

## Investigating Mystical Interpretations of *Mutashabih* Qur’anic Ayahs in the Works of Ruzbihan Baghli Using the Theory of Intertextuality

Fateme Soltani<sup>a\*</sup>

<sup>a</sup> Assistant Professor ,Persian Language and Literature, Arak University, Arak, Iran

### KEYWORDS

*Mutashabih* ayahs,  
*Shath*,  
Ruzbihan Baghli,  
intertextuality,  
Sharh al-Shathiyat,  
Arayes Al-Bayan

Received: 28 August 2022;  
Accepted: 07 November 2022

Article type: Research Paper

### ABSTRACT

Ruzbihan Baghli has presented innovative and unique mystical interpretations of Qur’anic ayahs, and hadiths. According to Ruzbihan, *shatah* is a kind of *mutashabih* discourse that is not only in the words of mystics but is also found in the Qur’an and hadith, and the ayahs related to the mention of divine attributes as well as *muqatta’at* are in *shath* language. In his opinion, *Sufiya shath* is one of the manifestations of *shath* in general, or exactly, the third manifestation of it following the Qur’an and hadith, which means the change and transformation that the divine or unseen reality finds when it is expressed in human language and this statement is undoubtedly two-sided. Two valuable works by Ruzbihan Baghli, both of which have poetic prose and are full of imagination are the *Explanation of Shathiyat* and mystical interpretation of *Arais-Al-Bayan fi Haqayeq al-Qur’an*. Drawing on these two works, the present research aims to identify, in a descriptive-analytical way, the ayahs of the Holy Qur’an that are among the *Mutashabih* and that contain *shath*, according to Ruzbihan. Also, it attempts to point out the ayahs placed in the *shath*-containing context and the way they are interpreted by Ruzbihan. Therefore, ayahs that are *Mutashabih* and contradictory, that is, the ayahs related to the attributes of God and *muqatta’at*, and the ayahs that the mystics have placed in a *shath*-containing context were examined. Ruzbihan's mystical interpretations of these ayahs, various techniques of intertextuality, including general negation, partial negation, and avoidance, were also studied in the *shath* of the mystics.

\* Corresponding author.

E-mail address: f-sultani@araku.ac.ir

2022 Published by Arak University Press. All rights reserved.





## بررسی تأویلات عرفانی آیات متشابه قرآنی در آثار روزبهان بقلی با نگاهی به نظریه بینامتنیت

فاطمه سلطانی<sup>الف</sup>

<sup>الف</sup> استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌ها، دانشگاه اراک، اراک، ایران

واژگان کلیدی	چکیده
آیات متشابه، شطح، روزبهان بقلی، بینامتنیت، شرح شطحیات، عرایس البیان	روزبهان بقلی تأویل‌های عرفانی بدیع و کم‌نظیری از آیات قرآن و روایات عرضه کرده است. از نظر روزبهان شطح نوعی کلام متشابه است که نه تنها در کلام عارفان؛ بلکه در قرآن و حدیث نیز وجود دارد و آیات مرتبط با ذکر صفات و حروف تهجی در قرآن به زبان شطح است. از نظر او شطح صوفیه یکی از جلوه‌های شطح به‌طور کلی است یا دقیقاً جلوه سوم آن پس از قرآن و حدیث؛ یعنی تغییر و تبدیلی که هرامر ربانی یا واقعیت غیبی آنگاه که به بیان بشری بیان می‌شود پیدا می‌کند و این بیان بدون شک دویلهو است. این پژوهش بر آن است تا به شیوه توصیفی-تحلیلی و به کمک اسناد کتابخانه‌ای، با مبنا قراردادن «شرح شطحیات» و تفسیر عرفانی «عرایس البیان فی حقایق القرآن» دو اثر ارزشمند از روزبهان بقلی که هر دو اثر دارای نثری شاعرانه و سرشار از صورخیال هستند، به این پرسش‌ها پاسخ دهد که: که از نظر روزبهان کدام آیات قرآن کریم جزء سخنان متشابه و بنابر قول روزبهان شطح‌آمیز هستند؟ و آیه‌هایی که در بافت و زمینه‌ای شطح‌آمیز قرار گرفته‌اند کدامند و تأویل آنها از نظر او چیست؟ براین اساس در پژوهش حاضر، آیاتی که متشابه و متناقض‌نما هستند؛ یعنی آیات مرتبط با صفات خبری خداوند و حروف مقطعه و آیاتی که عارفان آن‌ها را در یک بافت شطح‌آمیز قرار داده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است و ضمن تحلیل تأویلات عارفانه روزبهان از این آیات، فنون مختلف بینامتنیت که شامل نفی کلی، نفی جزئی و اجترار است، نیز در شطح عارفان بررسی شده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶	
مقاله علمی پژوهشی	

### ۱. مقدمه

روزبهان بقلی از شاعران و عارفان سده ششم هجری است. در سال ۵۲۲ ق در فسا ولادت یافت و در محرم سال ۶۰۶ قمری در حالی که سال‌های آخر عمر خود را به وعظ مردم، تربیت مریدان و تصنیف رسالات خود می‌گذراند، در شیراز درگذشت. او به سبب کثرت وجد، جذبات و شرح شطحیات به «شیخ شطاح» شهرت دارد و نسب عرفانی او با سه واسطه به ابواسحاق کازرونی از صوفیان بنام او اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم می‌رسد. از جمله تألیفات عرفانی او منطق الاسرار، شرح شطحیات، عرایس البیان فی حقایق القرآن، عبهرالعاشقین، غلطات السالکین، لواح التوحید و مسالک التوحید است (میرباقری فرد و نجفی، ۱۳۹۳: ۲۵-۳۱). این تألیفات از نظر طرح آراء تازه و تأثیرگذار و سبک نویسندگی در بین آثار عرفانی سده ششم اهمیت بسیاری دارد. انگیزه روزبهان از تألیف کتاب شرح شطحیات، شرح زبان اهل سکر و اقوال آن‌هاست. در کنار پرداختن به شطحیات اهل معرفت، یکی از جنبه‌های ابتکاری روزبهان در

آثاری نظیر منطق الاسرار و شرح شطحیات آن است که شطحیات قرآنی و احادیث را نیز مطمح نظر داشته است. در عرایس البیان به جنبه رمزی و سمبولیک قرآن توجه داشته است و آیات را مطابق تجربه‌های روحی و زبان ویژه خود شرح کرده است؛ البته از همین ابتدا لازم است یادآور شویم بنابر گفته هانری کربن در مقدمه کتاب شرح شطحیات، چون روزبهان قلمرو شطح را به متن قرآن و حدیث نیز بسط داده است، باید واژه‌ای عام‌تر برای ترجمه آن پیدا کرد. آنچه روزبهان در مورد بیان صفات خدا در قرآن بدان قائل است، دقیقاً «کلمات متشابه» است و نه «کلمات وجدآمیز». همچنین برخی احادیث حضرت محمد (ص) «جملات متشابه» است و نه «سخنان خدازده». به این علل، چنین به نظر می‌رسد که برای ترجمه شطح، عباراتی چون paradoxes (سخنان متشابه) paradoxes inspires (سخنان متشابه الهامی)، در رسانیدن همه مفاهیمی که روزبهان در نظر داشته، از عبارات دیگر رساتر است. (کربن، مقدمه بر شرح شطحیات، ۱۳۶۰: ۱۷) با این وجود نگارنده براساس متون منتخب روزبهان به جهت رعایت امانت در برخی قسمت‌ها همان اصطلاح کاربردی وی یعنی «شطح» را برای آیات و احادیث به کار برده است. شطحی بودن آیات الهیاتی به معنای رمزآمیز بودن آنهاست. نکته قابل تأمل آن است که واژه شطح در تقسیم بندی سه‌گانه روزبهان، یعنی قرآن، حدیث و کلام عارفانه نه تنها هیچ بار منفی ندارد؛ بلکه سرشار از شکوه و ستایش است و نشانگر حقیقت محض ایمان اوست.

### ۱.۱. بیان مسأله

عارفان از همان سده‌های سوم و چهارم برای تبیین مبانی فکری خود شروع به تأویل آیات الهی و کردند. تأویل در معرفت‌شناسی عرفانی «به معنای پی بردن به باطن و حقیقت آیات و روایات است؛ در این دیدگاه، متون مقدس علاوه بر معنای ظاهری دارای بطن‌هایی نیز هستند و آشنایان به حریم تأویل و عارفان حقیقی می‌توانند به لایه‌های پنهان آن پی ببرند» (خدادادی، ۱۳۹۴: ۳۰). برخی معتقدند قرآن مجید با معانی باطنی و معانی فراتر از تفسیر سر و کار دارد. تفسیر به «عبارت» می‌پردازد و تأویل به «اشارت». تأویل قرآن کریم باتوجه به وجود متشابهات امری ناگزیر است (خرمشاهی، ج ۴ / ۶۱) مولانا می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهری ست	زیر ظاهر، باطنی بس قاهری ست
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که درو گردد خردها جمله گم
بطن چارم از بُنی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی‌ندید (مولوی، ۱۳۷۹: ۳ / ابیات ۴۲۴۷-۴۲۴۹).

مفسران شیعه نیز بر ضرورت تأویل به‌ویژه در حوزه تفسیر تأکید کرده‌اند؛ البته با در نظر داشتن این نکته که تأویل‌ها باید ضابطه‌مند و مستند به اقوال معصوم باشد. مقصود از تأویل در این جا معانی باطنی قرآن و مطالبی است که خداوند فراتر از دلالت‌های عرفی کلام از آیات قرآن اراده کرده است و تنها اهل معرفت از آن آگاهند و برای غیرانان از راه استماع از آن‌ها میسر می‌شود. شاید بتوان گفت بزرگ‌ترین طلایه دار و صاحب‌نظر حوزه شطح، شیخ شطاح، روزبهان بقلی شیرازی است. او در مقدمه کتاب شرح شطحیات خود، شطاحان را «مستان شراب وصل الهی» می‌شمارد که از مسیر رسوم فراتر رفته‌اند، اسرار مکتوم به اراده خداوند بر آنان کشف شده و از مجهولی آگاه گردیده‌اند (مقدمه بر- شرح شطحیات: کربن: ۴۵). روزبهان سرچشمه شطح را قرآن، حدیث و تجارب و مواجید عرفانی می‌داند و شطح خدا و

رسول و امامان را مقدم بر شطح صوفیان می‌داند. محققان دیگری نیز بر این امر صحه گذاشتند و معتقدند؛ الگوی همه شطحیات و مکاشفات عارفان در مرتبه نخست، قرآن و حدیث است. (روستایی‌راد و حسینی، ۱۳۹۷: ۹۹) براین اساس در این تحقیق برآنیم تا باتکیه بر کتاب «شرح شطحیات» که شرح فارسی کتاب «منطق الاسرار» روزبهان است و تفسیر «عرایس البیان» از روزبهان بقلی که هردو با نثری ادبی، شاعرانه و زبانی تصویری و خیال‌انگیز نگاشته شده‌اند، به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که از نظر روزبهان کدام آیات قرآن کریم جزء سخنان متشابه و بنابر قول روزبهان شطح‌آمیز هستند؟ آیه‌هایی که در بافت و زمینه‌ای شطح‌آمیز قرار گرفته‌اند، کدامند و از چه نوع بینامتنیتی بهره گرفته‌شده و تأویل آنها از نظر او چیست به بیانی دیگر نمود تأویل‌های عرفانی آیات متشابه قرآن در آثار روزبهان کدامند؟

## ۲.۱. پیشینه پژوهش

درباره بررسی آیات قرآن در آثار روزبهان پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله مقاله‌ای تحت‌عنوان بررسی «بافت و زمینه کاربرد آیات قرآن در دو اثر روزبهان بقلی» به وسیله نبی‌لو و محمدی ینگجه (۱۳۹۹) نگاشته شده است. نویسندگان در این مقاله آیات مشترک منطق الاسرار و شرح شطحیات روزبهان را از نظر بافت و زمینه کاربردشان بررسی کرده‌اند. پژوهشی تحت عنوان «زبان آیات الهیاتی قرآن از منظر روزبهان بقلی و ابن عربی» به وسیله حاجی ربیع و حسین زاده (۱۳۸۸) نگاشته شده است. نگارندگان در این مقاله به این نتیجه رسیدند که روزبهان بقلی از رهگذر مقوله شطح، زبان شطح را برگزیده و ابن عربی با ردّ شطح و از رهگذر مقوله‌هایی چون؛ جامعیت تشبیه و تنزیه و اتحاد ظاهر و مظهر به زبان ظاهر باور یافته است. مقاله‌ای نیز درمورد متشابهات قرآن نگاشته شده است با عنوان «متشابهات قرآن از دیدگاه ملاصدرا» از مجید فلاح‌پور (۱۳۷۴). نگارنده در این تحقیق کوشیده است با استفاده از آثار گوناگون ملاصدرا، دیدگاه او را درباره متشابهات قرآن بررسی کند. مقاله دیگری نیز با عنوان «شرح شطحیات روزبهان بقلی و جواهر الاسرار شیخ آذری اسفراینی» توسط خیاطیان و همکاران (۱۳۹۶) نوشته شده است. نگارندگان در این مقاله وجوه افتراق و اشتراک میان شرح شطحیات روزبهان بقلی‌شیرازی و جواهر الاسرار شیخ آذری اسفراینی را بررسی و تحلیل کردند. نتیجه به‌دست آمده حاکی از آن است که محققان مذکور با آسیب‌شناسی عرفان و تصوف از سویی به نقد و دیگر سو به دفاع از شطاحان همت گماردند. با توجه به تفحص نگارنده تاکنون هیچ پژوهشی تأویلات عرفانی روزبهان بقلی را درباره آیات متشابه قرآن بررسی نکرده است. از آنجا که به نظر می‌رسد روزبهان اولین کسی باشد که نه تنها برخی احادیث حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) را شطح نامیده؛ بلکه حتی برای خداوند نیز شطح قائل شده است و آیات قرآن را نیز شطح‌آمیز خوانده است، بررسی آثار او و کشف تأویلات عرفانی او از این حیث نوآورانه است و تازگی دارد.

## ۲. چارچوب نظری پژوهش

### ۱.۲. تعاریف شطح

باید توجه داشت هرگونه تجربه عرفانی و مکاشفه روحانی در مقوله شطح جای نمی‌گیرد و باید از لحظه‌های وجد‌آمیز و پرشور یک تجربه عرفانی ناب نشأت گرفته باشد. عبدالرحمن بدوی، شروط ضروری پدید آمدن شطح را پنج عامل می‌داند که عبارتند از: شدت وجد و شور، تجربه وحدت و اتحاد با حق، حالت سکر و بیخودی، شنیدن ندای درونی که به اتحاد با حق منجر شود و ناآگاهی در زبان آوردن آنچه که به‌ظاهر با شرع مخالف است و با عرفان و کُنه

عبادات موافق. (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۷۸: ۱۱) عارفان زیادی شطح را تعریف کرده‌اند؛ از آن جمله ابونصر سراج طوسی که در تعریف شطح می‌گوید: «شطح در لغت به معنای حرکت است. شطح را از آن نظر شطح گفته‌اند که عبارت است از حرکت اسرار واجدان، آنجا که وجدشان قوی می‌شود و از آن عباراتی یاد کنند که برای شنونده غریب می‌آید» (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۵۳). به بیانی دیگر شطح «بیانگر تجربه عارف از حقیقتی ماورائی است که دامنه آن، فراتر از گستره وجودی عارف است، در این هنگام تعبیری که عارف از تبیین تجربه عرفانی خود می‌کند، در ظاهر نادرست و در باطن صحیح می‌نماید» (حاجی ربیع و حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۷۴). تعریف روزبهان بقلی از شطح نیز مشابه تعریف ابونصر سراج طوسی است. او در کتاب «شرح شطحیات» خود می‌گوید: «در عربیت گویند شَطْح، یشطْح؛ اذا تحرك، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خُرد کنند، مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد. پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دل ایشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سرّ ایشان عالی شود به نعمت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی تا برسند به عیان‌سرای پرده کبریا و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمورات غیب - غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سرّ به جنبش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهّب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون و جهش نشانند در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۶ و ۵۷). در تعبیر روزبهان از شطح دو نکته نوآورانه وجود دارد نخست: غیراختیاری بودن شطح و دیگر آن که شطح در قرآن و سخن رسول الله نیز وجود دارد او می‌گوید: شطح صاحب نظران همانند تشابه قرآن و حدیث متشابه است و اینگونه تشریح می‌کند که «اصل شطح بی‌تغیّر در صفات متشابه صفات است و در کلام پیغمبر نمودن اسرار مکاشفات صفاتی در رسوم افعال و آن غایت عشق است» (همان: ۵۷). او معتقد است هر دو متشابه ربانی و نبوی آزمونی است برای مؤمنان تا به ظاهر اقرار آورند و در باطن تفتیش نکنند.

## ۲.۲. زبان اهل تصوف از منظر روزبهان بقلی

روزبهان زبان اهل تصوف را به سه دسته تقسیم بندی کرده است؛ نخست زبان صحو که در علوم معارف به کار می‌رود. دوم زبان تمکین که علوم توحید بدان بیان می‌شود و دیگر زبان سکر که زبان رمز و اشاره و شطح است و با آن علوم حقایق را بیان می‌کند (همان: ۴۱). در این میان تنها زبان سکر از سوی اهل ظاهر انکار می‌شود و اهل سکر در معرض ملامت و سرزنش قرار می‌گیرند. روزبهان دلیل این امر را چنین می‌داند: که «این زبان مبتنی بر رموز شطحیات و عبارات نامأنوس است و با آن علم مجهولی بیان می‌شود که حقایق آن با زبان متشابهات در قرآن بیان شده و به تعبیر قرآن جز راسخان در علم آن را نمی‌شناسند. عالم به این علم و متکلم به این زبان گروهی از اهل تصوف اند که به نام «اهل سکر» شناخته می‌شوند (مقدمه بر منطق الاسرار، میرباقری فرد و نجفی، ۱۳۹۳: ۴۲).

منظور از زبان سکر که روزبهان به آن اشاره کرده است، بنابر تعبیر شیعی کدکنی همان «زبان معرفت» است و زبان معرفت گزاره‌ای است عاطفی که معانی بی‌شمار دارد و به حالات گوینده و شنونده وابسته است و به تعداد گویندگان و شنوندگان، میزان عکس‌العمل مخاطب در مورد آن می‌تواند متفاوت باشد. به بیانی دیگر عبارات عرفانی اموری شناورند و برای هرکسی در هر حالتی ذهنیاتی را به وجود می‌آورد که با ذهنیات دیگران متفاوت است؛ پس زبان معرفت هم

می‌تواند عباراتی چون «انالحق» گفتن حلاج را زیرچتر خود بگیرد و هم تمام گزاره‌های موجود در تمام ادیان، مذاهب، متون مقدس، عرفانی و هنری را (ر.ک. شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۹-۳۲)؛ برهمنی اساس زبان معرفت می‌تواند متشابهات قرآنی همانند حروف مقطعه و شطحیات حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) را زیر چتر خود بگیرد.

نکنه قابل تأمل دیگر آن است که در جوهر همه ادیان، در تمام دعاها و مناجات‌های متعالی و جاودانه و در مرکز تمام جریان‌های عرفانی جهان، مسأله «ادراک بلاکیف» و «احساس بی‌چگونه» حضور دارد. به همین سبب ظاهراً دین و عرفانی نمی‌توان یافت که عناصری از پارادوکس در مرکز آن وجود نداشته باشد. دینی که تمام اجزای آن را بتوان با منطق و با بیان اثباتی توضیح داد، همان قدر دین است و پایدار که اثری هنری‌ای که تمام جوانب زیبایی آن را بتوان توصیف کرد. اگر تمام اجزای یک دین را با بیان اثباتی بتوان توضیح داد، دیگر آن دین باقی نخواهد ماند و اگر تمام جوانب اثری هنری را بتوان با بیانی اثباتی توصیف کرد، دیگر آن اثر، اثری هنری نخواهد بود (همان: ۶۷-۶۹).

تعریف روزبهان از شطح مبتنی بر شرع است او برخی آیات قرآن و برخی احادیث حضرت محمد (ص) و علی (ع) را شطح نامیده است. اما برداشت او از شطح خدا، رسول و امام چیست؟ در پاسخ این سوال باید گفت: روزبهان علوم صوفیان را بر دو منهج تقسیم می‌کند؛ یکی علم معاملات و آداب و مجاهدات که برای علمای ظاهری هم قابل درک است و دیگری علم احوال و مقامات و مکاشفات که مأخوذ از باطن کتاب و سنت است که برای اصل باطن قابل درک است (روزبهان، ۱۳۷۴، ۵۵).

### ۳.۲. نظریه بینامتنیت

بینامتنیت رابطه گوناگون متون از لحاظ صورت و معناست. ژولیا کریستوا پسا ساختارگرایی فرانسوی برای نخستین بار در دهه ۱۹۶۰ اصطلاح بینامتنیت (intertextualite) را برای هرنوع ارتباط میان متن‌های مختلف مطرح کرده است. کریستوا بینامتنیت را تأثیر یک متن در متن دیگر دانسته است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۳۶). البته نکته شایان ذکر آن است که او در اظهار نظرهای خود درباره بینامتنیت، تحت تأثیر اندیشمندانی نظیر: رولان بارت، فیلیپ و ژاک دریدا بوده است.

باختین اندیشمند روسی بینامتنیت را چنین تعریف کرده است: بررسی و اطلاع از حقیقت تأثیر و تأثر میان متون در مقابل متون پیش از خود (بنیس، ۱۹۹۷: ۱۸۳). فارغ از تعاریف ذکر شده، بینامتنیت آن است که هرمتنی یک بینامتن است. دیگر متن‌ها در سطوح متغیر و با شکل‌های کمابیش قابل شناسایی در آن حضور دارند؛ متن‌های پیشین و متن‌های فرهنگ پیرامون. هرمتنی یک بافت جدید از نقل قول‌های متحول شده است (احمدی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۶۵). بینامتنیت به رابطه تفسیری و معناساختی ناظر است و در تفسیر قرآن نیز مراد از بینامتنیت، توجه به روابط نشانه‌شناختی و معناساختی است که متون دیگر می‌توانند با قرآن داشته باشند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۴۴). سه رکن اصلی بینامتنیت، متن غایب، متن حاضر و روابط بینامتنی است؛ روابط بینامتنی یعنی آنکه «هرمتنی ناظر بر متون پیشینی است و زمانی که مطالعات متنی صورت می‌گیرد، توجه به نوع رابطه‌ای که این متون باهم دارند، حائز اهمیت است» (اسودی، ۱۳۹۶: ۱۶۴ به نقل از پاکتچی، ۱۳۹۳: ۱۰). بازآفرینی متن غایب یا حضور آن در متن حاضر، به سه صورت انجام می‌گیرد که از آن به عنوان قواعد سه گانه بینامتنی یاد می‌شود (مسبوق، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

قاعدهٔ نفی جزئی، قاعدهٔ نفی متوازی و قاعدهٔ نفی کلی. نفی جزئی یا اجترار، تکرار متن غایب بدون تغییر و دگرگونی است. نص متوازی یا امتصاص آن است که جوهر متن حاضر تغییری نمی‌کند و معنای متن غایب در متن حاضر تغییر اساسی نمی‌کند؛ بلکه به مقتضای متن حاضر، نقشی در همان متن حاضر ایفا می‌کند و نفی کلی، بازآفرینی متن پنهان توسط مؤلف است (سالم، ۲۰۰۷: ۵۱-۵۳). در خصوص روابط بینامتنی در کلام عارفان در کتاب شرح شطحیات بایدگفت؛ عارفان با الگو قراردادن کلام وحی و بهره‌گیری از کلام‌الله از طریق فنون مختلف بینامتنیت سعی در تبیین اندیشه‌های عمیق عرفانی‌ای داشتند که عموماً با مفهوم وحدت وجود منطبق است.

#### ۴.۲. منابع شطح از نظر روزبهان بقلی

روزبهان معتقد است شطح عارفان در یک سطح بسیار گسترده‌تر که همانا شطح در نص قرآن کریم و احادیث نبوی است، جلوه‌گر شده است؛ یعنی از طریق نیرویی که حرکت و جوشش آن از حد بیان مخلوقات و آنچه آدمیان طاقت شنیدنش را دارند، خارج است. به این جهت کلام خداوندی لامحاله حاوی دو معناست، متشابه، دوپهلوی و چندسطحه است. روزبهان می‌گوید: «متشابهات در قرآن و حدیث سنت خدای و رسول است از محض التباس (۱) سخن گوید چنانکه اکثر خلق از آن «تشبیه» فهم کنند الا آنکه در مقام عشق افتاد و به مشاهده رسید بیشتر کلامش متشابه باشد. بر مؤمن صالح واجب باشد که ایمان آورد به متشابه کتاب و سنت و دیوان اهل ولایت تا از انکار و عذاب نار خلاص یابد» (همان: ۴۴۶). روزبهان معتقد است صفات خبری خداوند و حروف مقطعه را جز با بیانی متشابه نمی‌توان ذکر کرد. چراکه خداوند همواره از طریق شطح آدمیان را مورد خطاب قرار داده است: «چون قدیم به زبان حادث گویا شود، سخنش جز شطح نمی‌تواند بود؛ یعنی زبان خداوند در قرآن، آنگاه که از خود، صفات و نعوت خود سخن می‌گوید و این سخن را فرشته وحی به صورت متنی به رسول خدا انتقال می‌دهد، متشابه و دوپهلوست» (کربن، مقدمه بر شرح شطحیات، ۱۳۷۴: ۱۴). بنابراین نخستین شطح، شطح پروردگار است. بر همین اساس است که روزبهان تأکید می‌کند که شطح عارفان نیز بیانی است «متشابه» و «ملتبس»؛ یعنی بیانی اساساً دو پهلو و چند سطحه. میان شطح و بیان متشابه ارتباطی عمیق وجود دارد، «از آنجا که هر بار وجود قدم و غیب و غیب‌الغیب به زبان خلایق سخن می‌گوید سخنش لامحاله متشابه و دو پهلوست، زیرا رویه‌ای ظاهری دارد و معنایی مخفی و باطنی و این باطن جز از طریق آن ظاهر گفتنی نمی‌تواند بود. این دو جنبه از یکدیگر جدایی ناپذیرند. رویه ظاهری البته همان معنای حقیقی نیست. اما معنای حقیقی یعنی باطن هم بدون این رویه ظاهر قابل شناخت نیست» (همان؛ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۹). شطح یا «سخن متشابه» دقیقاً بیان آن چیزی است که بیان ناشدنی است. پس شطح ذاتاً سخنی است متشابه با ظاهری مبهورکننده و حیرت‌آور و معنایی مخفی و باطنی که حقیقت آن سخن است. بنابه تعریف روزبهان شطح صوفیه دقیقاً جلوه سوم شطح، پس از قرآن و حدیث است و متشابه و دوپهلوست؛ چراکه هر امر ربانی یا واقعیتی غیبی آنگاه که بخواهد به بیان بشری بیان می‌شود، دستخوش تغییر و تبدیل می‌شود. هرگاه امر ربانی یا واقعیتی غیبی بخواهد به زبان بشری بیان شود، دچار سردرگمی‌هایی می‌شود که نهایتاً این محدودیت‌ها کلام و عبارات را غیرمعقول و غریب جلوه می‌دهد و این کلام متناقض‌نما همان شطح است. تأویل آیات متشابه از دیدگاه روزبهان در قسمت بحث و بررسی همین مقاله خواهد آمد ولی قبل از پرداختن به این مبحث، نمونه مختصری از شطح حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) ذکر می‌شود: روزبهان درباره کیفیت ظهور شطح بر زبان پیغمبر می‌گوید شطح در کلام پیغمبر (ص) نمودن

اسرار مکاشفات صفاتی در رسول افعال، و آن غایت عشق اوست: «اما آنچه سید گفت از متشابهات در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس بر او غالب آمد چون مشاهد بود حق را به حق، نعوت قدم در افعال و صفات بر او پیدا آمد، در عین جمع گفت: «خلق الله آدم علی صورته»، «رأیت ربی فی احسن صوره»، «وجدت برد انامله» و حدیث «ضحک» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۶۲). که در روایات به صورت ذیل نقل شده است: قال رسول الله: «ضحک ربنا من رجلین یقتل احدهما صاحبه ثم یصیران الی الجنه». پروردگار ما از دو فرد که یکی دیگری را بکشد و آنگاه هردو به بهشت نائل شوند، به خنده می‌آید. «رأیت ربی لیله المعراج فی أحسن صوره فوضع یدیه بین کتفیه حتی وجدت برد انامله بین ثدی» (ابن حنبل، ۱۴۰۶ق: ۱۶۶؛ النیشابوری، ۱۴۱۰ق، ج/۴۰؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج/۴/۲۴؛ ابن ابی جمهور، ۲۴۰۳ق: ج/۵۲/۱). از حضرت علی (ع) نیز شطحیاتی در شرح شطحیات نقل شده است از جمله: «جل اسمه - تجلی کند بندگان را «نپرستم خدایی را کش نبینم»، «من پیوسته شاهد غیبام، حق را معاین به حق، اگر پرده سما بردارند، مرا در یقین زیادت شود؛ زیرا که حضورم غیبت است و غیبتم حضور»، «او دوری نزدیک است و نزدیکی دور» (روبهان بقلی، ۲۳۷۴: ۷۲ و ۷۳) همچنین به بخشی از نهج البلاغه؛ یعنی خطبه معروف شقشقیه، اشاره می‌کند. «اما شطحیات مرتضی بیش تر آمد؛ زیرا که در فصاحت پیش تر آمد. نبینی که در غلیان سکر شقشقه انبساطی چون در خلق جانش مرتفع گشتی ناساکن شدی، همه شطح گفתי. ندیدی که چه گفت در صحو بعد از سکر که: هیهات، یابن عباس تلک شقشقه هدزت ثم استقرت؟ چون در بحر قدم غوطه خوردی از اصداف جان لثالی شطح، برانداختی، گفתי: من در شبهتی نهام، حق را دیدم و در حق شک نکردم که می‌بینم. چون می‌دیدم بعد از آن در غیم اعتراض نفس نیفتم. اگر بینم به چشم سر چنانش بینم که به چشم دل، ما شککت فی الحق منذ رأیته و لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» (همان: ۷۱). برخی محققان کلام علی (ع) در خطبه البیان را نیز شطح می‌خوانند (ر.ک. اسدپور، ۱۳۸۷: ۱). بر این اساس در شطح رسول (ص) و علی (ع) نیز همچون شطح عارفان عنصر وجد و جذبه دخیل است. روزبهان شطحیات یا شطح گفتن حضرت رسول (ص) را در زمانی می‌داند که مستی محبت و عشق بر او غالب می‌آمد و چون توانست به واسطه حق، حق را شهود کند، نعوت قدم در افعال و صفات بر او آشکار شد. در ذیل نمود تأویل‌های عرفانی آیاتی که متشابه و متناقض نما (صفات خبری خداوند و حروف مقطعه) هستند و آیاتی که در کلام عارفان در یک بافت شطح‌آمیز قرار داده است براساس نظر روزبهان تحلیل خواهد شد:

### ۳. بحث و بررسی

#### ۱.۳. نمود تأویل‌های عرفانی آیات متشابه قرآن در آثار روزبهان

در این بخش به بررسی آیات متشابه و بنابر قول روزبهان، آیات شطح‌آمیز قرآن در شرح شطحیات و عرایس البیان می‌پردازیم. همان‌طور که پیش‌تر بر آن تأکید شد، روزبهان منبع اصول تشابه در شطح را سه مورد قرآن، حدیث و الهام اولیا می‌داند. غیر از روزبهان عارفان دیگری نیز آشکار شدن شطح در اسلام را ابتدا از خداوند و سپس از پیامبر (ص)، صحابه، امام علی (ع) و سپس از عارفان می‌دانند. دارالشکوه در «حسنات العارفين» چند نمونه از شطح الهی، شطح پیامبر (ص) و امامان و صحابه نقل کرده است (دارالشکوه ۱۳۵۲: ۴ و ۵).

نگرش روزبهان به مفهوم متشابهات قرآن روش عارفان کاملی است که از کوری و کجی دورند و دل‌هایشان به نور



خدا روشن گردیده است. در این روش او در عین حفظ معانی اصلی و مفاهیم اولیه، به معانی باطنی آیات قرآن نیز پرداخته است؛ یعنی مطابق با همان روشی که ملاصدرا در مورد نگرش اندیشمندان به مفهوم تشابهات مطرح می‌کند (سه رساله، ۱۳۷۶: ۲۶/ تفسیر ۱۵۹/۴ - ۱۶۰؛ فلاح‌پور، ۱۳۸۲: ۷۷). از نظر روزبهان بقلی، ذکر صفات و حروف تهجی در قرآن به زبان شطح است نه همه آیات آن: «آنها که به غریب علم قدم و حکم قدر سابق در ازل مشاهده‌اند، اگر نه ایشان بودند، در ملک ربوبیت با عموم خلق خطاب مشابهت نکردی مثل «استوا» و «وجه» و «عین» و «سمع» و «ید» و «رجل» و اظهار صفات خاص و حروف گزیده که بدان قاطبه قوم را خطاب کند، چون «الم» و «المص» و جمله حروف تهجی که معادن اسرار صفات صفات و نعوت و اسامی قدیمی است (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۸).

**۲.۳. آیاتی که متشابه و متناقض‌نما هستند:** این دسته از آیات خود به دو بخش آیات مرتبط با صفات خبری حق تعالی و حروف مقطعه تقسیم می‌شوند:

### ۱.۲.۳. آیات مرتبط با صفات خبری حق تعالی

اشاعره، مجسمه، معتزله و امامیه در باب صفات انسان گونه برای حق تعالی که همان صفات خبری خداوند هستند، اختلاف نظر دارند. هریک از این فرقه‌ها با رویکرد کلامی خود آیات حاوی این صفات را تفسیر کرده‌اند که البته هدف ما پرداختن به رویکرد آن‌ها نیست. علامه طباطبایی در این باب معتقدند باید با پیروی از اهل بیت (ع) و گرفتن اصل معنا و با حذف لوازم، معنای نهایی کلام خدا در آیات شامل صفات خبری را پس از در نظر گرفتن تمام قرائن از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی به دست آورد (حجتی و مناقبی، ۱۳۹۴: ۷). صفاتی نظیر «ید»، «رجل»، «وجه»، «استوی»، «سمع» و «عین» برای خداوند جزء صفات خبری خداوند هستند. روزبهان می‌گوید: تشابهات اوصاف التباس صفات و ظهور ذات در آینه شواهد و آیات است (روزبهان بقلی، ۱۳۹۴، ج ۱/ ۲۱۹). او می‌گوید: خداوند بندگان خاص خود را با زبان حقیقت مورد خطاب قرار داده است. به بیانی دیگر خداوند در آیات متشابه قرآن به زبان شطح سخن گفته است: و «عموم را فرمود تا او را بطلبند در مدارج معاملات تا در جوار کریمش عطاء عمیّمش بیابند؛ لیکن از حقیقت اشارات در اسرار عجیب کاین که اهل معرفت و وصلت را درافتد، بیگانه‌اند» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۵۸). از نظر او آیات قرآن که از غیب عالم سخن می‌گویند، همه از آیات متشابه و به زبان شطح‌اند. به نظر روزبهان خداوند از پرده غیب خود بیرون آمد و خواست تا ظاهر شود، صفات خود را در حجاب و لباس آشکار کرد. از نظر او «درحقیقت شطح و حقیقت کاملاً به هم گره خورده‌اند و چاره‌ای جز آن نیست که حقایق متشابه قرآنی به زبان شطح بیان شود. اهل شهود از آیات شطحی قرآن، حقیقت را درمی‌یابند. می‌توان گفت شطح عرفا و آیات شطحی قرآن طی یک روند مشترک شکل می‌گیرند و بدین جهت کاملاً به هم مرتبط‌اند» (حاجی ربیع و حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۷۵). در ذیل برخی آیات شطحی قرآن که از غیب سخن می‌گویند و اوصاف خدا را نشان می‌دهد، ذکر می‌شود:

«ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم» (فتح/ ۱۰). یا بخشی از آیات دیگری که چنین مضمونی دارند: «قل ان الفضل بید الله یوتیه من یشاء» (آل عمران/ ۷۳) یا آیه «ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی» (ص/ ۷۵) و «السماء بنیناها باید» (ذاریات/ ۴۷)، آیه «...و تعزّ من تشاء و تذلل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قذیر» (آل عمران/ ۲۶) و آیه «سبحانه الذی بیده ملکوت کل شیء» (یس/ ۸۳). نمونه را تفسیر صفت «ید» را در ذیل می‌آوریم: واژه «ید» در این آیات چندپهلوی و متشابه است. حالا سؤال اینجاست که آیا باید همانند فرقه‌های حشویه، مشبهه و مجسمه

این واژه را حمل بر معنای ظاهری آن؛ یعنی «دست» بگیریم یا از باب استعاره به معنای قدرت و تسلط و کمال و سلطنت و قابلیت در نظر بگیریم. اگر خداوند هم همانند انسان‌ها دارای جسم باشد پس «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام/۱۰۳) چه مفهومی دارد؟ مفسران منظور از این صفت را به مفهوم قدرت، مالکیت و کمال قدرت گرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱/۴۷۴؛ همان: ج ۲۲/۴۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲/۲۳۴).

روزبهان در تأویل عرفانی این بخش از آیه می‌گوید: «بیدک الخیر»؛ یعنی خداوند هر آن کس را که بخواهد با اصطفا، گزینش و احسان خود عزت می‌بخشد (روزبهان بقلی، ۱۳۹۵، ج ۱/۲۳۶). پس بیدک الخیر؛ اصطفا و اختصاص و برگزیدن قبل از عبادتِ عابدان، از جانب خداوند است. به بیانی دیگر اشاره به مقام «ربودگان» و «مجدوبان» دارد. مجذوب یعنی «کسی که او را خدای متعال برای خود برگزیده، پاک گردانیده باشد و او بدون رنج و کوشش به نام مقامات و مراتب عالی‌ه برسد» (رکنی‌یزدی، ۱۳۹۲: ۸۸).

آیاتی از این دست که از آیات متشابه یا شطحی قرآن به شمار می‌روند، در حقیقت از غیب سخن می‌گویند و اوصاف خدا را نمایان می‌سازند. در این آیات شطحی، خداوند از پرده غیب خود بیرون می‌آید؛ یعنی حقیقتی غیبی و بی‌نهایت می‌خواهد یکی از صفات غیبی خود را در بردارندهٔ نهایت قدرت و تسلط و مالکیت اوست را بیان کند، به همین منظور آن را در حجاب و لباس آشکار می‌کند و می‌داند که اولیاء الله او می‌توانند نسبت به این صفات معرفت کسب کنند. خداوند برای آنکه بتواند حقیقت غیبی قدرت و تسلط بی‌نهایت خود را بنمایاند، غیب خود را به‌طور دائم تنزل می‌دهد و آن صفت غیبی را با لباسِ ید، وجه و عین و سمع و رَجَل و استوا نمایان می‌سازد و آن را به مثابه وجودی ضعیف از غیب آشکار می‌کند و در پهنه زبان و جملات، از واژه‌هایی نظیر «دست و صورت و... استفاده می‌کند اما چنین سخنانی چنان چند پهلوست که طیف وسیعی از قبول و انکار و توحید و کفر را به دنبال دارد و روشن است، مخلوق به دلیل دوری بی‌نهایت از منبع غیب، تنها سیمایی ضعیف از این اوصاف را می‌توانند در ذهن ترسیم کنند. در حقیقت صفاتی همانند دست، چشم، پا، گوش و... زبانِ ظاهر است و باطن و حقیقت آن صفاتی چون قدرت و تسلط و مالکیت «بی‌شک میان این ظاهر و باطن فاصله زیادی است؛ در قرآن به خدا «دست» نسبت داده‌شد. دست لفظی است بی‌نهایت دور از غیب که می‌خواهد در ارتباط و اتحادی ضعیف با غیب، غیب را ظاهر کند و از باطن اصلی‌اش پرده بردارد اما از آنجا که دست متشابه است و به پدیداری غیرغیبی همچون جسم کاملاً نزدیک است، از رهگذر ارتباط با بدن، عموم افراد در آیینۀ آن، بدن و صفات مادی را می‌بینند، نه صفات غیبی خدا را. به همین دلیل آیات الهیاتی قرآن برای بسیاری افراد باز نمودِ باطن آیات نیست و به همین دلیل قرآن از آنها ایمان می‌طلبد نه علم. عارف در همین آیینه به مشاهده باطن «یدالله» نایل می‌شود و به آگاهی دست می‌یابد» (حاجی ربیع و حسین زاده، ۱۳۸۸: ۷۷).

چنین تمهیدی را می‌توان به کیفیت ساطع شدن شطح عارفان نیز ربط داد و گفت؛ در اندیشه روزبهان عارفان، بعد از دست‌یافتن به مرتبه شهود غیب که در تجارب عرفانی وحدت و فنا به آن نائل می‌شوند، درصدد بیان مشاهدات جهان غیب برمی‌آیند، اما برای آنکه بتوانند غیب مشهود را در ذهن و عالم صور ذهنی خود قرار بدهند، آن را هزاران بار می‌کاهند و سعی می‌کنند آن صورت تضعیف شدهٔ شهود غیب را با زبان و جملات بیان کنند. اما سخن آنان دو پهلو و متشابه است و گروهی آن را موحدانه و گروهی آن را کفرآمیز تلقی می‌کنند.

## ۲.۲.۳. حروف مقطعه

از نظر روزبهان حروف مقطعه از آنجا که در خود سر صفات خدا را نهفته دارند، به زبان شطح‌اند. روزبهان در تفسیر عرایس البیان، سوره حجر حروف مقطعه را از متشابهات می‌داند. (روزبهان، ج ۲: ۲۷۴) عارفان دیگری نیز نظیر قشیری و اسماعیل حقی بروسوی (متوفی ۱۳۷ ق) صاحب تفسیر «روح البیان» حروف مقطعه را از متشابهات قرآن می‌دانند. محققان دیگری نیز با بررسی تفاسیر عرفانی قرآن کریم برآند: «خدا در آیات الهیاتی نظیر حروف مقطعه، اسرارآمیز و به شطح سخن گفته و با پنهان داشتن مرادش، تنها اهل سر را از آن آگاه کرده است» (حاجی ربیع و حسین زاده، ۱۳۸۸: ۷۳). روزبهان عالی‌ترین مراتب شطح را خطاب خاص خداوند با عاشقان و خاصان خود می‌داند که به صورت حروف مقطعه در قرآن بیان شده است. در ذیل تأویلات عرفانی روزبهان از حروف مقطعه ذکر می‌شود:

- این حروف، رمزی از صفات خداوند است.

روزبهان در تشریح حروف مقطعه معتقد است که این حروف، رمزی از صفات خداوند است و بندگان خاص او قادر به فهم آن‌ها می‌باشند: «بدان که حق سبحانه و تعالی با عموم بندگان به زبان شریعت سخن گوید، و با خصوص به زبان حقیقت... آن‌ها که به غرایب علم قدم و حکم قدر، سابق در ازل شاهدند. اگر نه ایشان بودندی در ملک ربوبیت، با عموم خلق خطاب متشابهات نکردی... و اظهار صفات خاص و حروف گزیده که بدان قاطبه قوم خطاب کند، چون «الم»، «المص»، و جمله حروف تهجی که معادن اسرار صفات و نعوت و اسامی قدمی است، از حق اشارت است مر پرندگان مزار بساتین غیب عرش و ملازمان دارالملک کرسی حق، بدان خبر داد ایشان را از اسرار صفات و حقیقت ذات و انقلاب منازل عشق و شوق عین محبت و معرفت و توحید و عین سرمدیت و عین ازلیت و سر فردانیت در لباس جلال و جمال عیسی و جبرئیل... و خواص صدیقان، مثل صحابه و تابعین و اولیای مقرب و مشایخ متصوفه و عارفان محب و سابقان موحد، که به اجنحه صفات حول سُرّادق کبریا می‌پزند، ملتبسان نور محبتند، لابسان سر قدم در خزاین غیب و سنای مکتوم» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۸). در عرایس البیان می‌گوید: از سنت خداوند سبحان آن است که برای آن اسراری که می‌خواهد از آن سخن بگوید، پوشش حروف در آغاز سوره‌ها قرار می‌دهد و به دنبال آن حروف، در مطالب سوره‌ها، به آن و اسرارش که در آن است اشاره می‌نماید (همان، ۱۳۹۶: ج ۳/۳۶۸).

- حروف مقطعه ناظر به حق، ذات، اسماء و صفات اوست.

حروف «قاف» و «الر» در سوره ق و یونس: روزبهان در این دو سوره حروف مقطعه را بر مبنای مشابهت و مشاکلت ناظر به حق و اسماء و صفات او دانسته است. در سوره رعد نیز این حروف را گواه اسرار صفات و ذات و اخبار غیب و غیب غیب می‌داند (روزبهان، ۲۰۰۸: ج ۳/۳۳۱-۳۳۲، ج ۲/۶۷؛ همان، ۱۳۹۶: ج ۳/۳۶۷). او می‌افزاید: حرف قاف در سوره ق، ذات و صفات خداوند است. قاف کبریای قدم اوست (روزبهان، ۱۳۹۶: ج ۳/۴۹).

- حروف مقطعه به مراتب انبیای الهی توجه دارد.

روزبهان در سوره اعراف با توجه به مراتب انبیای الهی حروف مقطعه را معنایابی کرده است.

- حروف مقطعه به مراتب تجلی اشاره دارد.

حروف مقطعه در سوره یونس، رعد، شعرا، عنکبوت، لقمان، شوری، نمل و قصص چنین رویکردی دارند.

- رمز شطح الف، لام و میم در «الم»

روزبهان بقلی درباره حقیقت شطح حرف «الف» می‌گوید: الف از شطحیات استواء قدم در قدم و فردانیت ذات بر

ذات و تجلی کنه بر کنه است. او الف را اصل قدم و آن را گواه بر وحدانیت پروردگار می‌داند. در تفسیر عرفانی «عرایس البیان» می‌گوید: «الف» به وحدانیت ذات اشاره دارد، «ل» به ازلیت صفات و «م» به ملک او در اظهار آیات. سر ذات کشف نمی‌شود مگر بر وحدانی الذات و سر صفات کشف نمی‌شود مگر بر آنکه صفاتش را با صفات خدا اخذ کند و سر قدم کشف نمی‌شود مگر بر آن کس که از آیات برهد (روزبهان بقلی، ۱۳۹۹: ج ۱/۳۲).

روزبهان درباره حقیقت شطح «لام» می‌گوید: «لامات از مشتبهات و التباس صرف قدم در جلالیات از حق به حق است و .. و اوست معشوق، عاشق شد به عشق خویش بر عشق خویش؛ زیرا که صاحب جمال ازل است. از خلل تغایر حد ثانی منزّه است. (همان: ۶۱)؛ بنابراین اساس لام در حقیقت به وحدت حق تعالی در عشق اشاره می‌کند؛ یعنی هم عشق هم عاشق و هم معشوق هموست؛ چرا که خداوند صاحب جمال ازلی است و همانند حادثات نیست که دستخوش تغییر شود. روزبهان همچنین حرف «میم» را از حروف سواقی بحار محبت می‌داند. (همان: ۱۵) در تفسیر سوره آل عمران نیز گفته است: «الف» اشاره به قدس فردانیت او و امتناع از التصاق حدّث به قدم اوست. «لام» اشاره به لطایف غیب او و «میم» اشاره به غرایب ملکوت اوست. از آن جمله که از قوت دیدگان اولیا و انبیایش از چشم خلائق پوشیده مانده است (روزبهان بقلی، ۱۳۹۵: ج ۱/۲۱۳). در سوره عنکبوت (همان، ۱۳۹۶: ج ۵/۷۴) «م» در «الم»، به مفهوم «یحبونهم و یحبونه» است؛ در این جا از ادعاهای محبت و معرفت محبان سخن می‌رود و اینکه محبت قدیم خداوند بر این محبان مستغرق در دریای توحید، پیشی گرفته است. نکته ظریف این تأویل، «حقیقت محبت» است که آن ریزش بلا بر محب است؛ همراه با بهره لذت محبت او؛ یعنی محبانی که ادعای معرفت و محبت حق تعالی را در مقام وصال و کشف شهود داشته باشند، بر جسم، قلب، جان و روح آنان بلا فرود می‌آید. در سوره لقمان (همان: ج ۵/۱۰۸) از «الم» به الفت عارفان، لطایف صنع خداوند در زیبارویان و معالم انوار محبت خدا در دل‌های محبان تأویل شده است. عبدالرحمن سلمی و قشیری الف را الف وحدانیه لام را لام لطف و میم را میم دلالت بر اسم مجید و ملک می‌دانند (سلمی، ۲۰۰۱: ۴۶؛ قشیری، ۲۰۰۰: ۱۶-۱۷).

-«الم» خطابي رمزگونه بين خدا و محبان خاص اوست.

روزبهان در سوره‌های آل عمران، اعراف، حجر، طه و... حروف مقطعه را رمز و راز و از جمله اسرار می‌داند (روزبهان، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۴، ۴۱۲، ج ۲/۴۷۲، ج ۳/۲۵۹). علاوه بر او مفسران عارفی چون؛ سهل بن عبدالله، عبدالرزاق کاشانی و صفی‌علیشاه نیز معتقدند حروف مقطعه از اسرار قرآن است (ر.ک. شیخ و زارع دار، ۱۳۹۵: ۹۳-۹۵). روزبهان با وجود آنکه حروف مقطعه را از اسرار قرآنی می‌داند و کشف معنا و تأویل آن‌ها را به راسخان در علم حواله داده است، این حروف را معنایابی کرده است و برای آن‌ها مفاهیمی دینی و عرفانی در نظر گرفته است. در جایی «الم» را خطابي از سوی عاشقان و اهل عشق، محبان و اهل محبت می‌داند و با اینگونه خطاب قرار دادن با حروف مفردات، می‌خواهد که احوال و اسرار، مکتوم و مستور بمانند. مبادا که اغیار بر آن اطلاع یابند و از این معانی به مبانی چندی برسند که بر غیر و خلاف آن خلق شده‌اند. سنت الهی آن است که محبان خاص خود را با رمز و اشاره -همچون حروف مقطعه- خطاب قرار دهد. این حروف رمزهایی از طرف حق تعالی است برای انبیا و اولیا الهی تا بواسطه چنین تقریبی که به خداوند دارند، از سایر خلق معظم‌تر و شریف‌تر باشند.

-«الم» نشان‌گر تجلی خداوند است.

روزبهان بقلی در تفسیر و تأویل حروف مقطعه به مراتب انسان از نظر تقرب به خدا توجه دارد. در شرح حروف مقطعه سوره‌های بقره، آل عمران، اعراف، یونس، هود، یوسف، رعد، شعرا و قلم نیز چنین رویکردی دارد. از نظر روزبهان راز «الم» تجلی خداوند از سر ذات، صفات و سر قدم است بر ارواح انبیاء، قلوب عارفان و عقول اولیا تا آن‌ها را از صفات بشری، کدورت‌ها و شهوات فانی سازد: «خداوند با «الف» از سر ذاتش بر ارواح انبیا تجلی کرد پس آنان را از بشریات فانی ساخت و با انوار ذات پوشاند با «ل» از سر صفاتش به قلوب عارفان تجلی کرد از این رو آنان را از کدورات فانی ساخت و به سنای صفات پوشاند. با «م» از سر قدمش به عقول اولیا تجلی کرد از این رو آنان را از شهوات فانی کرد و با صفای قدرت به آیات نورانی ساخت» (روزبهان بقلی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲).

- «الم» رمز اشاره بین خداوند و حضرت محمد(ص) است.

روزبهان از قول امام صادق (ع) می‌گوید: «الم» رمز اشاره بین خداوند و حضرت محمد(ص) است. (همان: ۳۳) و بعد از آن می‌افزاید: این الفاظ در نهایت به گوش محبان می‌رسد، اسرار محبان حقایق آن را فرامی‌گیرد و ارواح قدسی شان از الواح الهام، معانی آن را درمی‌یابند تا جایی که مدارج اسما، افعال و صفات را می‌پیمایند تا به سراپرده کبریا واصل شوند. توضیح آنکه از آنجا که حضرت رسول از مقام قربت بیشتری از سایر انبیا نسبت به خداوند برخوردار بود، اشاره با او دقیق‌تر و رمز و رازش ظریف‌تر است: از همین رو می‌بینیم که خداوند تعالی کلامش را با کلمه با بهترین و زیباترین «عبارت»‌ها می‌گوید و خطاب خود را بر حبیب خود با نیکوترین «اشارت»‌ها بیان می‌دارد. (همان: ۲۱۴) روزبهان حروف مقطعه را زبان اشارت - که زبانی دقیق و ظریفی است - می‌داند که خداوند بدان وسیله با حبیب خود؛ یعنی حضرت رسول(ص) سخن گفت و این زبان، با زبان عبارت که خداوند با آن با حضرت موسی (ع) سخن گفت متفاوت است؛ چراکه مقام قربت حضرت رسول(ص) به خداوند بیشتر است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «اوتیت جوامع الکلم» عصاره علوم بر من عطا شده است (علامه مجلسی، ۱۴۴۰: ۸۰/۲۷۶). براین اساس رمز «الم» در ارتباط با حضرت(ص) نهفته است و «اشاره دارد به قیام، لطف و موافقت جریان تقدیر در صمیم دل و میم اشاره‌ای است به موافقت جریان تقدیر بر متعلقات طلب از اولیا» (همان: ۲۱۴)؛ با این شرح که الف اشاره‌ای است به قیام خداوند بر کفایت حضرت رسول بر عموم احوال و لام اشاره‌ای است به لطف خداوند نسبت به حضرت. علامه طباطبایی نیز این حروف را رمزی بین خداوند و حبیبش پیامبر (ص) می‌داند که تنها آن حضرت (ص) و معصومین علیهم السلام از باطن و حقیقت این حروف و معنی و مفهوم آن آگاهی دارند (طباطبایی، ۱۳۹۹: ج ۹/۱۸). در سوره دخان (روزبهان، ۱۳۶۹: ج ۳۷۸/۵) نیز حاء و میم را سرّی بین خدا و محبوبش؛ یعنی حضرت رسول(ص) می‌داند.

رمز حروف الراء: در سوره یونس درباره الراء می‌گوید: الف در «الراء» عین وحدانیت است، لام عین ازلیت و راء عین ربوبیت است. (روزبهان، ۱۳۹۶: ج ۱۰۴/۳). خداوند برای آنکه موحدان در شکوه الوهیت او فانی شوند، با وحدانیت خویش بر دل آن‌ها تجلی نمود، با ازلیت خویش بر روح عارفان تجلی کرد و با عین ربوبیت خویش بر جان محبان تجلی کرد تا شوق مشاهده ذات در آن‌ها ایجاد گردد. در سوره هود آن را اشاره به همه اوایلاتی که در ازل بر الوهیت جاری شد، همه لوازم عبودیت و اشاره به گشایش مشاهدات ذات و صفات بر روح‌ها و پیکرها می‌داند. (همان: ۱۷۸) در سوره یوسف الف را آنانیت توحید، لام را اشاره به نکره اهل تجرید و راء را اشاره به ربانیت اهل تفرید می‌داند. (همان: ۲۵۰) روزبهان الراء را از متشابهات در شطحیات و رمز صفات آینگی موجودات و هستی می‌داند که عدم برای ایجاد کون و عشق و معرفت بر آن تجلی کرد. این سخن نشانه جمع میان بنده و معشوق است. زمانی که حق آیین است بنده در مقام

رضا او را مشاهده می‌کند و هنگامی که بنده آینه گشت در مقام بقا تجلی می‌یابد. این عین اتحاد است (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۶۱). در سوره ابراهیم الف را اشاره به الفت دل اولیا، لام را ولایت و راء را اشاره به رحمت می‌داند. راء را در این سوره اشاره‌ای می‌داند به رحمتی که خداوند در ازل بر اولیای خود نثار کرد و آن اینکه آن‌ها را برای رؤیت جمال خود و رسیدن به وصال خود برگزید.

رمز حروف «الم»: که در اول سوره رعد (روزبهان، ۱۳۹۶: ۳/۳۶۷) آمده است، خداوند در الف، سرّ الوهیت و در لام سرّ ازلیت و در میم سرّ محبت قدیم خود را بر ارواح اهل عشق و محبان قرارداد و با میم بر ارواح محبان تجلی کرد و آنها را با این شراب تجلی مست کرد تا برای طلب الوهیت او با بال محبتش در هوای ازلیت به پرواز در آیند. حق تعالی انوار ربوبیت خود را در راء قرار داد و آن را آینه‌ای برای بندگی بندگانش ساخت تا از آن لطایف صفاتش و روح ملکوت قدسش را مشاهده کنند. پس هدف، طلب الوهیت حق تعالی به وسیله محبان و مشاهده صفات و ملکوت خداوند است.

- رمز حروف مقطعه «عین» و «صاد»:

روزبهان حرف «عین» را عین ذات عقول و ارواح می‌داند که به شرط صدق می‌توانند حضرت حق را که تجلی‌گاه اسرار است، رؤیت کنند. خداوند با اسرارش در عقول متجلی است و از عقول در ارواح متجلی است و از ارواح در اشباح متجلی است (روزبهان، ۱۳۷۴: ۶۱). او در سوره ص، (روزبهان، ۱۳۹۶: ج ۵/۲۱۵) این حرف را از گنجینه‌های لطایف اشارت حق به حضرت رسول (ص) می‌داند، آنگاه که به نحو وصال با او رویارو شد؛ وصالی که در آن صفات حدیث از بین رفته بود و خداوند او را با مهار محبتش صید کرد تا اینکه در دریای نبوت صفی گشت. پس برگزیده شدن حضرت رسول (ص) به عنوان محبی مجذوب از سوی حق رمز حرف صاد است.

روزبهان «عین» و «صاد» را عیان بودن ذات عقول و ارواح به شرط راستی در رؤیت قدیم که تجلی‌گاه اسرار است می‌داند.

- رمز حروف «یا» و «ها»: یا و ها اشاره خطاب غیب از غیب است برای غیب و اشاره هویت محض توحید است برای عاشقان. خداوند به جمیع صفات در حروف تهجی تجلی می‌کند برای ارواح پیغمبران و اولیا و جان ملکوتیان و آن‌ها را برای کشف غیب مورد خطاب قرار می‌دهد (همان: ۶۲).

- رمز حرف «نون»: روزبهان حرف مقطعه «نون» را در آیه «ن والقلم و ما یسطرون» (قلم/۱) به ذات تأویل کرده است و می‌گوید: «التون: هو الذات» (روزبهان بقلی، ۱۳۹۶: ج ۳/۴۴۳) در ادامه شرح این حرف می‌گوید: نون نور ازلی خداوند است در اصطفا و برگزیدن انبیا و اولیا همچنین نظر حق تعالی بر قلوب محبان و اسرارشان به منظور لقاء الله است. خداوند با انوار صفاتش و با قلم صفاتش اسرار را بر الواح عارفان جاری می‌سازد. در عرایس البیان نون را نور وجه خود و نون صفت می‌داند و می‌گوید: «نون نور وجه اوست که روز شهود آشکار می‌گردد. جملگی عارفان و عاشقان تا ابد با آن، راه را می‌یابند» (همان: ج ۶/۲۲۹) همچنین نون به نور عنایت و نظر پروردگار بر دل‌های محبان و مشتاقان تأویل شده است و قلم را اشاره به قلم فعل و قلمی که در لوح محفوظ با آن نگاشته است.

- رمز «طا» و «سین»: در سوره نمل، مراد از طا، طراوت چهره انبیاء، مرسلان، اولیا و مقربان است و منظور از «سین» سنای قدس حق است. (همان، ج ۵/۳) با این توضیح که انبیا، مرسلان و مقربان، روشنی، زیبایی و طراوت

چهره خود را از سنا و روشنی حق و لطایف انس او می‌گیرند. در سوره قصص (همان، ج ۳۷/۵) نیز، طا را اطلاع از جانهای محبان و تجلی قدس او با نعت سنای ازل بر دل مقربان می‌داند. همچنین طا را طهارت نفس، دل و روح عارف می‌داند از عبادت، محبت و شهود غیر خدا. این مفهوم دقیقاً معادل مفهوم بلند عرفانی «غیرت» پروردگار نسبت به محبان خویش است.

- رمز «یا» و «سین»: در سوره یس (روزبهان، ۱۳۹۶: ج ۱۸۳/۵) منظور از یا ید قدرت ازلیه و مراد از سین سنای ربوبیت است. روزبهان از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند که با توجه به آیه سوم این سوره «انک لمن المرسلین» این حروف خطاب حق تعالی به پیامبر است؛ یعنی «یاسید» (همان).

- رمز «حاء» و «میم»: این دو حرف در آغاز سوره غافر (همان: ۲۸۱)، فصلت (همان: ۳۰۷)، زخرف (همان: ۳۶۰)، دخان (همان: ۳۷۸)، جائیه (همان: ۳۸۸) و احقاف (همان: ۳۹۶) آمده است. حاء عین حیات ازل و میم، مناهل یا راه شرب محبت صفاتی ابدی است (همان: ۲۸۱) تنها مقربان یا همان مجذوبان می‌توانند از این چشمه محبت بنوشند تا به حیات خداوند بقا یابند و از زیان فنا و مرگ برهند؛ چرا که کسانی که به صفات ازلی (حیات) خداوند متصف شوند، دچار تغایر مختص حادثات نمی‌شوند. در سوره زخرف (همان: ۳۶۰) نیز چنین تأویلی از این دو حرف شده است. با این تفاوت که خداوند با آن به حیات و محبت خود و محبت حضرت رسول سوگند خورده است و ایشان را مورد خطاب قرار داده است. در سوره دخان (همان: ۳۷۰) نیز آن را به وحی خاص به حضرت محمد (ص) تفسیر کرده است. در سوره فصلت (همان: ۳۰۷) به لوح محفوظ تعبیر شده است. روزبهان درباره حم در سوره احقاف می‌گوید: «اشاره است به حمایتش از جان‌های واصلان در برابر حرکات ضمائر؛ بدان سبب که حمایم (پرنندگان) برج‌های ملکوت و جبروت اند» (همان: ۳۹۶).

### ۳.۳. آیاتی که در یک بافت شطح آمیز قرار گرفته اند:

منظور از این دسته آیات، متشابهاتی هستند که عارفان برای القای مفاهیم عرفانی مطمح نظر خود، بافت آن‌ها را تغییر داده، به بافت شطحنی و متناقض نما وارد کرده اند. بنیادی‌ترین اندیشه در شرح شطحیات اعتقاد به «وحدت وجود» است. در ذیل به خوشه‌های معنایی ساطع شده از این اندیشه عرفانی اشاره می‌شود:

#### \* فنای عاشق در عشق معشوق

در قرآن کریم این آیه از زبان فرعون نقل شده است. روزبهان می‌گوید که خداوند نعت‌های قهرش را بر نقش فرعون پوشانید و این نعت‌ها بر وی با وصف شهوت و حلاوت ظاهر شد. نفس او با نوشیدن شراب قهر مست شد و متمرّد و عاصی شد. ادعای ربوبیت کرد در حالی که این کافر نمی‌دانست که این لباس‌ها عاریتی است (روزبهان بقلی، ۱۳۹۹: ج ۴۸۳/۳). روزبهان بقلی در یک کلام و بافتی شطح آمیز از آیه «أنا ربکم الاعلی» (نازعات/۲۴) بهره می‌گیرد. این عبارت در کتاب شرح شطحیات از زبان بایزید بیان شده است و آن زمانی بود که بایزید به همراه یکی از شاگردان خود به نام ابوموسی در شهر سمرقند قدم می‌زد که مردمان زیادی از خلائق نیز به دنبال آن‌ها حرکت می‌کنند و در قفای آن‌ها می‌روند. بایزید از ابوموسی می‌پرسد: این‌ها کیستند؟ و شاگرد جواب می‌دهد که این مردم متبرکان‌اند: آنگاه بایزید «بالای تل آمد و روی سوی قوم کرد که «أنا ربکم الاعلی». آن‌ها گفتند ابویزید دیوانه شد و جمله قوم ازو برگشتند» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۹۹). نوع بینامتنیت این آیه قرآن در کلام بایزید، نفی جزئی یا اجترار است؛ یعنی

تکرار متن غایب بدون هیچگونه تغییر و دگرگونی. در قرآن کریم این بخش از آیه از زبان فرعون بیان شد ولی روزبهان آن را از زبان بایزید روایت کرده است. در تأویل این قول باید گفت؛ این رفتار بایزید، خاص ملامتیان است. هرکس که در دلش نور کبریا برافروزد، جانس را از تاریکی‌های طبیعت می‌زدایند؛ بدینسان عاشق در عشق محو می‌شود و جلاتی نظیر «أنا ربکم الاعلی و أنا الحق بر زبان جاری می‌کند. همچنین است در باب شطح «الله اکبر» شنیدن بایزید از مؤذن که چنین مضمونی دارد. الله اکبر در سه سوره توبه آیه ۷۲، عنکبوت آیه ۴۵ و سوره غافر آیه ۱۰ در کنار هم قرار گرفتند که با ترکیب شدن با کلمات دیگر به معنی «خشنودی خدا بزرگ‌تر است» و «یاد خدا بزرگ‌تر است» می‌باشد. «ابوموسی گوید که؛ ابویزید از مؤذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۰۱). در این نمونه بینامتنیت از نوع نص متوازی یا امتصاص است. بدین معنا که جوهر متن حاضر تغییری نکرده است و معنای متن غایب که قرآن است در متن حاضر تغییر اساسی ایجاد نکرده است. با یزید در حقیقت با الهام گرفتن از آیه‌ای از قرآن که در مورد وعده بهشت به مؤمنان و برتر بودن رضایت خداوند بر سایر نعمت‌هاست، در الوهیت مستغرق می‌شود، در ربوبیت ابویزید نبود، آن همه حق بود.

#### \*اتحاد عاشق و معشوق

در عرایس البیان آمده است: «یا موسی انی أنا الله، فأوقعه بطیب الخطاب من الفناء إلى البقاء و من التفرقة إلى الجمع حتى أنس بالانس ثم بالقدس... و نودی له من شاطئ وادی الأزل في ساحة القدم من شجرة الذات بأصوات الصفات أن با موسی انی أنا إشارة البعد في القرب و القرب في البعد و الغيبة في الحضور و الحضور في الغيبة... انی أنا الله و ای: اخرج أنت من أنت من حيث أنت؛ فانی أنا الله أبقى لك؛ فانظر إلى بعین منا؛ حتى ترى الألوهية وتعلم الحقيقة» (روزبهان، ۲۰۰۸: ۸۶/۳). روزبهان بقلی در تفسیر «انی أناالله» (قصص / ۳۰) نظر به اتحاد عاشق و معشوق دارد و می‌گوید: خداوند با این خطاب به حضرت موسی او را از مرتبه فنا به بقا و از تفرقه به جمع می‌رساند. خداوند می‌گوید؛ او را از وادی ازل در ساحت قدم صدا زدیم. درخت نشانگر عظمت ذات حق است و خداوند با ندا و صوت صفات خود موسی را به سمت درخت ذات خویش فراخواند. «انی أنا» اشاره‌ای است که شامل بُعد در قرب و قرب در بعد و غیبت در حضور و حضور در غیبت است. «من خدایم»؛ یعنی از همان که هستی بیرون شو، که من خدا هستم، برای تو می‌مانم، پس به من به چشم ما نگاه کن تا الوهیت را ببینی و حق را بیاموزی و این سخن عین اتحاد است. سپس با قراردادن این آیه در فضای شطحی، آن را با «انالالحق» گفتن منصور حلاج پیوند می‌زند. روزبهان می‌گوید: انالالحق گفتن حلاج غایب بودن در مستقرات اتحاد است و از زبان حلاج می‌گوید: حق از من به خلق تجلی کرد. مرا از من و رسوم فنا کرد و به بقاء خویش باقی کرد. از غلبه سلطنت کبریا پیش حق را فراموش کردم آنکه گفتم انالالحق. چون من، من باشم به رؤیت غیر چون گویم؟ (روزبهان، ۱۳۷۴: ۴۳۷) در حقیقت روزبهان برآنست که زمانی که درختی در وادی ایمن «انی أناالله» می‌گوید، چرا بر عارف تمامی چون حلاج روانیست آن را بر زبان آورد؟ آن هنگام که منصور این اشارت را بر زبان جاری کرد، تعین از وجود او مرتفع شده بود و به جز حق چیزی برایش باقی نماند. پس به جز حق چه کسی می‌تواند «انی أناالله» بگوید. مولانا در فیه‌مافیه می‌گوید: «انالالحق؛ یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم» (مولوی، ۱۳۷۲: ۴۳) استفاده از انالالحق به عنوان بخشی از آیه ۳۰



سوره قصص بینامتنیت از نوع نفی کلی یا حوار است؛ یعنی متن پنهان در متن حاضر بازآفرینی می‌شود ولی باتوجه به هدف و موقعیت گوینده آن برای بیان مقصود خاصی به کار می‌رود و در کلام حلاج برای تبیین اتحاد عاشق و معشوق است.

همچنین در باب اتحاد عاشق با معشوق، شطح دیگری از قول منصور حلاج نقل شده است. آن کسی که قتل حسین منصور حلاج را دید از قول او روایت میکند: در محضر سلطان نامه‌ای بر وی عرضه کردند که به دوستی چنین نوشته بود: من الرحمن الرحیم الی فلان بن فلان. گفتند این خط تو نیست؟ گفت خط من است. گفتند بدین سخن دعوی ربوبیت می‌کنی؟ گفت نه این عین جمع است. شناسند الا صوفیان. گفتند زندیقی» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۴۳۰) «الرحمن الرحیم» بخشی از آیه «بسم الله الرحمن الرحیم» است، از صفات خداوند است و نشان‌گر رحمت بی‌پایان اوست. در شطح مذکور، حلاج آن دوصفت را برای خود آورده است و همین امر سبب شد که فقهای عصر، فتوا به زندیق بودن او بدهند. من الرحمن الرحیم بینامتنیت از نوع نفی جزئی یا اجترار است. حلاج دو صفت مختص خداوند را بدون هیچ تغییر و دگرگونی برای خود ذکر می‌کند. روزبهان تأویل چنین کلامی را از زبان حلاج نشان‌گر امتلاء جان او از سکرات توحید و از تأثیر مباشرت نور قدیم می‌داند و می‌گوید؛ چون حلاج دویی و اثینیت در میان بدید، چنین اشارتی کرد تا با حق جمع شود؛ چراکه در اتحاد دویی نیست. انانیت حق بدو مشتبه شد و از سر اتحاد پنداشت که او، اوست. روزبهان می‌گوید؛ حقیقت آن است که حلاج یقین دارد که کون و حرکات وجود با جمله خلق، همه فعل حق‌اند. ولی جان مقدس او در عین جمع از حلاوت مباشرت صمدیت قدم لبریز شد. از حق در حق به رؤیت حق در نفس پنهان شد. و در رؤیت جلال قدیم فانی شد. سر قدرت و اثر مشیت بر او در نور ازلی مستولی شد و حیات ابدی و جلال سرمدی و اشراق صبح صفتی به ربوبیت متصف شد. چون اتصاف بیافت منطوقش نطق حق شد. حد و ثیت او در بحر قدم غرق شد (۴۳۰-۴۳۷). این همان حقیقت اتحاد است. آنگاه که خداوند در دل عاشقان خود تجلی می‌کند، روح آنها را با جمال خود می‌رباید و سر قدرت و اثر مشیت حق بر ایشان چیره می‌شود و حق از ایشان به خلق تجلی می‌کند. عاشقان از خود و رسوم خود فنا می‌شوند و به بقای حق تعالی بقا می‌یابند. در چنین احوالی است که محبان و عاشقان، از غلبه سلطنت، هیبت و قدرت کبریایی حق، او را فراموش می‌کنند و جملاتی همانند «من الرحمن الرحیم الی فلان بن فلان» یا «أنا الحق بر زبان می‌آورند»

### \*فنای خلق در حق

روزبهان در شرح شطحیات خود، برای تبیین «حقیقت توحید» به آیه «کل شیء هالک الا وجه الله» استناد کرد (همان: ۱۲۰ و ۵۲۷) و در عرایس البیان آن را فناى مخلوق در حقیقت دانست. «حقیقت توحید آن است که اشارت، عبارت و کیفیت اثینیت برخیزد و دویی باز نبیند حقیقت کل شیء هالک الا وجه الله پدید آید» (روزبهان، ۱۳۹۹: ج ۱/۱۲۰). حلاج در یکی از شطحیات خود، صفت خود را در قیاس با صفت خداوند قرار داده است: «اول تصوف صفت من است و آخر تصوف صفت حق، و او از ادراک منزه است؛ یعنی که اولش فناست، مراست و آخرش بقاست، حق راست. قال الله تعالی کل شیء هالک الا وجه الله (قصص/۸۸) (روزبهان، ۱۳۷۴: ۳۹۰) و در عرایس البیان می‌گوید: «لا اله الا هو» نفی انانیت هر عارفی از ساحت کبریایی اوست و در تأویل «کل شیء هالک الا وجه الله» می‌گوید در زمانی که حقیقت برای خلق آشکار شود، خلق در حق فنا می‌شود؛ یعنی در واقع حق تعالی، بنده را از برای

قیام حق به او از بنده می‌ستاند و آنانیت عارف در الوهیت معروف باقی نمی‌ماند و خداوند پاک و منزّه از اضداد و برابر است: «از ساحت کبریای اش آنانیت هر عارف سکریافته‌ای را نفی نمود و مدارج توحید و معارف را در سبحات ذاتش فانی ساخت با این بیان که فرماید: کل شیء هالک الا وجه الله. آنگاه که حقیقت بر خلیقت روشن گشت، خلیقت در حقیقت فانی گردد و آنانیت عارف در الوهیت معروف باقی نمی‌ماند» (روزبهان، ۱۳۹۹: ج ۵/ ۹۸).

### \* وحدت و اتحاد با ذات الهی

روزبهان در کتاب شرح شطحیات از قول بایزید بسطامی می‌گوید: «مثل من در آسمان و زمین نبینی» (همان: ۱۳۲). این شطح به مفهوم آیات «لیس کمثله شیء» (شوری/ ۱۱)، «و له المثل الا علی» (روم/ ۲۷) و «هو الله الذی لا اله الا هو» (حشر/ ۲۲) بسیار نزدیک است. چنین کاربردی از مفهوم آیه به این مناسبت که در جوهر و مفهوم آیه تغییری ایجاد نشده است، بینامتنیت از نوع نص متوازی است. ولی قدر مسلم این ویژگی خاص خداوند است. در تأویل چنین انتسابی باید گفت؛ این سخن با یزید که بر صفت بی‌هماندی او با سایر موجودات دلالت دارد، در حقیقت از صفات سلبیه خداوند است و «لام در لیس کمثله شیء نفی کیفیت و مکان داشتن و جهت داشتن در اول ابراز نور قدس اش است» (روزبهان، ۱۳۹۶: ج ۵/ ۳۳۹). و منظور بایزید از این سخن در حقیقت وحدت و اتحاد با ذات الهی است. قطره‌ای که به دریا پیوندد در حقیقت دیگر قطره نیست، دریاست. عین القضاة همدانی می‌گوید: پس چون شیفته‌ای گوید که قطره‌ای در دریا خود را دریا خواند چنان است که آن جوانمرد گفت: انا الحق او را نیز معذور باید داشت (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳: ۳۴). توضیح آنکه تجلی ذات حق در وجود عارف، سبب فنانی عارف شده و عارف در حقیقت چیزی نیست و هر آنچه در اوست خداوند است و این یعنی همان مقام «وحدت»، همانند انا الحق گفتن منصور حلاج. انا الحق گفتن حلاج «اول اشارت با آنانیت حق کند بعد از فنانی خویش چون حق او را شد، گفت: همه منم سخن از عین جمع گفت. اول فنا بود و آخر بقا. چون به بقا ملتبس شد، حق را درو غریب آمد. آنانیت خود باز نیافت، چون نیک بدید او نبود همه حق بود (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۳۶). چنین سخنانی را عارفانی چون بایزید و منصور حلاج در زمان مستی و بیخودی بر زبان آورده‌اند، در غیر این صورت بنده را آن نرسد که به مانند خداوند ادعای بی‌هماندی و خدایی کند. در حقیقت این کلام از آن خداوند است که از زبان عارفان خود، خود را وصف می‌کند. مستان عشقی همانند حلاج و بایزید در حالت مستی، کسی جز خود را نمی‌بینند و روزبهان عارفان حقیقی را چون مرغ سلیمان می‌پندارد که در حال مستی به سلیمان گفته بود: «سر در آور و الا ملک سلیمان به منقار بگیرم و در بحر قلزم اندازم» (همان: ۱۳۴). روزبهان از قول بایزید شطح دیگری را نیز مطرح می‌کند که متضمن معانی ذکر شده است: «بایزید گوید که مثل من نبینند. مثل من بحر بی کرانه است که اول و آخر ندارد (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۴۲). در توضیح این شطح گفته شد؛ بایزید در ملک معرفت از روی غیرت، خود را بی مثل یافت و چون غرق مشاهده جمال ازل بود در مقام وحدت، کثرت ندید.

### \* دل عارف به مثابه لوح محفوظ

طبق آیات و روایات، تمام پدیده‌های هستی با قلم تقدیر در کتاب یا لوحی نوشته می‌شود و از هرگونه تغییری محفوظ است و به نام «لوح محفوظ» (بروج/ ۲۲) «کتاب مسطور» (اسراء/ ۵۸)، «کتاب مکنون» (واقعه/ ۷۷-۷۸) و «رَقِّ

منشور» و (طور / ۳۱) از آن یاد شده است. روزبهان در این باب شطحی از بایزید را ذکر می‌کند: «بایزید را گفتند که حق را لوح محفوظیست و علم همه چیزی دروست. گفت من جمله لوح محفوظم» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۴۰). و اذعان می‌دارد دل عارف لوح محفوظ معرفت است. جان عارف لوح و «عنده ام‌الکتاب» است و خداوند بر لوح دل این عارف علم قضا و قدر و فعل و صفات را می‌نویسد. در سوره طور نیز مراد از «کتاب مسطور» و «رَق منشور» به ترتیب صفات قدیم حق تعالی و افعال لطیف او هستند (روزبهان، ۱۳۹۶: ج ۶/۷۶). در این شطح از زبان بایزید، او دل خود را به لوح محفوظ تشبیه کرده است. چنین ادعایی که عیناً آیه‌ای از قرآن بدون کم و کاست در متن حاضر ذکر شده است، بینامتنیت از نوع نفی جزئی یا اجترار است. ظرافت چنین بیانی آن است که لوحی که تمام اتفاقات عالم در آن ثبت می‌شود به تعبیر بایزید در حقیقت دل او یا دل هر عارف دیگری است که علم قضا و قدر، فعل و صفات در آن نگاشته می‌شود.

#### ۴. نتیجه

در منظومه فکری روزبهان، شطح مبتنی بر قوانین تأویل است. او با اندیشه نبوغ آسای خود شطح را به عنوان مضمونی واحد با سه جلوه مختلف عرضه کرده است: شطح خداوندی در قرآن، شطح نبوی در حدیث و شطح عاشقانه در عرفان؛ بر همین اساس باید گفت نوع مواجهه روزبهان با مقوله شطح، التباس، تشابه و چندپهلویی است. روزبهان با وارد کردن شطح به عرصه قرآن کریم، کلام حضرت رسول و حضرت علی (ع) توانست در واژه شطح تحولاتی را ایجاد کند که قبل از او عارفان دیگر به آن توجه نداشتند. از نظر او زبان آیات قرآن در مورد صفات الهی و حروف مقطعه مبتنی بر شطح است و فقط راسخان در علم و اهل سرّ و معرفت قادرند آن را درک کنند. شطحی بودن آیات الهیاتی به معنای رمزآمیز بودن آنهاست. روزبهان در تأویل حروف مقطعه، آیات متشابه مربوط به صفات خبری خداوند و آیاتی که به وسیله عارفان در بافت‌هایی شطحی قرار گرفته‌اند، اندیشه‌ها و مفاهیم عرفانی بلندی را مطرح کرده است؛ در تأویل حروف مقطعه، افزون بر آنکه آنها را ناظر به ذات، اسماء و صفات حق تعالی می‌داند، برآنست که این حروف به مراتب انبیای الهی، مراتب تجلی و جمع میان بنده و معشوق اشاره دارند. در برخی سوره‌ها نیز این حروف، خطاب خاص و رمزگونه خداوند به حضرت رسول (ص) است. در تأویل آیاتی که بعضاً برخی عارفان در ضمن شطحیات خود به کار برده‌اند نیز القای مفاهیمی نظیر عین اتحاد، وحدت با ذات، فناى عاشق در معشوق مطرح نظر بوده است.

در نهایت درباره بحث آیات متشابه قرآن و همچنین آیاتی که در بافت شطح‌آمیز قرار گرفته‌اند باید گفت؛ روزبهان با علم به اینکه عارفان در مظان اتهام‌اند و از بسیاری از شطحیات آنها بوی کفر به مشام می‌رسد، قلمرو و ساحت شطح را به حوزه قرآن و احادیث بسط داده است تا با ارائه پایگاهی دینی و مستند به قرآن مجید و کلام پیامبر (ص)، علی (ع) و همچنین شطحیاتی از خلفا و صحابه، اذهان مخاطبان را برای پذیرفتن شطح عرفا آماده سازد. درحقیقت هدف روزبهان از مطرح کردن آیات متشابه قرآن، مهر تأیید زدن بر شطحیات عارفان است؛ به بیانی دیگر زبانی که عارف برای وجد و دریافت خود که در اثر شهود و آگاهی نصیب قلب او شده به کار می‌گیرد، همانند برخی آیات قرآن، متشابه، چندپهلوی و شطح‌آمیز است. در مبحث مربوط به آیاتی که در یک بافت شطح‌آمیز قرار گرفته‌اند، بینامتنیت اغلب از دو نوع نفی جزئی یا اجترار و از نوع نص متوازی است. چنین تأثیری از آنجا که ملهم از کلام وحی و مختص باری تعالی است، در دیدگاه و برداشتی سطحی منجر به ایجاد شک و تردید نسبت به اعتقاد گوینده آن در اذهان مخاطبان

شده و همین تشکیک مسبب تأمل و تعمق بر روی چنین سخنانی و روان شدن سیل تأویلات برای توجیه این شطحیات می‌شود و در دیدگاهی عمیق و عارفانه این روند خود سبب ماندگاری و تثبیت چنین گفتمان‌هایی در اذهان می‌شود. درخاتمه پیشنهاد می‌شود تأویلات عرفانی روزبهان بقلی از کلام متشابه و شطح‌آمیز حضرت رسول (ص)، علی (ع) و صحابه توسط علاقمندان بررسی شود.

### \* پی‌نوشت

(۱) «التباس» یکی از مفاهیم کلیدی طریقت روزبهان است و از آن برای بیان مکاشفات عرفانی خود بهره می‌گیرد. منظور از آن چگونگی ارتباط باطن و ظاهر هستی، یا به تعبیری دیگر قدیم و حارث است (فاموری، ۱۳۸۰: ۱۶۳). التباس نزد روزبهان هم مرتبه عالم خیال برای ابن عربی است.

### ۵. منابع

#### - قرآن کریم

۱. احمدی، بابک، (۱۳۸۹) حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر، تهران: مرکز.
۲. اسدپور، رضا، (۱۳۸۷)، «خطبه‌البیان و شطحیات عارفان»، پژوهشنامه ادیان، دوره ۲، شماره ۳، صص ۱-۴۰.
۳. اسودی، علی، (۱۳۹۶)، «بینامتنیت قرآن در شعر شاعر مقاومت محمد قیسی»، مطالعات متون اسلامی، سال ۲، شماره ۲، پیاپی ۶، صص ۱۶۳-۱۷۶.
۴. بنیس، محمد، (۱۹۷۹)، ظاهر شعر عربی معاصر در مغرب، بیروت: دارالعودة.
۵. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۸)، شطحیات الصوفیه، چاپ سوم، کویت: انشارات الوکاله المطبوعات.
۶. حاجی ربیع، مسعود و محمد حسین زاده، (۱۳۸۸)، «زبان آیات الهیاتی قرآن از منظر روزبهان بقلی و ابن عربی»، قبسات، شماره ۵۴، سال ۱۴، صص ۷۱-۹۲.
۷. حجتی، محمدباقر و حمیدرضا مناقبی، (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره صفات خبری، سال ۲، شماره ۲، اندیشه علامه طباطبایی صص ۷-۳۰».
۸. خدادادی، محمد، (۱۳۹۴)، «تأویلات عرفانی در آثار جامی براساس نظریه تجلی در عرفان نظری»، دو فصلنامه پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۶، صص ۲۷-۵۳.
۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۵)، تأویل: مندرج در دایره المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر، حاج سیدجوادی و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. دارالشکوه محمد، (۱۳۵۲)، حسنات العارفین به کوشش سید مخدوم رهین، تهران: ویسمن
۱۱. رکنی یزدی، محمد مهدی، (۱۳۹۲)، برگزیده کشف الاسرار و غده الابرار، چاپ یازدهم، تهران: سمت.
۱۲. روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد، (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: زبان و فرهنگ ایران.
۱۳. روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد، (۱۳۹۹)، عرایس البیان فی الحقایق القرآن، ترجمه علی بابایی، جلد اول، سوم، پنجم و ششم، چاپ چهارم، تهران: مولی.

۱۴. روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد، (۲۰۰۸)، عرایس البیان فی الحقایق القرآن، احمدفرید المزیدی، سه جلد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. روزبهان بقلی. شیرازی، ابومحمد، (۱۳۹۳)، منطق الاسرار ببيان الأنوار، تصحیح علی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.
۱۶. روستایی‌راد، الهام و مریم حسینی، (۱۳۹۷)، «سیر تحول شطح از کتاب النور بایزید بسطامی تا حسنات العارفین دارالشکوه»، فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال ۱۲، شماره ۳، شماره پیاپی ۴۵ صص ۸۹-۱۱۰.
۱۷. سالم، سعدالله محمد، (۲۰۰۷)، مملکت نص، بیروت: دارالکتب العالمی.
۱۸. سراج، ابی نصر، (بی تا)، اللمع فی التصوف، تصحیح رنولد. ال. نیکسون، تهران: جهان.
۱۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ چهارم، تهران: سخن.
۲۰. سلمی، ابی عبدالرحمن، (۲۰۰۱)، تفسیر السلمی و هو حقایق التفسیر، تحقیق سیدعمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. شیخ، محمود و مرتضی زارع دار، (۱۳۹۵)، گونه‌های تفاسیر عرفانی حروف مقطعه قرآن، ادیان و عرفان، دوره ۴۹، شماره ۱، صص ۸۹-۱۰۶.
۲۲. علامه طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۹)، تفسیر المیزان، جلد هجدهم، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. علامه مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۴۰)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۲۴. علم الهدی علی بن حسین، (۱۹۹۸)، أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد) محقق و مصحح ابراهیم، محمد ابوالفضل ج اول، قاهره: دارالفکر العربی، قاهره.
۲۵. عین القضاة همدانی، (۱۳۹۳)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: زوار.
۲۶. فاموری، مهدی، (۱۳۸۰)، «نگاهی به مفهوم التباس نزد شیخ روزبهان»، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۱۲، صص ۱۸۲-۱۶۳.
۲۷. فلاح‌پور، مجید، (۱۳۸۲)، «تشابهات قرآن از دیدگاه ملا صدرا»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دوره ۳۶، شماره ۲ دفتر (۲) ۷۴-۸۸.
۲۸. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۹) بیولوژی نص: نشانه شناسی و تفسیر قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. کرین، هانری، (۱۳۶۰)، مقدمه بر شرح شطحیات، ترجمه محمدا میر معزی، تهران: طهوری.
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن کریم، جلد اول و دوازدهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، جلد اول، هجدهم و بیست و دوم، تهران: دارالکتب اسلامی.

۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی به کوشش سید جلال‌الدین آشنایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. بی‌لو علیرضا و ایلقار محمدی ینگجه، (۱۳۹۹)، «بافت و زمینه کاربرد آیات قرآن در دو اثر روزبهان بقلی»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی دانشگاه اراک، سال هشتم، شماره اول.
۳۴. -نقطوی، میر سیدشریف، (۹۱۳ ق)، شرح خطبه‌البیان، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نسخه خطی شماره ۱۰۱۵. برگ ۲.
۳۵. مسبوق، سیدمهدی، (۱۳۹۲)، «روابط بینابینی قرآن با نهج البلاغه»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۱۰، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۰، صص ۲۰۵-۲۲۴.
۳۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۹)، مثنوی، مقدمه، تحلیل، تصحیح و توضیح محمداستعلامی، چاپ ششم، تهران: سخن.
۳۷. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، فیه ما فیه، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز.

