جامه حریت بر وی پوشاند و پس از آن خداوند وی را به اوصافی می‌خواند که نخستینش صفت عاشقی است: «حق مرا در کَنف خود برد، آنکه جامه عبودیت از من برکشید، و لباس حریت در من پوشانید و گفت تو [اکنون] عاشق، وامق، محب، مشتاق، آزاد، شطاح، عارف، ملیح (زیبارو)، موحد و صادق شدی» (روزبهران، ۱۳۸۰: ۱۱).

روزبهران در ادامه می‌کوشد دلیل عشق‌ورزی خود به زیبارویان را تشریح کند؛ وی می‌گوید که پس از سیر در ملکوت و جبروت به عالم ناسوت بازگشتم و دلتنگ دیدار

جمال حق شدم اما ناگهان پی بردم که می‌توانم جمال خداوند را در چهره انسان‌های زیبارو بازیابم؛ پس از خطور این فکر، خداوند نیز این دریافت او را تأیید می‌کند و به او خطاب می‌کند که با چشم انسانی در عالم انسانی بنگر: «آنگاه که از ملکوت و جبروت به سمت ناسوت بازگشتم، در من درد عشق پدید آمد و از نیافت جمال حق رنجور شدم. اما ناگاه متوجه شدم که می‌توان جمال الهی را در عالم حدّث و انسانی نیز یافت؛ از قضا از سرای زیبارویان گذر می‌کردم و ناگهان جمال صفات خداوند را در چهره زیبارویان بازشناختم؛ چشم سرم صورت زیبای انسان را می‌دید و چشم جانم جمال حضرت قدم را. در این لحظه خداوند در من ندا داد که به دیده انسانیت در عالم انسانی نگر» (همان: ۱۲) و چنین است که عشق به جمال چهره زیبارویان برای وی به‌سادگی جانشین جمالی الهی می‌شود که در عالم ملکوت مشاهده کرده بود و اکنون در ناسوت از دسترس وی دور است. علاوه بر این، حکایاتی در دست است که دلالت بر آن دارند که سلوک عملی شیخ با عشق ورزی عاری از شهوت به زیبارویان عجین بوده است. از جمله یکی از نوادگان شیخ به نام عبداللطیف شمس در کتاب *روح الجنان* که به زندگی شیخ اختصاص یافته، این حکایت را در مورد نیای خود آورده است: «شبی در فصل زمستان شیخ نشسته بود، و به انواع لذایذ، مجلس زیب و زینت داده، و ریاحین زمستانی و مجمرهای آتش نهاده، و جماعتی مریدان و طایفه‌ای صوفیان در خدمت، و شیخ، پای در کنار آمدی صاحب‌جمال نهاده بود، و [آن امرد پای شیخ را] می‌مالید. جماعتی منکران بر این حال واقف شدند، بر اتابک مغفور تکلّه رفتند، نغمده‌الله بغفرانه، گفتند: ای پادشاه عالی رأی عالم آرای! این شیخ روزبهران که تو را به او ارادت است در عیش و لذایذ نفسانی زندگی می‌گذارد، و با امردان صحبت می‌دارد، و این زمان نشسته است و اسباب عیش مهیا داشته، و قدم در کنار امردی صاحب‌جمال نهاده، با لذت در روی او می‌نگرد» (عبداللطیف شمس، ۱۳۴۷: ۲۲۱).

روزبهران در کتاب *شرح شطحیات*، داستانی در باب عشق‌ورزی عمر بن عثمان مکی به ماه‌رویی امرد نقل می‌کند. شیخ پس از نقل ماجرا دیدگاه خود را در این باره چنین بیان

می‌کند: «[چون جان] در جای بی‌جای، بی‌رسوم، جمال حق ببند، طاقت آفتاب کبریا ندارد؛ او را گویند که در حدّثان مهمان تجلی "أَنْظُرِ إِلَى الْجَبَلِ" باش، تا در لباس صورت آدم این عالم به تو نمایم» (روزبهران، ۱۳۸۹: ۱۵۲) و عبارت محبوب وی که در سرتاسر آثار خود بارها آن را تکرار می‌کند، این عبارت است که ظاهراً نخستین بار از ذوالنون مصری رسیده است که «هرکه با خداوند انس گرفت، انس گیرد با همه چیز نیکو، و با همه رویی خوب و با همه آواز خوش و با همه بوی خوش» (عبداللطیف شمس، ۱۳۴۷: ۳۰۸).

داستان دلباختگی روزبهران به زنی رامشگر و زیباروی در حین طواف مکه نیز بسیار مشهور است. از نظر کربن، داستان مکه نشان می‌دهد تا چه اندازه در روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی او جمال انسانی مهم است تا آنجا که حتی در حلقه طواف کعبه نیز او را رها نمی‌کند (کربن، ۱۳۹۲: ۱۷۹). گزارش کامل این رویداد را ابن عربی در باب ۱۷۷ فتوحات المکیه آورده است: «شیخ روزبهران در مکه مجاور بود و فرط وجد و حالش برای خداوند، در حین طواف، طواف‌کنندگان را به زحمت انداخته بود؛ بنابراین او بر بام کعبه طواف می‌کرد و ناله می‌زد. ناگاه به محبت زنی مغنیه مبتلا شد و هیچ‌کس نمی‌دانست؛ آن وجد و صیحه‌هایی که در وجد فی الله می‌زد همچنان باقی بود، اما اول از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای مغنیه. دانست که مردمان را چنان اعتقاد خواهد شد که وجد و صیحات وی، این زمان نیز از برای خدای تعالی است. به مجلس صوفیه حرم آمد و خرقة خود بیرون کرد و پیش انداخت و قصه خود با مردم بگفت و گفت: نمی‌خواهم که در حال خود کاذب باشم. پس خدمت مغنیه را لازم گرفت. حال عشق و محبت وی را با مغنیه گفتند که وی از اکابر اولیا الله است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی را پیش گرفت»<sup>۴</sup> (ابن عربی، ۱۹۹۷: ج ۲، ۳۱۵). کربن واقعه مکه را دارای اهمیت بنیادین در شناخت روزبهران می‌داند و می‌گوید: «می‌دانیم که در مورد اقامت روزبهران در مکه شکی نیست. مؤلف تحفه اهل العرفان، صراحتاً به آن اعتراف کرده و شعری را که روزبهران بالبداهه جلو درب کعبه، به لهجه نیریزی سروده ذکر کرده است. از

طرف دیگر بیان برخی دیدگاه‌های روزبهان، در کتاب *کشف الاسرار* ضمن ترسیم خاطرات شخصی‌اش، نیز بیانگر این امر است. همچنین از داستانی که ابن عربی نقل کرده و در جوامع صوفیه مکه معروف است، چنین درمی‌یابیم که در ایامی که روزبهان، در شهر مقدس مکه مقیم بوده عاشق زن مغنیه زیبایی گردید، این عشق برای شخصی مانند روزبهان، حالتی به وجود آورد که او را به خلصه و جذبہ کشاند. برای اینکه موضوع را تعقیب کنیم و به عاقبت این داستان پی ببریم باید در ذهن خود بعضی از خطوط مشخصه و کیفیاتی را که می‌شناسیم مرور کنیم. ابن عربی می‌گوید: و آنچه ما از کشف *الاسرار* می‌دانیم ما را به حیرت می‌اندازد؛ که روزبهان در مکه در جریان تجربه عملی پارسایی و صوفیانه خود، ناله‌ها و ضجه‌ها و صیحه‌هایی داشت که گرچه عارفانه بود ولی برای کسانی که هم‌زمان با او کعبه را طواف می‌کردند مزاحمت ایجاد می‌کرد و لذا او بر بام کعبه طواف می‌کرد و ناله می‌زد. همچنین ابن عربی تصریح می‌کند که او شخصی صمیمی و دارای خلوص درونی [و صادق الحال] بود. با توجه به این احوال، روزبهان مشاهده کرد مردم از عشق او بی‌اطلاع هستند و ممکن است خیال کنند که این ضجه‌ها و صیحه‌ها و مظاهر خارجی آن، از نظر خلائق، علتی همچون ترس از خداوند داشته باشد. آنچه خلائق نسبت به آن ناآگاه‌اند، تجربه‌ای است که در *عبر العاشقین* به آزمایش گذاشته شده و آن اینکه: عشق به مخلوق می‌تواند قبله عارف در عشق ربانی‌اش باشد؛ زیرا خلائق، عقاید متعارف و متداول را مانند تناقض بین عشق انسانی و عشق ربانی، بدون تحقیق و بررسی قبول می‌کنند و از نظر اجتماعی و مذهبی، طبق متعارف به زندگی خود ادامه می‌دهند. به این جهت است که روزبهان با سادگی، تهور و قلبی صاف، به حلقه صوفیان مکه وارد می‌شود. خرقة خود را برمی‌گیرد و نزد آن‌ها می‌افکند و می‌گوید: "من نمی‌خواهم در کار خود کاذب باشم" و پس از آن، حالت عشق به مغنیه را به خود می‌گیرد. اما متذکر می‌شویم که روزبهان صدق و صفای درونی "عاشقین" را دارا بود و این داستان هرگز بیانگر عملی منافی عفت و نزاکت نیست... تمام داستان با تعالیم *عبر العاشقین* مطابقت دارد: مانند استحالہ و تغییر حالت معشوق به واسطه تحسین عاشق و

استحاله عاشق به واسطه تأثیر درونی شکل خارجی معشوق، تأثیر درونی‌ای که او را از هر قیدوبند و اسارتی آزاد سازد و او را تبدیل به انسان آزاده بکند که در عبهر العاشقین از او صحبت شده است» (کرین، ۱۳۹۲: ۱۷۹).

از نظر روزبهان، «عشق» واکنش طبیعی انسان در مواجهه با کنش «زیبایی» است و زیبایی تا فردی را عاشق خود نکند آرام نخواهد گرفت. اما فهم منظور روزبهان از عشقی که از آن سخن می‌گوید، وابستگی تامی دارد به شناخت ماهیت زیبایی و علاوه بر این بدون درک منظور روزبهان از عشق و زیبایی، تفاوت مهم دیدگاه وی با آنچه معمولاً در سنت عرفان اسلامی گفته شده است درک نمی‌شود. توضیح آنکه در سنت عرفان اسلامی، این دیدگاه پیش و پس از روزبهان رایج بوده که یکی از صفات خداوند، جمال و زیبایی است و به این اعتبار خداوند جمیل است و جهان تکوین از آن روی که محل بروز صفات خداوند است، لاجرم محل تجلی جمال خداوند نیز خواهد بود؛ از این رو بسیاری از عارفان، عشق به جهان هستی را به‌عنوان کلیتی که آینه جمال خداوند است، مطرح کرده بودند. از نظر ایشان در دل هر ذره، آفتاب جمال الهی هویداست و از در و دیوار هستی، یار بی‌پرده تجلی کرده است. از این رو در زیبایی‌شناسی عرفان اسلامی، جهان هستی در کلیت خود به‌عنوان نشانه‌های جمال الهی تلقی می‌شده است و در همه چیز می‌توان جمال الهی را دید. برای نمونه سعدی گفته است که «محقق همان بیند اندر ابل / که در ماهرویان چین و چگل» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۶۷)؛ یعنی عارف قادر است زیبایی خداوند را در همه چیز ببیند و برایش بین شتر و ماهرویان فرقی نیست چون در هر دو می‌توان جمال الهی را یافت. اما مشرب روزبهان و کسانی که در عرفان اسلامی، جمال‌پرست خوانده می‌شوند، با این عقیده رایج عرفان اسلامی تا حدی متفاوت بوده است؛ روزبهان آنچنان که همه‌جا به‌صراحت در آثار خود بیان کرده است، زیبایی «صورت انسان» را تجلیگاه خاص جمال خداوند تلقی می‌کرده و جمال خداوند را در آن جست‌وجو می‌کرده است. نتیجه آنکه زیبایی‌ای که برانگیزاننده عشق در وی بوده، اغلب «زیبایی انسانی» است و نه زیبایی عناصر طبیعت یا مخلوقات دیگر. وی در شرح

شطحیات چنین از تفاوت ماهوی زیبایی انسانی با زیبایی سایر عناصر عالم در تجلی‌گری الهی سخن گفته است: «عالم جمله اثر حق است، لیکن میان آثار فرق است. عالم موقع تجلی افعال است. و آدم موقع تجلی ذات و صفات... نور صفت از روح آدم پیدا شد، و آن اثر روح در هیکل منکشف شد» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۹۰). بنا بر آنچه نقل شد، از نظر روزبهان «عالم»، افعال خداوند را متجلی می‌کند و نه صفات و ذات خداوند را و می‌دانیم که جمال از صفات خداوند است و نه از افعال خداوند. ذات و صفات خداوند صرفاً در «آدم» متجلی می‌شود؛ و اضافه می‌کند که صفت جمال خداوند در «روح» آدم اثر کرد و پس از آن به «جسم» یا «هیکل» سرایت کرد و خود را در آن نشان داد. پس نهایتاً جایی که جمال الهی در آن تعیین و تجسم می‌یابد، جسم انسان است؛ از این رو جسم آخرین حلقه از حلقه‌های این زنجیره و نخستین جایی است که سالک در جست‌وجوی خداوند، سفر خود را از آن آغاز کند.

تمایز این دیدگاه آنجا مشخص می‌شود که یادآوری کنیم که در سنت عرفان اسلامی غالباً «جسم» از جنس دنیای دنی و نقطه مقابل «روح» تلقی شده و «جسم» دقیقاً همان چیزی است که سالک باید از آن صرف‌نظر کند و حجاب آن را پس بزند تا به اقلیم روح وارد شود. به قول چیتیک «[در عرفان اسلامی] صفات روح و بدن در دو سوی تضاد قرار دارند. "روح"، منیر، حی، ناطق، آگاه، عاقل، قادر، مرید، متکلم و به‌طور خلاصه واجد همه صفات الهی است ولی "بدن" هیچ‌یک از این صفات را بدان درجه که قابل ادراک باشد ظاهر نمی‌سازد. صرفاً آب و گل است که نازل‌ترین مخلوقات به حساب می‌آیند» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۸۶). اما همین جسم که غالباً در عرفان اسلامی بعد تاریخ، زمینی و دون انسان انگاشته می‌شود، نزد روزبهان چنان ارجمند می‌شود که زیبایی تجلی‌یافته در صورت را خاص‌ترین تجلی جمال خداوند می‌شمرد: «خداوند جلّ جلاله دل عاشقان را تجلی کند از هر ذره‌ای از عرش تا به ثری، به نعت ظهور نه به وصف حلول، لیکن تجلی کند خاص از صورت نیکو، اهل محبت و عشق را، تا روح ایشان به جمال برآید و عقول ایشان از جلال، قوی‌حال گردانند. این حقیقت است، نه مجاز» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

آن‌گونه که مشهور است روزبهران عشق انسانی را نردبان عشق ربانی می‌دانسته و برای وصول به جمال الهی، عشق‌ورزی با جمال انسانی را مقدمه‌ای ضروری می‌پنداشته است. منظور روزبهران از عشقی که نردبان عشق الهی است، عشق به زیبایی صورت انسان است و آن نخستین منزل از منازل سیر به‌سوی خداوند است. به بیانی دیگر، روان‌شناسی روزبهران به‌گونه‌ای بوده که زیبایی نه به‌طور مطلق، بلکه زیبایی انسانی وی را بسیار به خود جذب می‌کرده و از آنجا که زیبایی انسانی را بسیار دوست داشته است، عشق وی نیز عشق انسانی بوده است. در زندگی شخصی نیز این عشق‌ورزی خود با خوب‌رویان را پنهان نمی‌کرده و از آن ننگی نداشته است. کربن در این باره می‌نویسد: «[برای روزبهران] در بین همه تجارب انسانی، تجربه‌ای هست که نقش ممتازی دارد چراکه به ذات معنایی که از تجلی الهی برمی‌خیزد برمی‌گردد: آن تجربه عبارت است از عشق انسان به موجود زیبا. البته سخن بر سر عشقی نیست که پایبند امیال و هوس‌های عاطفی است، بلکه مراد آن‌گونه عشقی است که اگرچه به چهره موجودی زیبا تمایل دارد، آن را دگرگون می‌کند و از آن آینه‌ای غماز می‌سازد» (شایگان، ۱۳۹۲: ۳۴۹). از سوی دیگر، به سرحد نهایی عشق انسانی که در ضمن توحید وجودی نیز هست نمی‌توان رسید مگر بر پایه «عشق به چهره بشری» و همین خصوصیت است که معنویت روزبهرانی را نه تنها از هرگونه «زهد و ریاضت در مسیحیت بلکه از هرگونه زهد و ریاضت صوفیانه در اسلام که روزبهران از پیروان آن با اصطلاح زهاد یاد می‌کند و آنان را نقطه مقابل عشاق می‌داند» (همان: ۳۶۱) به‌روشنی متمایز می‌سازد.

شایان ذکر است که از نظر کارل ارنست برخی از ویژگی‌های شخصیت روزبهران، حتی برای فرزندان و مریدان وی قابل درک یا تحمل نبوده است؛ از این‌روی تلاش کردند تا با مسکوت گذاشتن آن‌ها، چهره یک صوفی مقبول‌تر را برای عامه مریدان به نمایش بگذارند که البته با چهره واقعی شیخ تا حدی متفاوت است: «گرایش فرزندان روزبهران به این بوده که در جهت منطبق ساختن وی با الگوی یک ولی صوفی که کار در کانون توجه قرار گرفتن مشتاقان یک زیارتگاه محلی را بکند، متن کشف الاسرار را طوری تغییر



دهند که با برداشت خودشان از قداست و تقوای دینی همخوانی داشته باشد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۶۴). البته به‌رغم این، شواهد علاقه‌شیخ به زیبارویان در آثار و زندگی وی به آن اندازه در دست است که برای بحث فعلی کفایت کند.

تلاش روزبهان برای مشروعیت‌بخشی به عشق به زیبایی انسانی نیز جالب توجه است. آثار روزبهان گواهی می‌دهند که تئوریزه کردن عشق انسانی بر مبنای منابع اسلامی یکی از دغدغه‌های اصلی روزبهان بوده است. برای این منظور شیخ بیش از هر چیز احادیث نبوی را مناسب می‌یابد. از میان احادیث نبوی نیز، دو حدیث را برجسته می‌کند، و به شکل معناداری با ترکیب معنای این دو حدیث، نتیجه‌مورد نظر خود را می‌یابد. حدیث نخست، این سخن مشهور از پیامبر(ص) است که مربوط به رخدادهای اسراء یا معراج ایشان است که فرمودند: «رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورتهُ». در این حدیث پیامبر(ص) بیان می‌کنند که من پروردگار خود را در «زیباترین صورت» دیدم. آنچه بیش از همه چیز در این حدیث نظر روزبهان را به خود جلب می‌کند ترکیب «زیباترین صورت» است. هرچند این حدیث از تجلی خداوند در زیباترین صورت سخن می‌گوید، درباره‌ی چیستی زیباترین صورت، خاموش است؛ از این‌رو این حدیث به‌تنهایی هدف روزبهان را تأمین نمی‌کند چراکه مشخص نیست زیباترین صورتی که خداوند از آن ظهور کرده، صورت انسان است یا نه؛ چراکه در متن حدیث، تصریح نشده است که زیباترین صورت، چگونه صورتی است؟ آیا منظور از زیباترین صورت، زیبایی انسانی است یا زیبایی‌های عالم طبیعت مثل زیبایی خورشید، آسمان؟ روزبهان جواب این سؤالات را با توسل به حدیث دوم که از نظر روزبهان مکمل حدیث نخست است می‌یابد؛ آنجا که از قول پیامبر(ص) نقل می‌کند که «خَلَقَ اللهُ آدمَ علي صورتهُ» یعنی خداوند آدم را بر اساس صورت خود خلق کرد. در واقع در این حدیث است که معنای مورد نظر روزبهان کاملاً استیفا می‌شود؛ زیرا در این حدیث به شکل کاملاً واضحی تصریح می‌شود که از میان همه‌ی مخلوقات، این آدم است که بر اساس صورت خداوند طرح‌ریزی شده؛ در نتیجه این صورت آدم است که مصداق زیباترین صور در حدیث پیشین است. از نظر روزبهان حدیث دوم، ابهام



حدیث پیشین را برطرف می‌کند و حاوی این نکته است که منظور از زیباترین صورت، زیبایی انسانی است و نه هیچ زیبایی دیگری. برای نمونه در این قطعه از شرح شطحیات این دو حدیث را با یکدیگر می‌آورد تا معنای مورد نظر خود را برساند: «محمد مصطفی صلوات الله علیه و آله در این معنی اشارت کند از مقام عشق التباسی و معاینه عین جمع که "خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ" و هم بدین صفت، حقّ او را تجلی کرد در مقام عشق، به نعت التباس از قَدَم در فعل. گفت "رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُوْرَةٍ..." از برای خوش دلی عارفان از صورت مستحسنه و نفس قائمه به نعت تجلی، ظاهر می‌شود» (روزبهران، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

#### ۴. عشق به زیبایی انسان و صورت‌بندی مکاشفات

حال خواهیم دید که روزبهران مطابق گزارش‌هایی که در کتاب کشف الاسرار داده، خداوند را چگونه تجربه کرده است. برای آنکه بررسی ما مصون از پیش‌داوری و سوگیری باشد، موقتاً دیدگاه‌ها و عواطف روزبهران در باب زیبارویان را فراموش می‌کنیم و صرفاً به توصیفات روزبهران از تصویری که از خداوند دیده است می‌پردازیم. در اینجا ده مورد از گزارش‌های روزبهران دربارهٔ رؤیت خداوند را می‌آوریم و به این تعداد اکتفا می‌کنیم؛ هرچند در کتاب وی نمونه‌های بسیار بیشتری را می‌توان یافت:

۱. «از شرق قدم می‌گذشتم که در بیابان غیب خدای را دیدم که به زیبایی و بر هیئت ترکان ظاهر گردید و در دستش عودی بردی داشت. به نظرم آمد که به نواختن آن عود پرداخت. مرا به هیجان آورد، و هر دم بر شور و عشق من می‌افزود» (روزبهران، ۱۳۹۳: ۱۹۸).

۲. «در هنگام عشق‌ورزی و برخورداری از مشاهده‌های روحانی بودم. از فرط دوستداری روی زیبارویان علاقه‌مند بودم، خدای تعالی اشکال ملکوت را به صفت‌های انسانی به من نشان دهد. او زیبایی‌های جمال خود را به من نمود، همان گونه که پیامبران از آن این‌گونه روایت کرده است: پروردگارم را به زیباترین صورت دیدم» (همان: ۲۰۳).

۳. «دیشب چنان بود که من خود را در بیابان چین دیدم، و خداوند در صورت التباس، بر صفت ترکان ظاهر گردید. او هر لحظه مرا به مکاشفه‌ای در آن مقام وعده می‌داد. از مشاهده او در سینه‌ام خنکای وصال و میل رسیدن به جمالش را دریافتم. در آن ساعت او را با همان هیئت هفت مرتبه دیدار کردم» (همان: ۱۹۳).

۴. «خدای تعالی را در زیباترین صورت دیدم. او یکباره بر من از عالم غیب ظاهر شد. در آن هنگام نتوانستم خود را از حیرتی که بر من چیره بود رها کنم. نعره‌ای کشیدم و گریستم. آن صورت، با ناز و کرشمه به سوی من آمد و قرار از من ببرد و مرا تا حد شوق به هیجان آورد. درحالی که لباس کتانی مروارید نشانی به بر داشت، گویی گل‌های سفید را بر من می‌پراکند. پس لحظه‌ای از من غایب و بار دیگر به صورتی بهتر از روز نخست ظاهر شد تا به او رسیدم» (همان: ۱۲۷).

۵. «ناگاه او را در خانه خود به زیباترین صورت دیدم. پس فریادی کشیدم و گریستم و در دریای قرب وی فرورفتم. آنگاه به من نزدیک شد آن گونه که میان ما فاصله‌ای نماند و من در کنار او نشستم. آنگاه به من گفت که بسیار مشتاق تو هستم. گفتم: خدای من، سرور من، چون هنگام بیرون شدن از این جهان فرارسد، مرا بگیر و با خود به درون حجاب‌های غیب ببر. خدای تعالی گفت: چنین خواهد بود» (همان: ۱۵۰).

۶. «چون گذشت آنچه گذشت، خود را بر بالای آسمان هفتم دیدم و فرشتگان و پیامبران را دیدم که چون عروسانی در آنجا نشسته بودند. حق با صفت جمال و بهاء بر آنان ظاهر شد و خود را به ایشان نمایاند. پس فریاد کشیدند و همگی از تأثیر حسن و زیبایی او گریستند. او در آنجا در لباسی به صورت آدم ظاهر شده بود... پس حق سبحانه بر زمین نازل شد و از مشرق به مغرب طواف کرد. نزدیک من آمد و گفت چون خواب بودی بارها برای تو اینجا آمدم. ساعتی در خانه من منزل کرد به طوری که مرا طاقت وصف آن نیست. قلب و کالبدم از شیرینی رؤیت او و مشاهده جمال او می‌گداختند» (همان: ۱۵۳).

۷. «دیگر بار حجله‌های انس را بر من گشود. و مرا در حجاب‌های جلال در خانه

جلالش به گردش درآورد. پس او را در میان حجله‌ها و حجاب‌ها مشاهده کردم. مجالس انس را در آن حجله‌ها یافتم و بر هر بساطی که نشستم او خود را به زیباترین صورت بر من آشکار کرد و از شراب‌های نزدیکی خود به من نوشانید؛ گویی من در آن مکان چون عروسی در برابر حق سبحانه بودم» (همان: ۱۴۴).

۸ «جمال حق سبحانه به زیباترین صورت بر من ظاهر شد به طوری که با کمال عشق و دوستی میان من و او هیچ حجاب و فاصله‌ای باقی نماند. از زیبایی صفات او چیزی بر من آشکار شد که قرار و سکون را از من ربود و مرا در مقام انس و راحت روح افکند. و این‌گونه نیمه آخر شب به پایان رسید و من در حالتی مابین خواب و بیداری بودم. او در عالمی پر از جواهرات آسمانی بر من ظاهر گشت و خود به صورت آدم علیه‌السلام در میان این جواهرات بود. لباسی از کتان در برداشت. با من سخن گفت و مرا مخاطب خود قرار داد و به من لطف نمود و مرا در خواب کرد تا ساعتی دیگر گذشت» (همان: ۱۴۶).

۹ «پس حق از میان عالم غیب ظاهر شد. پس از آن به هیئت آدم از عرش متجلی شد. آرزویم را دانستم و خواستار حقیقت و حدانیت او شدم. به صفت زیبایی بر من ظاهر شد که توصیف آن نتوانم. ولیکن از بعضی از آنچه دیدم، سخن می‌گویم. چون ظاهر شد از چهره‌اش مروارید و گل سرخ منتشر می‌شد و او را در عالمی پر از ستارگان درخشان دیدم، گویی اسباب سماع و موسیقی را آراسته می‌ساخت. تمامی عالم از لذت آن به خنده درآمده بودند» (همان: ۱۵۶).

۱۰ «خود را چنان دیدم که گویی بر بام رباط خود در شیرازم. سر برآوردم و خدا را به صورت جمال و جلال در بازار دیدم. به خدا سوگند، اگر عرش او را در آن صورت می‌دید، از لذت دیدار حُسن او آب می‌شد... آنگاه دیدم که در صحن رباط نشسته‌ام و خدا بر همان صورت، حتی با زیبایی بیشتر فراز آمد، و چه مقدار گل‌های سرخ و سفید که با او بود! او گل‌ها را به پای من ریخت و من در مقام انس و فرح و آسودگی بودم، و پنداری آب می‌شدم. وقتی محاسن و کیفیات تحسین‌برانگیزش بر من کشف شد، روی از من نهان کرد» (همان: ۱۷۳).

آن‌گونه که گزارش‌های کشف الاسرار — و از جمله این ده نمونه — حکایت می‌کنند روزبهان برخلاف صوفیانی چون بایزید بسطامی<sup>۵</sup>، حکیم ترمذی<sup>۶</sup> و نجم‌الدین کبری<sup>۷</sup> که آشکارا از توصیف خداوند در گزارش‌هایی که از تجارب عرفانی خود داده‌اند پرهیز کرده‌اند، بی‌هیچ پروایی با جزئیات و ریزه‌کاری تصویری که در قالب آن خدا را تجربه کرده، گزارش داده است. بر پایه این گزارش‌ها روزبهان غالباً خداوند را به صورت موجودی تجربه کرده است که دو ویژگی اصلی دارد: انسان‌وار و زیبارو. انسان‌وار بودن خداوند در مکاشفات روزبهان بدان معناست که وی خداوند را معمولاً با تعین انسانی دیده است و نه در تعینی دیگر مثل نور، دریا، خورشید یا امور دیگر.<sup>۸</sup> زیبارو بودن خداوند نیز از ویژگی‌های ثابت گزارش‌های روزبهان از مشاهدات خود از خداوند در مکاشفاتش است و نکته مهم آن است که زیبایی‌ای که روزبهان به خداوند نسبت می‌دهد، زیبایی یک معشوق است. اصولاً فضایی که در آن‌ها روزبهان خدا را ملاقات می‌کند، فضایی رمانتیک است؛ برای نمونه اشاره به لباس‌های مجلل، تقدیم گل و جواهرات، شراب‌نوشی، عودنوازی و رقص، همگی عناصری هستند که به ملاقات با یک معشوق زیباروی در فضایی رمانتیک دلالت می‌کند. این نکته به‌ویژه از این نظر حائز اهمیت است که در نظر داشته باشیم گزارش‌هایی از تجارب عرفانی در دست داریم که عارف خداوند را انسان‌وار اما عاری از ویژگی‌های ملاقات با یک معشوق زیباروی مشاهده کرده است. برای نمونه از قول عارفی به نام ابوبکر قحطبی نقل شده است که گفته خداوند را در صورت مادر خود (مظهر مهر و عطوفت) دیدم: «امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد گفت: "رَأَيْتُ رَبَّ الْعِزَّةِ عَلَى صُورَةِ أُمِّي" یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم» (همان: ۲۹۷) اما روزبهان بر زیبایی‌ای تأکید می‌کند که خداوند به‌عنوان یک معشوق داشته است.

همچنان که مشاهده شد، روزبهان گاه خداوند را در هیئت زیبارویی ترک و گاه در صورت آدم(ع) می‌بیند. اما از همه برجسته‌تر، وی تأکید می‌کند که خداوند را در «احسن صوره» یا زیباترین صورت دیده است و به یاد می‌آوریم که تفسیر خاص روزبهان از

احسن صوره، صورت آدم بود. اینکه روزبهران بر این عبارت اصرار دارد، دربردارنده نکته مهمی است و آن اینکه وی قصد دارد تأکید کند که تجربه او از خداوند گسسته از تجربه پیامبر(ص) از خداوند نیست و در امتداد آن و یا تکرار آن است؛ بدین صورت وی خود را شریک در تجربه نبوی و در امتداد آن می‌بیند؛ زیرا همچنان که اشاره شد، اصل این عبارت مربوط به حدیثی از پیامبر(ص) است. ارنست نیز به این نکته واقف شده و می‌گوید: «تأکید بر چهره‌های زیبا به‌عنوان تجلی خداوند با گفته پیامبر اشتراک معنایی پیدا می‌کند: «خدای خود را در زیباترین صورت دیدم»؛ عبارتی که روزبهران بارها آن را نقل می‌کند. این حدیث، در بیشتر روایات، خدا را وصف می‌کند که به‌صورت مرد جوان خوش‌سیمایی از اهالی مکه ظاهر می‌شود. رؤیت‌های روزبهران شامل دیدارهایی ملکوتی با خداوند است که به‌صورت ترکی زیباروی بر او ظاهر می‌شود، همانند پاره‌ای از رؤیت‌های مربوط به فرشتگان» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

هم‌اکنون به پرسشی که در ابتدای مقاله مطرح کردیم بازمی‌گردیم: چرا روزبهران در تجربه‌های عرفانی‌اش خداوند را با دو ویژگی انسان‌وار و زیبارو مشاهده کرده است؟ با در نظر گرفتن مکاشفات روزبهران از یک سو و عشق روزبهران به‌صورت زیبای انسان از سوی دیگر می‌توان ارتباطی منطقی بین پیش‌زمینه‌های ذهنی روزبهران و تجارب عرفانی‌اش را تصور کرد. در واقع می‌توان گفت که صورت‌بندی مکاشفات روزبهران پاسخی بوده است به علایق و انتظارات و آرزوهای وی. تصوف روزبهران همان گونه که زندگی شخصی و آثارش نشان می‌دهد، بر تحسین شدید از صورت زیبا پی‌ریزی شده است؛ از این رو در رؤیت‌هایش نیز فرشتگان زنانه هستند با لباس‌های روشن و رنگارنگ و خداوند در مشاهدات او موجودی انسان‌وار و زیباروست که به روزبهران به‌شدت ابراز عشق می‌کند و گل و جواهرات نثار روزبهران می‌کند و به وی شراب ناب می‌نوشاند یا برای وی عود می‌نوازد؛ روزبهرانی حتی در برخی از گزارش‌هایی که از رؤیت‌هایش به دست داده است، میل خود به قرب به خداوند زیباروی انسان‌وار را با تصاویر مربوط به «نکاح مقدس» بیان کرده است. در این گونه مکاشفات، روزبهران خود را مانند عروسی در

حجله می‌بیند که منتظر رسیدن داماد (خداوند) است.<sup>۹</sup> در نتیجه وی در تجارب عرفانی اش خداوند را چنان دیده است که آرزو و یا علاقه داشته ببیند و این دقیقاً همان مطلبی است که ساخت‌گرایان بر آن تأکید دارند و آن اینکه ذهن عارف در تجربه عرفانی به تعلیق در نمی‌آید و بلکه پیش‌زمینه‌های ذهنی، از جمله علایق و عواطف او، تجارب عرفانی وی را صورت‌بندی می‌کنند.

آنچه اطمینان ما را به این نتیجه‌گیری بیشتر می‌کند، گفته‌های بسیار جالب و چالش‌برانگیز خود روزبهان است. روزبهان گویی خود در برهه‌ای از زندگی از این ناراضی بوده که خداوند را به صورت موجودی انسان‌وار یا به قول خودش از طریق التباس و در صورت تشابهات تجربه می‌کرده و خواستار تجربه‌ای خالص و بی‌صورت از خداوند بوده است: «من خدا را در صورت جلال و جمال و عظمت و کبریایی اش مشاهده کردم، و او را به آیات مبهم یافتم و گفتم: خدای من، سرور من و مولای من! تا کی تو را به طریق التباس مشاهده کنم؟ به من قدم و بقای خالص خود را بنما» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۰). و حتی به نظر می‌رسد این تنش تا آنجا ادامه می‌یابد که وی آگاهانه تلاش می‌کرده که خاطر خود را از صور و تمثیلی که در هنگام مکاشفه برایش نمودار می‌شده، پاک کند؛ اما در این بحبوحه مکاشفه‌ای رخ می‌دهد که پیام آن برای روزبهان آن بوده که خداوند از این تلاش وی ناخشنود است: «در این میان، یاد مشاهده عینی حق در مقام التباس به خاطرم گذشت. برای جدا کردن قدیم از حادث کوشیدم، و حق در مجلس قدس بر من ظاهر شد. خدای تعالی خود را به صورتی زیبا به من نمود، آن‌گونه که برای دوستدارانش رخ می‌نماید. به من گفت: برخیز، چگونه بر خاطرت چنین گذشت؟ گویی خدای تعالی تلاش من برای تقدیس او از تصورات را ناخوش می‌داشت» (همان: ۱۴۰) و در مکاشفه‌ای دیگر خداوند با عتاب به وی می‌فهماند که نباید در این تمثال‌ها و صوری که از خداوند در مکاشفاتش می‌بیند شک کند. در ادامه این مکاشفه، نکته بسیار مهمی وجود دارد که روزبهان آن را از زبان خداوند چنین بیان می‌کند: من خود را عمداً در قالب این صورت‌ها به تو می‌نمایم که تو با من انس بگیری و مرا دوست داشته باشی. «او

را در زیباترین صورت رؤیت نمودم. بر قلبم گذشت که چگونه تو [= خداوند] از عالم توحید به مقام متشابهات فروافتادی؟ او نزدیک شد و سجاده مرا گرفت و گفت: برخیز! این چه اندیشه‌هایی است؟ تو در وجود من شک می‌کنی، من تمثالی از جمال خویش در چشم تو نمودار ساختم تا تو با من انس بگیری و مرا دوست بداری. انوار از جلال و جمال او می‌تابید که نمی‌توانستم آن‌ها را شمار کنم. پس هر ساعت او را به جمالی دیگر می‌دیدم» (همان: ۱۵۷) و ظاهراً پس از این کشمکش‌ها و عتاب‌های خداوند است که روزبهان آرام می‌گیرد و حکمت خداوند را در نشان دادن خویش در قالب صوری که عارف با آن انس و علاقه دارد می‌پذیرد: «هرکه فکر کند که من پس از بروز این مکاشفه‌ها، فردی مشکوکم، ابلهی است که کمترین بویی از حالات وجدآمیز اولیا و واردات اصفیا، که به کمک آن حالات، حدیث‌های نمادین را درک می‌کنند، به مشامشان نرسیده است. او [پیامبر] گفته است: «خدای متعال هیئت ذات خویش را به نحوی که می‌خواهد نشان می‌دهد» (همان: ۱۵۵).

نکته مهمی که در مکاشفه‌های مذکور وجود داشت این بود که روزبهان از خداوند می‌شنود که او خود را به صورت‌هایی مطابق انتظار و علایق عارف درمی‌آورد تا موجب انس و دوستی بین عارف و خداوند شود. گویی روزبهان پس از این مکاشفات، این نکته را به‌عنوان یک اصل می‌پذیرد که خداوند خود را با توجه به علاقه و انتظار هر فرد به صورت‌های مختلف درمی‌آورد. بر این اساس او از اینکه خدا را در قالب زیبارویان انسانی ملاقات می‌کند، شگفت‌زده نمی‌شود چه در نظر او خداوند از عشق و انس روزبهان به چهره خوبرویان مطلع است و بر آن اساس خود را چنین به روزبهان می‌نماید. در نتیجه، گویی روزبهان به این باور می‌رسد که صورت‌هایی که در مکاشفاتش می‌بیند آن‌گونه هستند که خودش دوست دارد و از سوی دیگر او خداوند را آن‌گونه که خود دوست دارد می‌بیند در نتیجه می‌گوید: «در هنگام عشق‌ورزی، برخوردار از مشاهده‌های روحانی بودم. از فرط دوستداری روی زیبارویان، علاقه‌مند بودم خدای تعالی اشکال ملکوت را به صفت‌های انسانی به من نشان دهد. او زیبایی‌های جمال خود

را به من نمود، همان گونه که پیامبرمان از آن این‌گونه روایت کرده است: رأیت ربِّي في أحسن صورة» (همان: ۲۰۲). روزبهان در تفسیری استثنایی درباره آیه «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا» (قصص: ۲۹) باز به کلیدواژه «انس» اشاره می‌کند و می‌گوید که خداوند از آن‌رو خود را در قالب آتش به موسی (ع) نمایاند که موسی (ع) در بیابان سرد در زمستان به دنبال آتش آمده بود و بیش از هر چیز مشتاق آن بود؛ از این‌رو خداوند خود را در صورت آتش به او نشان داد تا موجب انس موسی (ع) شود: «حکمت آن در این است که طبع انسانی به امور معهود میل می‌کند و از این‌رو نور [حق] به شکل آتش ظاهر شد زیرا [موسی] به آتش انس داشت. و موسی از انس داشتن خود با آتش چنین یاد می‌کند: «إِنِّي آنَسْتُ نَارًا» می‌بینمش و در آن احساس انس می‌کنم. واضح است که آتش، خاصه در زمستان از اموری است که آدمی با آن انس دارد. پس حق در قالب آتش خود را به موسی نشان داد؛ زیرا او در طلب آتش آمده بود و حق، خواست او را می‌دانست و لذا خود را در لباس آتش نمایاند زیرا او به هر صورتی که بخواهد خود را نشان می‌دهد و از این‌رو پیامبر (ص) می‌گفت که گاه من جبرئیل را در صورت دحیه می‌بینم به این دلیل است که جبرئیل می‌دانست پیامبر به دحیه علاقه‌مند است و لذا گاه خود را به چهره او به پیامبر می‌نمایاند» (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۷۷).

چنین است که دیدگاه روزبهان در مورد منشأ تصاویری که عارف در مکاشفاتش مشاهده می‌کند، از جهاتی بسیار به دیدگاه ساخت‌گرایان نزدیک می‌شود؛ چه در هر دو دیدگاه پذیرفته می‌شود که علایق و انتظارات و خواسته‌های فرد تجربه‌کننده در آنچه که تجربه می‌شود نقش فعال دارند. به یاد می‌آوریم که ادعای اصلی ساخت‌گرایان آن بود که تجارب عرفانی توسط پیش‌زمینه‌های ذهنی عارف صورت‌بندی می‌شود؛ روزبهان نیز می‌پذیرد که تصاویری که عارف در مکاشفاتش می‌بیند، با واسطه تحت تأثیر علایق و آرزوهای وی صورت‌بندی شده است؛ زیرا خداوند خود را منطبق با پیش‌زمینه‌های ذهنی عارف می‌نمایاند. به عبارت دیگر در نزد ساخت‌گرایان و روزبهان این اشتراک نظر وجود دارد که پیش‌زمینه‌های ذهنی عارف که عبارت است از باورها، عواطف و خواسته‌های او



در تجارب عرفانی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت می‌کنند.<sup>۱۰</sup>

## ۵. نتیجه‌گیری

این مقاله کوششی است برای پاسخ به این پرسش که چرا روزبهران در گزارش‌های متعددی که از مشاهده‌ی خداوند در کشف‌الاسرار داده است، غالباً خداوند را به‌گونه‌ای «انسان‌وار» و «زیبارو» مشاهده می‌کند. دیدگاهی که در این پژوهش بدان تکیه شده، دیدگاه ساخت‌گرایی است که رویکردی شناخته‌شده در فلسفه و مطالعات عرفانی است. ساخت‌گرایان بر این عقیده‌اند که تجربه‌های عرفانی یک عارف بر پایه‌ی پیش‌زمینه‌های ذهنی وی صورت‌بندی می‌شوند و لذا از این منظر برای یافتن سرچشمه‌ی تصاویری که عارف در تجربه‌های عرفانی‌اش مشاهده کرده، باید به پیش‌زمینه‌های ذهنی‌اش رجوع کرد. با رجوع به نوشته‌های روزبهران این نکته معلوم می‌شود که وی همچون سایر جمال‌پرستان بر این عقیده است که بدون عشق‌ورزی به زیبایی انسانی، نمی‌توان عشق ربانی را تجربه کرد و در این زمینه، تمثیل گویای شراب و قدح را به کار می‌برد و معتقد است که نمی‌توان شراب عشق ربانی را بدون پیاله‌ی زیبایی انسانی نوشید. همچنان که در مقدمه‌ی *عبر العاشقین* نیز ذکر می‌کند که خداوند به وی ندا داده است که برای وصول به عشق الهی با دیده‌ی انسانی در عالم انسانی نگر و در شرح *سطحیات* می‌گوید که خداوند به نعتِ ظهور از صورت نیکوریان تجلی می‌کند تا روح اهل عشق و محبت را برآید. از کنار هم قرار دادن این دست‌سرخان که در آثار شیخ به‌وفور یافت می‌شود، با گزارش‌هایی که از عشق‌ورزی عاری از شهوت شیخ به زنی زیبارو در مکه یا امردی زیبارو در شیراز وجود دارد، این نکته روشن می‌شود که شیخ روزبهران هم از جنبه‌ی نظری زیبایی انسانی را مقدمه‌ی ضروری عشق ربانی می‌دانسته و هم احتمالاً در زندگی عملی به عشق‌ورزی عاری از وسوسه‌های شهوانی با زیبارویان مشغول بوده است و این دو جنبه، تصویر روشنی از نسبت شیخ روزبهران با زیبایی انسانی به دست می‌دهد. با درنظرگرفتن همه‌ی این موارد به نظر می‌توان بین پیش‌زمینه‌های ذهنی روزبهران و تجربه‌های عرفانی‌اش ارتباطی منطقی دید و بدین گزاره رسید که پیش‌زمینه‌های ذهنی روزبهران، تجربه‌های

عرفانی‌اش را صورت‌بندی کرده است یا به عبارتی دیگر این دو جنبه، پیش‌زمینه‌ای ذهنی برای وی به وجود آورده است که تجربه‌های عرفانی‌اش را صورت بندی کرده و در مکاشفاتش نیز خداوند را به همان صورت‌هایی که به آن‌ها عشق می‌ورزیده مشاهده کند. جالب آن است که روزبهان نیز تفسیری مشابه تفسیر ساخت‌گرایان از تصاویری که در تجربه‌های عرفانی‌اش مشاهده می‌کند دارد و آشکارا می‌گوید که خداوند خود را به هر هیئتی که بخواهد به عارف نشان می‌دهد و از میان هیئت‌های ممکن، خداوند هیئتی را برمی‌گزیند که عارف بدان عشق می‌ورزد و بدان انس دارد؛ از این رو برای خود او جای تعجب نبوده که پیش‌زمینه‌های ذهنی‌اش در صورت‌بندی مکاشفاتش دخالت کرده است. همچنان که از نظر او این پدیده برای پیامبرانی چون حضرت موسی (ع) و پیامبر اسلام (ص) نیز رخ داده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مفهوم ساخت‌گرایی که در این مقاله از آن سخن به میان آمده، نظریه‌ای در فلسفه و مطالعات دینی و عرفانی است و با روش ساختارگرایی در مطالعات ادبی نباید یکی دانسته شود.
۲. عباراتی که بیانگر اندیشه‌ی جمال‌پرستانه‌ی روزبهان باشند، در آثار او، به‌ویژه دو اثر کلیدی‌اش شرح شطحیات و عبهر العاشقین به‌وفور یافت می‌شود که برخی در خلال این مقاله آمده است؛ اما به‌دلیل تنگنای یک مقاله آوردن همه‌ی شواهد امکان‌پذیر نیست. برای مثال به این نمونه‌ها از شرح شطحیات نگاه کنید: «حق جلّ جلاله‌ی چون بر عاشقان تلافی کند، جمال جلال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید، تا طاقت دیدن جلال او داشته باشند» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۵۰)، یا «[حق] از صورت مستحسنة و نفس قابمه به نعت تجلی ظاهر می‌شود» (همان: ۳۲۷). در عبهر العاشقین نیز گوید: «مفطوم عشق انسانی، چون از آن عشق فطام یافت، در عشق ربانی درآید، و در دامن شاهدان التباس آویزد، در این دم، در مجلس عارفان عاشق، اسباب وجد، روی آن تُرک است» (همو، ۱۳۸۰: ۱۱۵)، یا «معشوق ازل در عشق انسانی برآید، به تجلی جلال از کل روحانی» (همان: ۷۰)، یا «جز به تربیت عشق حدثانی به عشق رحمانی نتوان رسید» (همو، ۱۳۶۶: ۶۸)، «منهاج عشق ربانی، عشق انسانی است» (همان: ۹۱)، «اینچنین عاشقی را حق در این جهان به مدارج عشق انسانی به معراج عشق رحمانی رساند» (همان: ۷۷).
۳. در بین ساخت‌گرایان نیز دو گرایش عمده وجود دارد: ساخت‌گرایی حداکثری و ساخت‌گرایی حداقلی. ساخت‌گرایان حداکثری ذهن را علت تامه برای تجارب عرفانی به حساب می‌آورند و ساخت‌گرایان حداقلی ذهن را علت ناقصه برای تجربه‌های عرفانی تلقی می‌کنند؛ یعنی هرچند دخالت ذهن را می‌پذیرند، تجارب عرفانی را صرفاً ذهنی نمی‌دانند.

۴. این حکایت را عبدالرحمن جامی هم در *نفحات‌الناس* به فارسی نقل کرده است؛ ترجمه عبارات از این کتاب است (جامی، ۱۳۸۶: ۲۶۳).
۵. نک: دفتر روشنائی؛ از معراج بایزید و ملاقات با خداوند دو روایت موجود است که هر دو روایت در کتاب مذکور به همت محمدرضا شفیعی کدکنی ترجمه و چاپ شده است. بر اساس این دو روایت، بایزید در معراجش خداوند را به‌گونه موجودی انسان‌وار مشاهده نکرده است (بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۹۵ و ۳۲۵).
۶. نک: *بدو الشان*؛ در این کتاب در دو جا به تجربه حضور در محضر خداوند، بدون اشاره به تصویری که از خداوند دیده است، یاد می‌کند (ترمذی، ۱۳۷۹: ۴۳ و ۴۷).
۷. نک: *فوائج النجمال و فوائج الجلال*. در این کتاب شیخ نجم‌الدین کبری در چند جا بدون ذکر جزئیات، از حضور خود در پیشگاه خداوند یاد می‌کند اما درباره اینکه خدا را چگونه دیده است خاموش است (کبری، ۱۳۸۸: ۲۲ و ۵۹).
۸. در میان انبوه گزارش‌هایی که روزبهان از مشاهده خداوند به‌صورت موجودی انسان‌وار و زیبارو داده است، گزارش‌های انگشت‌شماری نیز یافت می‌شود که وی به مشاهده خداوند در صورت شیر یا گل سرخ اشاره می‌کند؛ به‌دلیل بسامد بسیار پایین این گزارش‌ها در قیاس با گزارش‌هایی که در آن‌ها انسان‌وار و زیبارو توصیف شده‌اند، می‌توان در تحلیل کلی از آن‌ها چشم پوشید.
۹. استعاره مفهومی نکاح مقدس، یکی از برجسته‌ترین استعاره‌های به‌کاررفته در *کشف‌الاسرار* روزبهان است. وی بارها خود را همچون عروسی در حجله وصال دیده که به انتظار و اشتیاق خداوند به سر می‌برده. برای نمونه می‌گوید: «گاه‌گاهی در هنگام مشاهدات که در حال مستی یا هشیاری بودم، جامه عروسان در بر داشتم. و بر سر من موهایی چون زلفکان زنان بود، سرگشاده و با سینه‌ای عریان همچون پادشاهی زیبا در میان ندیمان خود از حجله خارج می‌شدم...» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۲۱۵).
۱۰. این دیدگاه روزبهان بسیار نزدیک می‌شود به دیدگاه طیفی از ساخت‌گرایان مانند جان هیک و استیون کتز که آنان را ساخت‌گرای حداقلی نامیدیم.

## منابع

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۹۹۷)، *الفتوحات‌المکیه*، بیروت: دار إحياء التراث.
- ارنست، کارل (۱۳۷۷)، *روزبهان نقلی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- استیس، والتر (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- بایزید بسطامی، ابویزید طیفور بن عیسی (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی، تصحیح و ترجمه و توضیحات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ترمذی، ابو عبدالله (۱۳۷۹)، *بدو الشان*، تصحیح برنرد رودلف راتکله و جان اوکین، ترجمه مجدالدین

کیوانی، تهران: مرکز.

- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۶)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چ ۵، تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، *عوامل خیال*، ترجمه قاسم کاکایی، چ ۵، تهران: هرمس.
- روزبهان، ابومحمد بن ابی نصر (۱۳۶۶)، *عبر العهاشقیین*، تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *عبر العاشقیین*، به‌کوشش جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کرین، تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *کشف الاسرار*، ترجمه و تصحیح مریم حسینی، تهران: سخن.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۱)، *بوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۲)، *هانری کرین (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی)*، ترجمه باقر پرهام، چ ۶، تهران: فرزانه.
- شرف‌الدین ابراهیم (۱۳۴۷)، *تحفه اهل العرفان (مندرج در روزبهان‌نامه)*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸)، *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن‌عربی و رودلف اتو، قم: بوستان کتاب.*
- عبداللطیف شمس (۱۳۴۷)، *روح الجنان (مندرج در روزبهان‌نامه)*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- فورمن، رابرت (۱۳۸۴)، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه عطا انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.
- کبری، نجم‌الدین (۱۳۸۸)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، تصحیح فریتس مایر، ترجمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- کتز، استیون (۱۳۸۳)، *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه سید عطا انزلی، قم: آیت عشق.
- کرین، هانری (۱۳۹۲)، *نرگس عاشقان*، ترجمه محمدعلی اخوان، چ ۲، تهران: نشر اخوان خراسانی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶)، *سلسله مباحث عرفان مقایسه‌ای*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هیک، جان (۱۳۸۲)، *بعد پنجم (کاوش در قلمرو روحانی)*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: قصیده‌سرا.