

مهمترین ویژگیهای مشرب عرفانی روزبهان (با تکیه بر عبهرالعاشقین)

سمیرا بختیاری نسب^۱، خیرالله محمودی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۲/۱۱)

چکیده

روزبهان بقلی عارفی جمال پرست است. موضوع اصلی این پژوهش بررسی و تحلیل مهمترین ویژگیهای مشرب عرفانی او است و به طور دقیق بر یافتن پاسخ این پرسش متمرکز است که: روزبهان درباره‌ی رابطه‌ی انسان با خداوند و هستی چگونه می‌اندیشد که منجر به تمرکز مشرب عرفانی اش بر «کشف و شهود»، «عشق» و «رجا» می‌شود؟ برای رسیدن به پاسخ با رویکردی محتو محور و با تمرکز بر مفاهیم بنیادین «خدا»، «انسان» و «هستی» به تحلیل عبهرالعاشقین پرداخته‌ایم. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که مشرب عرفانی او بر محور «ازلیت» شکل گرفته است. او به دو نوع تجلی ذاتی و فعلی معتقد است که اولی منجر به پدید آمدن مفاهیم قدیم و دیگری منجر به پدید آمدن حادث می‌شود. ازلیت در نگاه روزبهان با زیبایی و نور درک می‌شود و زیبایی حادث و قدیم رابطه‌ای استعاره‌ای دارند. تمام وجوه این رابطه در اصطلاح «التباس» گرد آمده است. اما همین مفهوم نیز مبتنی بر ساحت «خیال» انسان است که در نهایت مشرب عرفانی کشف‌گونه روزبهان را پدید می‌آورد که با دو مفهوم اساسی «عشق» و «رجا» شناخته می‌شود. زبان پر استعاره او نیز متأثر از همین رابطه‌ی استعاره‌ای ازل و حادث است و شاهدهی بر تأثیر عمیق زبان عارف از مبانی معرفت شناختی اوست.

واژگان کلیدی: التباس، عشق، خیال، زیبایی، نور، مشرب عرفانی، عبهرالعاشقین.

۱. مدرس حافظ پژوهی شیراز؛
Email: bakhtiari.sma@gmail.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)؛

Email: khairolah@shirzu.ac.ir

۱- مقدمه

شیخ ابومحمد روزبهان ابی نصر البقلی فسوی شیرازی، متولد فسا و از دیالمه، معروف به شیخ شطاح و شیخ کبیر (۶۰۶-۵۲۲) در فقه پیرو شافعی و در کلام، قائل به اختیار ازلی و پیرو آرای اشعری و عقایدش در باب «ولایت» به عقاید شیعه نزدیک است (روزبهان: ۱۶۷).

روزبهان عارفی جمال پرست است و *عبرالعاشقین* را به دنبال واقعه‌ای روحانی نگاشته است. در این واقعه، معشوقی که خود، او را «جنی لعبت» می خواند، درباره‌ی جواز عشق انسانی می پرسد و روزبهان در پاسخ به این پرسش، درباره‌ی عشق انسانی و نسبت آن با عشق الهی و نقشی که در تعالی انسان دارد، *عبرالعاشقین* را در سی و دو فصل می نگارد. در واقع روزبهان در این کتاب از استناد به آیه و حدیث و استدلال عقلی در زبانی کشف گونه و مبتنی بر مفاهیم عرفانی، برای تبیین نقش عشق در سلوک انسان بهره می جوید. کلام او در دایره‌ی اندیشه اسلامی است، اما در باب ورود مفهوم عشق به عرفانی اسلامی، آرای متفاوتی وجود دارد.

هانری کرین و جلال ستاری مفهوم عشق در ادبیات عرفانی اسلامی را مفهومی ایرانی می دانند (بقلی: ۵؛ ستاری: ۱۸۷) و زرین کوب و نفیسی نیز به طور کل، ریشه‌های غیر ایرانی اندیشه‌ی عرفانی را نفی می کند (زرین کوب: ۱۵۵-۱۵۶؛ نفیسی: ۴۷). در مقابل از دید نصرالله پورجوادی مفهوم عشق در ادبیات عرفانی اسلامی متأثر از آرای نوافلاطونیان است (پورجوادی: ۶۵-۸۰) و غنی بر آن است که با بسته شدن مدارس فلسفی و ثنی و متفرق شدن معلمان آن، آرا و عقاید آنان با واسطه‌ی صومعه‌های مسیحیان و مدرسه‌ی جندی شاپور به عارفان مسلمان رسید (غنی: ۱۰۰). از طرفی دیگر نمی توان تأثیر حکمای یونانی از اندیشه شرقی را نادیده گرفت. ایشان این اندیشه را در زبانی ریختند که برای یونانیان فهم پذیر باشد (یاسپرس: ۱۴۲)؛ بنابراین اگر تأثیر فلسفه‌ی یونان را بر سرچشمه‌های عرفان اسلامی نپذیریم، نمی توانیم منکر تعامل عرفان اسلامی با آرای فلسفی بشویم. همچنین با توجه به استعاره‌ی بودن مفهوم عشق در رابطه‌ی انسان و خداوند، نقش اشعار عاشقانه‌ای که عرفا در مقام تمثیل در خطابه‌های خود از آنها بهره می بردند، نیز نباید از نظر دور داشت.

افزون بر چگونگی ورود مفهوم عشق به اندیشه‌ی عرفانی، تجربه‌ی عرفانی منحصر به فرد هر عارف را که منجر به شکل گیری منظومه‌ی فکری اش می شود، نباید از نظر دور داشت؛ به خصوص وقتی از روزبهان با مشرب عرفانی کشف گونه و زبان پرستاره‌اش سخن می گوئیم.

مشرب عرفانی برخاسته از سنت عرفانی است و سنت عرفانی «مجموعه شاخص‌ها و معیارهایی است که ویژگی‌ها و زوایای دیدگاه عارفان را براساس مولفه‌های غایت و هدف، روش دستیابی به هدف، موضوعات و مفاهیم، زبان عرفانی و نظام آموزشی و تربیتی تبیین می‌کند» (میرباقری فرد: ۷۴). «غایت و هدف» برای هرعارفی دست‌یابی به معرفت است که در سنت اول عرفانی بر مبنای دو مفهوم «خدا» و «انسان» تشکیل شده و در سنت دوم^۱ «هستی» نیز به آن افزوده شده است (همان)؛ بنابراین تصویر و تصور هرعارفی از سه مفهوم «خدا»، «انسان» و «هستی» دیگر اجزای سنت و مشرب عرفانی او را شکل می‌دهد.

در پژوهش حاضر به بررسی و تبیین مفهوم «خدا»، «انسان» و «هستی» در نگاه روزبهان می‌پردازیم. سامان دهی داده‌ها و تحلیل‌ها براساس روش تبیین سنت و مشرب عرفانی است که میرباقری فرد و رئیسی (۱۳۹۶) از سنت و مشرب عرفانی ارائه کرده‌اند. اما به دلیل تمرکز این پژوهش بر تبیین رابطه‌ی «هدف و غایت» با «روش» و «موضوعات و مفاهیم» (خدا، انسان و هستی)، «نظام تربیتی» از دایره‌ی بررسی این مقاله خارج خواهد شد.

مقصد نهایی در پژوهش حاضر بررسی و تحلیل مهم‌ترین بن‌مایه‌های مشرب عرفانی روزبهان است. همچنین با توجه به زبان استعاره محور روزبهان، از استعاره‌های به کاررفته در تبیین این مفاهیم استفاده خواهیم کرد؛ زیرا در هر حال این استعاره‌ها، محمل معنا هستند و با نادیده گرفتن آن‌ها بخشی از مفهوم را از دست خواهیم داد.

۲- پیشینه و پرسش پژوهش

پژوهش‌هایی که درباره‌ی روزبهان و عبهرالعاشقین انجام شده‌است، بیشتر بر زیبایی‌شناسی و رویکرهای نقد و نظریه‌ی ادبی متمرکز بوده‌اند؛ از جمله، می‌توان به بیگدلی و همکاران (۱۳۸۵) که به سبک شاعرانه‌ی عبهرالعاشقین پرداخته‌اند اشاره کرد. براساس پژوهش ایشان، تجلی جمالی خداوند بیش از تجلی جلالی در این متن نمود دارد و توجه روزبهان به زیبایی‌های بصری بیش از انواع دیگر زیبایی است. از پژوهش‌هایی که در چارچوب نظری به عبهرالعاشقین پرداخته‌اند می‌توان به پژوهش آقاحسینی و همکاران (۱۳۹۵)، هاشمی (۱۳۹۴)، فتوحی و رحمانی (۱۳۹۶) و بختیاری نسب و

۱. برای به دست آوردن توضیح بیشتر درباره دو سنت عرفانی نک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳.

محمودی (۱۴۰۱) اشاره کرد که همگی به استعاره‌های مفهومی در *عبرالعاشقین* پرداخته و کوشیده اند از رهگذر تحلیل استعاره‌ها به برخی مفاهیم بنیادین متن *عبرالعاشقین* دست بیابند. تمدن (۱۳۹۷) در رساله‌ی خود، با عنوان «بررسی و تحلیل مشرب عرفانی روزبهان»، پس از بررسی چند متن از روزبهان، مشرب عرفانی او را در قالب کلیدواژه‌های توحید و معرفت الهی، فنا و بقا و اتحاد و وحدت شهود تبیین می‌کند. همچنین بختیاری‌نسب (۱۳۹۹) به تحلیل رابطه‌ی زبان و جهان‌بینی با رویکرد استعاره‌ی مفهومی، در چهار متن منشور عرفانی از جمله *عبرالعاشقین* پرداخته‌است.

از میان پژوهش‌های گفته شده، رساله تمدن (۱۳۹۷) به پژوهش حاضر نزدیک تر، اما از دو جهت با پژوهش حاضر متفاوت است؛ ۱. روش پژوهش: تمدن در رساله‌ی خود براساس تعریف میرباقری فرد (۱۳۹۱) از مشرب عرفانی، به دقت تمام مفاهیم مربوط به مشرب عرفانی روزبهان را براساس چهار متن *عبرالعاشقین*، شرح شطحیات، منطق‌الاسرار و کشف‌الاسرار بررسی کرده است. او در شرح هر مفهوم عرفانی، ابتدا آن مفهوم را در اندیشه‌ی عرفای پیش از روزبهان، سپس در نگاه روزبهان بررسی کرده. نتیجه‌ی کار نیز تشریح کامل و روشمند مشرب عرفانی روزبهان است. اما پژوهش حاضر براساس دو پیش فرض با نگاهی تحلیلی به ارکان مشرب عرفانی روزبهان می‌پردازد: ۱. سه بخش عمده مشرب عرفانی (هدف و غایت، روش و ابزار، مفاهیم و موضوعات) با یکدیگر رابطه‌ی علی و معلولی دارند؛ براساس این، اولین سوال پژوهش شکل می‌گیرد: نگاه روزبهان به سه مفهوم خدا، انسان و هستی (هدف و غایت) چگونه دو بخش دیگر مشرب عرفانی او را شکل داده است؛ ۲. روزبهان عارفی جمال پرست است و زیبایی نقش اساسی در مشرب عرفانی او دارد؛ بر اساس این، دومین پرسش پژوهش شکل می‌گیرد: تعریف روزبهان از زیبایی چیست و زیبایی چه جایگاهی در مشرب عرفانی او دارد؟

۲. دستاوردها: تمدن روزبهان را متعلق به سنت اول عرفانی می‌داند که در آن مبنای معرفت براساس «خدا» و «انسان» شکل گرفته‌است (نک. تمدن: ۲۶۱) و تجلی مدنظر او را سه نوع تجلی ذاتی و صفاتی و فعلی می‌خواند. در پژوهش حاضر نشان خواهیم داد که هستی در نگاه روزبهان کارکرد معرفتی دارد و افزون بر سه نوع تجلی پیش گفته، «تجلی آثاری» نیز نقش بسیار مهمی در مشرب عرفانی او دارد.

۳- ارکان سنت عرفانی روزبهان

۳-۱. هدف و غایت

روزبهان فصل اول *عبرالعاشقین* را با روایت گذشتنش از عالم عبودیت و رسیدن به عالم ربوبیت و مشاهده جمال ازلی خداوند آغاز می‌کند: «... که چون بعد از سیر عبودیت به عالم ربوبیت رسیدم و جمال ملکوت به چشم ملکوتی بدیدم و حجب سواتر جبروت به مرکب عشق بپریدم و در منازل مکاشفات سیر کردم، و از خوان روحانیون مائده‌ی مقامات و کرامات بخوردم. با مرغان عرشی در هوای علیین بپریدم و صرف تجلی مشاهده حق - عز اسمه - به چشم یکتابین بنگریدم و [۲ ب] شراب محبت ذوالجلالی از قح جمال صرف به مذاق جانم رسید، حلاوت عشق قدم، دلم را کسوت معارف و کواشف اصلی در پوشید» (روزبهان: ۵). پس از این تجربه‌ی عرفانی، او خواهان بازیافتن آن جمال در این دنیا است. چیزی که خود، به پیداشدن در عشق از آن یاد می‌کند: «چون دور ملکوت و روز جبروت جانم را حاصل آمد، در من درد عشق پیدا شد و خود را در امتحان عشق دیدم متواری، و چون از آن عالم باز آمدم، در این شرایط امتحان از یافت و نیافت رنجور شدم. پس در جهان جمال بنشستم، روح از سهام عشق در سرای امتحان می‌جست، نفس حلاوت آن جمال می‌جست. عقل در حسن، صنایع صانع قدیم را طلب می‌کرد، تا ناگاه از سوز آن سودای عشق جمال حق در عالم حدثان سیر می‌کردم، از قضا به سوی بازار نیکوان برآمدم [۳ ب] و در هر صدفی در لطیفی می‌جستم، تا ناگاه بر سر چار سوی مکرّمات در مرآت آیات جمال آن صفات دیدم» (همان: ۶). بدین ترتیب بازیافتن آن جمال ازلی هدف اوست که در نهایت منجر به تالیف *عبرالعاشقین* نیز می‌شود.

۳-۲. روش

چنانکه گفته شد غایت روزبهان، دریافتن آن جمال ازلی است. او با تفسیر و تاویل آیه‌های ۴ سوره‌ی تین، ۶۶ سوره‌ی مومنون و ۳ سوره‌ی تغابن نسبتی میان آن زیبایی ازلی و زیبایی دنیا برقرار می‌کند: «مرغ باغ ازل در آشیان افعال به پرده‌ی صنع در پنهان شده بود، لباس «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (تین: ۴) پوشیده، در حسن «احسن صورکم» (المؤمن: ۶۶؛ تغابن: ۳) به جمال «خلق الله آدم علی صورته» مزین بود، صنع صانع در صنایع گم شده بود» (همان: ۶). پنهان شدن زیبایی ازلی در زیبایی مادی،

عشق را در جایگاه راه اصلی سلوک او قرار می‌دهد؛ اما کشف زیبایی ازلی در زیبایی حادث نیازمند چشم جان است: «بی‌اختیار چشم جانم در آن آینه بمانده بود و شور عشق بر من غالب شده بود، دیده‌ی جان در صانع بماند و چشم عقل از کافری در صناعت؛ به چشم جان جمال قدم دیدم و به چشم عقل صورت آدم» (همان: ۶).

۳-۲. موضوعات و مفاهیم

۳-۳-۱. خدانشناسی

همانطور که گفته شد، روزبهان مدام در تب و تاب بازگشتن به همان تجربه‌ی ازلی است. به بیان دیگر فهم خدا در دیدگاه او منوط به درک ازلیت است. «ازل» مترادف با «قدم» است. او در شرح شطحیات، ازل را معنی قدم می‌خواند (نک. روزبهان: ۶۱۸). اما ازل را تنها برای پروردگار به کار می‌برند، در حالی که قدیم به غیر پروردگار هم اطلاق می‌شود (نک. نوربخش: ۲۵۵). روزبهان در مشرب‌الارواح می‌گوید: «ازل مثل قدم است، اما برای هر کدام وصف خاصی است و هر یک از آن‌ها را ذوق و رسم، اسمی است اما نزدیک به همدیگر و ازلیت ظهور و جلال اولیت است برای ارواح که آن‌ها را لباس عزت پوشانید. عارف گفت: ازل وصف قدم است و نعت اولیت از رؤیت افراد واحد از اعداد صفات ناشی می‌شود» (همان: ۲۵۶). «ازلی» آن است که مسبوق به عدم نباشد. «ابد» نیز مفهومی است که همیشه در کنار ازل از آن یاد می‌شود. ابدی چیزی است که آخری ندارد. موجود از منظر وصف ازلی و ابدی به سه دسته تقسیم می‌شود: یا ازلی و ابدی است، این وصف خاص الله تعالی است؛ یا نه ازلی و نه ابدی است که عبارت است از دنیا؛ یا ابدی غیر ازلی است که عبارت است از آخرت. موجود ازلی غیر ابدی نیز وجود ندارد. روزبهان در شرح شطحیات ابد را اسم بقا می‌خواند (نک. روزبهان: ۶۱۸).

۳-۳-۱-۱. بازشناخت ازلیت در نگاه روزبهان

روزبهان ازلیت را به مثابه نور و زیبایی می‌داند. حسن «جمعیت کمالات را گویند در یک ذات و این جز حق تعالی را نباشد» (عراقی به نقل نوربخش، ج ۱: ۱۹۹). روزبهان بر آن است که پسند و خواستن حق، بر زیبایی تقدم دارد؛ یعنی خداوند نخست کسی را برمی‌گزیند، سپس به او زیبایی می‌دهد. در نتیجه از دید او، زیبایی لزوماً دلخواه حق است: «و معلوم باشد عاقلان حق را که حق - سبحانه و تعالی - نخست نیکوان را برگزید پیش از

نیکویی و آنکه نیکویی داد، قاعده‌ی محبت از حق خلعت حق آمد، اعنی الحسن. که حق خلعت خود را دوست می‌دارد» (همان: ۲۰). مفهوم «خلعت» نزدیکی زیبایی به حق و واسطه‌بودنش میان حق و مخلوقات را نشان می‌دهد. روزبهان در جایی دیگر با تأویل دو آیه، برای تبیین نظر خود به قرآن تمسک می‌جوید: «رایت وصل دوست در خد و خال آن مه‌روی است. گر ندانی در سطر صفت بنگر که چون فرمود: «و نحن اقرب الیه من حبل الوريد» (ق: ۱۵)؛ «و نحن اقرب الیه منکم ولكن لاتبصرون» (واقعه: ۸۵)» (روزبهان: ۴۱). مفهوم زیبایی با نور در *عبر‌العاشقین* گره خورده‌است. گویی این دو، دو روی یک سکه هستند. این دو مفهوم استعاری، گاه هم‌زمان برای یک مفهوم به کار می‌روند. برای مثال در ادراک استعاری «طاعت» در این جمله: «عموم اهل طبیعت، صورت ایشان به نور طاعت حق مزین است» (روزبهان: ۵۱).

با وجودی که خداوند منشاء نور و زیبایی دانسته شده‌است، در *عبر‌العاشقین* این دو مفهوم استعاری به مفاهیم متضاد اطلاق می‌شود. روزبهان مفهوم‌های «خداوند»، «ذات»، «قدم»، «ملکوت»، «لاهورت»، «روحانیات»، «معنی»، «جان»، «مشاهده»، «طاعت»، «فعل»، «حدث»، «ناسوت» و... را زیبا و نورانی می‌داند. بسیاری از این مفاهیم چون «قدم» و «ملکوت» و «ذات» به «ازلیت» اشاره دارند یا مانند «مشاهده» و «طاعت» به آن وابسته‌اند. اما مفاهیمی چون «ناسوت» در نقطه‌ی مقابل ازلیت قرار دارند. روزبهان تمام این مفاهیم را به مثابه‌ی زیبایی و نور درک می‌کند. چنانکه درباره‌ی دو عالم لاهوت و ناسوت می‌گوید: «سر لاهوت بی‌زحمت حلول در ناسوت و جمال ناسوت از عکس جمال لاهوت» (همان: ۸). در واقع این مفاهیم در دو دسته‌ی حادث و ازل جایی می‌گیرند. روزبهان درباره‌ی نسبت این دو نوع زیبایی می‌گوید: «...حسن قدم به حسن حدث ملتبس شد...» (همان: ۴۸).

۳-۳-۲. انسان

روزبهان انسان و هستی را نتیجه‌ی تجلی ازلیت می‌داند. او پیوسته از دو تجلی سخن می‌گوید: تجلی ذات و تجلی فعل. تجلی اول یا «تجلی ذات به تنهایی برای خود ذات است» (نوربخش: ۴۳). تجلی فعلی «آن است که حضرت حق به صفتی از صفات فعلی که صفات ربوبیت‌اند، متجلی شود» (لاهیجی، به نقل همان: ۴۴-۴۵).

روزبهان زیبایی انسان را نتیجه‌ی تجلی ذات می‌داند و دیگر زیبایی‌های خلقت را

نتیجه‌ی تجلی فعل: «فرق میان نیکویی آدمی و نیکویی غیر او از اکوان و اشیاء در این جهان آن است که حسن انسان خاصیت انوار تجلی ذاتی دارد و دگر چیزها حسن از طراوت فعل دارد» (همان: ۳۸-۳۹؛ همچنین نک. همان: ۲۱، ۳۷، ۹۳).

روح ناطقه در نتیجه‌ی تجلی ذاتی به وجود می‌آید. این بهره‌ی ازلی وجود انسان، هبوط می‌کند و به عالم طبیعت فرودمی‌آید. جنید با توجه به آیه‌ی «و یسألونک عن الروح قل الروح من أمر ربی» (اسرا: ۸۵)؛ روح را چیزی در علم خدا می‌داند که هیچ کس بر آن واقف نیست؛ به همین دلیل او عبارت‌کردن از روح را جایز نمی‌داند (نک. مستملی بخاری، ج ۲: ۱۵۷). روزبهان روح را قدیم می‌داند. او در شرح شطحیات می‌گوید: «به جمیع تجلی ذات و صفات پیش از کون، روح ناطقه را بیافرید، قباء نور قدم درپوشید» (روزبهان: ۳۰۴).

روزبهان در *عبر العاشقین* مدام به روح ناطقه اشاره می‌کند، یکی از این نمونه‌ها، حدیث جنود مجنده است: «چنان که فرمود- صلوات الله و سلامه علیه و علی آله و احبائه- الارواح جنود مجنده، فما تعارف [۱۸ الف] منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف. اختلاف بعضی از غیرت حق بر ایشان بود که اگر یکدیگر را باز دیدی، در عشق یکدیگر تا ابد باز ماندندی و به معدن اصلی که عشق قدم است، نرسیدندی. حق- تعالی- اسباب و دواعی آن عشق بر ایشان بیوشید تا یکدیگر را باز نشناختند، غیره و شفقه علیهم» (روزبهان: ۲۶).

مهم‌ترین مسئله درباره‌ی روح ناطقه نزول و عروج آن است. عین‌القضات درباره‌ی آن می‌گوید: «شدن و آمدن روح چون شدن و آمدن قالب نبود. شکل دیگر است تا به ملکوت نرسی و درهای آسمان بر تو گشاده نگردد، این شدن و آمدن را که حقیقت روح است، ندانی» (عین‌القضات، ج ۲: ۵۳۰). روزبهان هم بیش از هر چیز دیگر به همین کیفیت نزول و عروج روح ناطقه توجه می‌کند. او در فصل چهاردهم که به نزول عشق اختصاص دارد، می‌گوید: «أعلم یا حبیبی که چون طیر انس- که روح ناطقه است- در قفس دل به معاشرت عشق در کون صغری- که جسم آدم است- پرواز کند و سر حقیقتش به تقاضی عشق در بطنان غیب صورت به حرکت درآید تا دل عقل را به طلب جانان اعلام کند» (روزبهان: ۷۳).

فهم نزول و عروج روح ناطقه در گرو درک مفهوم «بهشت» است. روزبهان در درکی استعاری ازلیت را مکان‌مند تصور می‌کند و آن مکان را «بهشت» می‌نامد (نک. بختیاری

نسب، محمودی: ۱۰-۱۲). بهشت در *عبرالعاشقین* جایی است که روح ناطقه از آن نزول کرده: «از بهشت خلوت به خاکدان عشق آمده» (روزبهان: ۶۲) و در پی بازگشت به آنجاست: «این ره امتحان عشق عشاق ازل است تا بر این صراط چو موی که حلاوت عشق انسانی است، به بالای دوزخ طبیعت بگذرند، به بهشت مشاهده‌ی ازل نرسند» (همان: ۷۷). روزبهان بهشت و مفاهیم ازلی را به مثابه‌ی معدن می‌داند. در واقع درک ازلیت به مثابه‌ی بهشت به این معنا است که بهشت، نقطه‌ی شروع و به اصطلاح منبع و مصدر همه چیز است.

۲-۳-۳. هستی

زیبایی و نور قدم، نتیجه‌ی تجلی «ذات» است و زیبایی و نور حادث، نتیجه‌ی تجلی «فعل». هستی نیز حادث است و نتیجه‌ی تجلی فعل. نور حادث با فاصله‌گرفتن از منبع خود کم فروغ می‌شود. گویی مرحله به مرحله از شدت آن کاسته می‌شود. این همان چیزی است که روزبهان آن را به مثابه راهی با منزل‌های بشمار ادراک و توصیف می‌کند. منزل‌هایی که هر کدام به مثابه عالمی هستند و درعین حال هر عالم چون پرده‌ای در برابر عالم برتر خود قرار دارد و فاصله میان بهشت و طبیعت را در برمی‌گیرد تا در نهایت به دوزخ برسد.

هر چند دوزخ و طبیعت نقطه‌ی مقابل بهشت و ازلیت است، اما در تاریکی مطلق نیستند. روزبهان در توصیف دوزخ و طبیعت بر ناپاکی و زنگار آن نظر دارد: «جان بیننده به نور عقل از دخان طبیعت بخاری بیندازد» (روزبهان: ۲۷)؛ «چون آینه‌ی طبیعت از زنگار معصیت مصفا شد...» (همان: ۵۰)؛ زیرا همیشه نور ازلی هست تا عالم طبیعت را روشن کند: «شمع الهی در شهر صورت، ساکنان طبیعت را منور کرد» (همان: ۷۵)؛ «روح در ریاض در بر تخت مملکت عقل نشیند، در شهر خدای به سلطنت انبساط به اشکال طبیعت فرمان دهد. چون راق رجا از کأس وفا چشیدند، ماه جان از خسوف نقصان برون آید» (همان: ۱۱۱). روزبهان در وصف طبیعت تنها یکبار از تعبیر «ظلمت» استفاده می‌کند: «شمس صفت- که روح اول است- از کوهسار عقول ربانی در جهان روحانی سیر کند و ظلمت طبایع از طرق حقایق ببرد» (همان: ۸۸). درحقیقت در فاصله‌ی میان بهشت و دوزخ، حجاب‌هایی است که بر سر نور تجلی فعلی قرار می‌گیرد و از فروغ آن می‌کاهد.

روح ناطقه در هبوط خود از بهشت، از این عوالم و حجاب‌ها می‌گذرد و هر مرحله،

چون حجابی در برابر نورانیت آن است. به این ترتیب، گویی ازل در درون حادث قرار می‌گیرد. نور حادث در وجود همه‌ی مخلوقات (از جمله انسان) هست، اما نور ازل تنها به انسان تعلق دارد. کالبد آدم (ع) نیز نتیجه‌ی تجلی فعل است. اما تفاوت کالبد او و کالبد بنی‌آدم در این است که کالبد او پیش از هبوط شکل گرفته، در نتیجه، امور اضافی او را مکدر نکرده و از زیبایی او نکاسته‌است. روزبهان، کالبد آدم (ع) را نتیجه‌ی «فعل خاص» می‌خواند: «چون انوار جمال از عین‌الله به آئینه‌ی روی آدم داخل شد، جان آدم در آئینه‌ی آدم نگرد و صفات خاص در فعل خاص بیند. لاجرم سر استعداد یافته...» (همان: ۷۹).

سویه‌ی دیگر نور، زیبایی است. بنابراین هستی که نتیجه‌ی تجلی فعلی است، زیبا است. اما چنانکه نور با فاصله‌گرفتن از منبع کم‌فروغ‌تر می‌شود، از زیبایی نیز کاسته می‌شود. حجاب‌هایی که بر سر نور تجلی فعلی قرار می‌گیرند، در ارتباط با زیبایی، به امور اضافی تعبیر می‌شوند که از زیبایی تجلی فعلی می‌کاهند.

۳-۳-۴. رابطه خدا، انسان و هستی در نگاه روزبهان

خدا، انسان و هستی را در دو دسته کلی ازل و حادث می‌توان قرار داد. خدا ازلیت محض و هستی حادث محض است. انسان نیز از دو بعد ازلی (روح ناطقه) و حادث (کالبد) تشکیل شده است. انسان و هستی از تجلی ذات و فعل به وجود آمده‌اند. این دو تجلی در ازل رخ داده‌اند و آفرینش نتیجه‌ی همین دو است. اما در *عبره‌العاشقین* سخن از تجلی دیگری نیز هست. تجلی‌ای که هر لحظه اتفاق می‌افتد: تجلی‌ای این‌جهانی. ازلیت هبوط‌یافته (روح ناطقه) در وجود انسان هر لحظه در تجلی است. زیبایی ازل در نتیجه‌ی همین تجلی ادراک می‌شود و در واقع همین نوع تجلی است که حادث را متوجه‌ی ازل می‌کند و گام اول سلوک او می‌شود. این شق سوم تجلی، تجلی آثاری خوانده می‌شود.

۳-۳-۴-۱- تجلی آثاری

«تجلی آثاری آن است که به صورت جسمانیات که عالم شهادت است، از بسایط علوی و سفلی و مرکبات به هر صورت که باشد، حضرت حق را بیند و در حین رؤیت جزم داند که حضرت حق است و از جمیع تجلیات این تجلی آثاری، تجلیات صوری یعنی در

صورت انسان مشاهده نمودن اتم و اعلا است» (لاهیجی، به نقل نوربخش: ۴۴). روزبهان از تمام مصداق‌های تجلی، تنها دل‌سپرده‌ی تجلی در صورت انسان (تجلی آثاری) است؛ زیرا غیرانسان را نتیجه‌ی تجلی فعل می‌داند و انسان را نتیجه‌ی تجلی ذات. در نتیجه تنها درک تجلی در صورت انسان او را به ازلیت متصل می‌کند. به بیان دیگر، زیبایی در مشرب عرفانی روزبهان کارکردی معرفتی دارد و از او عارفی جمال‌پرست می‌سازد.

البته در مقابل روزبهان، کسانی هستند که میان زیبایی آدمیان و دیگر مخلوقات تفاوتی نمی‌گذارند و برآنند که اگر زیبایی ظهور حق است، مظهر آن تفاوتی نمی‌کند. روزبهان در پاسخ می‌گوید: «آیات در سطوات قدس ذات، فناست، عشق بر حسن در عین الله عین بقاست» (روزبهان: ۳۹). در واقع او به دو مقام مهم «فنا» و «بقا» اشاره می‌کند و راه عاشقان را راه بقا و راه دیگران را راه فنا می‌داند.

روزبهان گاهی برای تبیین تجلی آثاری مفهوم استعاری «عروس» را به کار می‌برد. در واقع عروس، مفهومی استعاری از روح ناطقه و ناظر بر زیبایی آن است. در جمله‌های بسیاری روزبهان صفت «قدم» را برای عروس به کار می‌برد، یا او را به «عین‌الله» و «ازلیت» نسبت می‌دهد: «چون مذهب در طریقت از عین‌الله عاشقان عروس وحدت را به شفقت الهی چنین صادر شد...» (همان: ۷۷؛ همچنین نک. همان: ۹، ۷۵، ۸۱). او در وصف این عروس و هبوط و عروجش می‌گوید: «بوالعجب همایی است که از آسمان بقا روی به جهان فنا دارد و از جهان فنا روی به عالم بقا دارد» (همان: ۶۳).

روزبهان، زیبایی نیکوان را نتیجه تجلی آثاری و درحقیقت، تجلی روح ناطقه بر چهره‌ی آنان می‌داند و ظهور هم‌زمان دو نور حادث و ازل در وجود انسان را به «نور علی نور» تعبیر می‌کند: «چون نور ذات به نور فعلی تجلی کرد، فرمود: «نور علی نور» (نور: ۳۵)؛ «روزبهان: ۴۹»؛ «چون آن عیار سر بازار غوغایان عشق به کوه تجلی برآمد و در دیده‌ی جان و صورت، آینه‌ی یضیء و لو لم تمسسه نارا داشت، نور کبریا از نور علی نور او را پیرایه داد» (همان: ۲۹).

روزبهان نسبت این دو نور را با مفهوم «عکس» نیز تبیین می‌کند: «دانم که عکس روح ناطقه است که بر چهره‌ی آن نگار است، جز سایه‌ی صفت نیست که السلطان ظل الله فی الارض» (همان: ۹۱). واژه‌ی «عکس» در این عبارت، ناظر بر استعاری بودن رابطه‌ی زیبایی ازلی و زیبایی حادث است. برخی عرفا «حسن» را به دو نوع مطلق و مقید تقسیم می‌کنند: «چون به اطلاق باشد، حسن ذاتی وجه حق را گویند و چون مقید

باشد، تناسب اعضاء و اجزاء را گویند» (عراقی به نقل نوریخس، ج ۱: ۱۹۹). حسن مطلق و مقید درحقیقت با یکدیگر رابطه‌ای استعاری دارند: «حسن هر ملیحی و ملیحه‌ای استعاره است از جمال مطلق و چون حسن، سایه‌ی جمال محبوب است، محبان آن را جمال می‌خوانند؛ زیرا که محبوب است ظاهر به مظهر و مستعیر باید که استعاره به معیر بسپارد»^۱ (شاه نعمت‌الله ولی، ج ۳: ۲۳۳)؛ بنابراین اگر بخواهیم تجلی آثاری را با محوریت زیبایی بازنگری کنیم، این نوع تجلی ناظر بر رابطه‌ی استعاری زیبایی حادث و ازل است. استعاری بودن این رابطه، نقطه اتکای توجّه روزبهان به زیبایی و پیدایش مشرب عرفانی اوست.

۳-۳-۴-۲. نسبت زیبایی ازلی و زیبایی حادث

رابطه‌ی استعاری زیبایی ازلی و حادث ویژگی‌هایی دارد که تبیین آن، جایگاه ویژه‌ی زیبایی در مشرب عرفانی روزبهان را بیشتر مشخص می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از: پوشانندگی، تصویرکردن، معرفت‌زایی.

۳-۳-۴-۳-۱. پوشانندگی

حادث تاب تجلی کامل و یک‌باره‌ی ازلیت را ندارد. به همین دلیل تنها بخشی از ازلیت و آن هم در پس پرده تجلی می‌کند: «او همه جمال است، اگر بنماید. لیکن چون از جمال تجلی عظمت کند، نه عشق باشد و نه عاشق، زیرا که محل فنا عشق است» (همان: ۱۴۰-۱۴۱). درواقع زیبایی حادث، زیبایی قدم را می‌پوشاند: «نور کبریا در آن وسیله که گفتم، خود را در نیران طبیعت زد. حسن قدم به حسن حدث [۳۳ ب] ملتبس شد، علم صورت از پرتو آن منور شد» (همان: ۴۸)؛ به همین دلیل روزبهان گاهی زیبایی و التباس را یکی می‌داند: «با حرقتی عظیم و خلقی کریم خود را به زیور طاعت ملتبس کند» (همان: ۱۰۰).

۳-۳-۴-۳-۲. تصویرکردن

زیبایی حادث، تصویر زیبایی ازلی است؛ یعنی ازل در آینه‌ی حادث نمایان است. روزبهان درباره‌ی دو زیبایی صفت و فعل (ازل و حادث) می‌گوید: «صفای صفات در

۱. این دو نوع زیبایی، همان است که در نگاه روزبهان زیبایی حادث و زیبایی ازلی خوانده می‌شود.

آیینی فعل بر وی تافت» (همان: ۹۷). یا: جمال ناسوت را عکس جمال لاهوت می‌داند (همان: ۸). همین نسبت باعث می‌شود از یکی به دیگری بتوان راه برد: «از دریچه‌ی فعل خاص و قدرت خاص با مشاطگان صفت، [۶۸ ب] پرده از روی مشاهده‌ی شاهد قدم برداشتند» (همان: ۹۵). در واقع زیبایی مفاهیم حادث، نشانی از زیبایی ازلی هستند. روزبهان در پایان بیشتر فصل‌های *عبرالعاشقین* که از معشوق خود، یا با معشوق خود سخن می‌گوید به همین مطلب اشاره می‌کند (برای مثال نک. همان: ۴۰).

۳-۳-۴-۲-۳. معرفت‌زایی

این زیبایی هبوط‌یافته چون یادآور عالم ازلی است، می‌تواند بیننده را به عالم ازلی رهنمون باشد: «جان معشوق بدین صفات از حق ممتن شد، زیرا که شمس جلال از کوهسار ازل به روی خویش برمی‌آید. اگر دیده‌وری بنگر که به روی آن لعبت چینی چون برمی‌آید. در آیینی لطافت جوهر صورتش نگه کن تا نور کوكب جانش در بشره‌ی صفات به جهان خلقش چون منشرق می‌شود و در دفتر حروف افعالی در ورق حسن و جمالش نقش صفاتی چون مرقوم می‌گردد» (همان: ۲۸). به دلیل همین ویژگی‌ها است که روزبهان عشق انسانی را نردبان عشق الهی می‌داند: «عشق الانسان سلم عشق الرحمان» (روزبهان: ۸۶).

۳-۳-۴-۳-۳. التباس و خیال انسان

روزبهان رابطه‌ی استعاری دو نوع زیبایی با ویژگی‌هایش (پوشانندگی، تصویرکردن و معرفت‌زایی) را در مفهوم «التباس» خلاصه کرده‌است. التباس به معنای پوشانیده شدن زیبایی قدم با زیبایی حادث است؛ اما این نسبت حالتی متناقض دارد. التباس به ما می‌گوید حادث در عین اینکه قدم را در خود پنهان می‌کند، جلوه‌گر آن نیز هست و به همین دلیل معرفت‌زاست و در بدایت راه، دستگیر عاشق است.

روزبهان در انتخاب اصطلاح «التباس» به معنای چندگانه آن توجه داشته‌است. «لَبَسَ» به معنای «پوشیدن جامه بر تن کسی»، «لَبَسَ عَلَيَّ» به معنای «فریفتن، اغفال کردن و تلبیس کردن»، «التَّبَسَ عَلَيَّ» به معنای «چیزی را به جای چیز دیگری گرفتن» و در نهایت «التباس» به معنای «آشفستگی، ابهام و پیچیدگی» است (نک. آذرنوش، ذیل «لَبَسَ»). روزبهان در کاربرد این اصطلاح به دو معنای «پوشاندن» و «اغفال» (تلبیس) همزمان توجه داشته‌است؛ چنانکه گاه «التباس» را با «تلبیس» همراه می‌کند. او خطاب

به معشوق خود می‌گوید: «ای عاقله‌ی عقلای عشق، ای شراب جام یکتایی در خم تلبیس التباس» (روزبهان: ۷۱ و نیز ۷۶).

هرچند التباس به طور کامل و موجز رابطه‌ی زیبایی ازلی و حادث را توضیح می‌دهد، اما مربوط به بدایت و جزویات عشق است: «آن گرنامه‌ی عاشق از جزویات عشق - که عالم التباس است - روی به عالم کل درآورد» (همان: ۱۰۶) و عاشق چون از بدایت گذشت، از التباس چون گناهی رویگردان می‌شود: «چون نور صفت مباشر جان مقدس آمد، دگر از حق در آینه‌ی کون ننگرد؛ زیرا که بعد از بدایت عشق ربانی اول منزلی از ارادت، عشق خاص است و در آن منزل فترت و مواسات التباس نیست» (همان: ۸۹).

از دید روزبهان مرتبه‌ی التباس و عشق انسانی، کارکرد عالم خیال انسان است و از دید او پایگاه خیال، دل است: «خیال، مقربان را آینه‌ی فعل حق در دل‌ها است و این خیال پسندیده‌است که مترجم اشکال غیب به صورت مستحسنان می‌باشد. بسا که در خیال، تجلی صفات به نعت التباس وقوع یابد و در آن به لباس حسن مبدل و ظاهر شود و حسن برای زیادتی قرب مقربان و محبت آن‌ها است و آن آرام‌دهنده است از سوی حق تعالی برای انبیا و رسولان و مقربان تا این‌که در سطوات عزت نسوزند» (روزبهان، به نقل نوربخش: ۱۲).

او در *عبر‌العاشقین* چندبار به کارکرد خیال در ادراک زیبایی اشاره می‌کند: «گهش در سجود عشق، قرائت زند و پازند وسواس محبت از لوح خیال جمال آن عروس خواندن است» (روزبهان: ۵۸)؛ «بی تو درد خود با ناهلان از بی‌اختیاری عشق گوید و هرذره‌ای از وجود از چمن باغ جمالت خیالی ببند» (همان: ۶۲)؛ «وهم خبر جانان به جان آورد، فهم در ورق آیات استنباط حرف عشق کند، خیال روحانی با عقل غریزی هم‌کتاب شوند و جمله، صورت مشاهده‌ی تجلی از دفتر آیات در خیال انسانی به صورت جاودانی تزویر کنند» (همان: ۷۶).

در نتیجه عالم خیال که جزوی از دل است، کارکردی معرفتی دارد و به عاشق کمک می‌کند که در پس زیبایی حادث، به تماشای زیبایی ازلی بنشیند. اما همان‌طور که خود روزبهان می‌گوید عشق انسانی نردبان عشق ربانی است؛ بنابراین تکیه بر زیبایی حادث تنها در ابتدای راه دستگیر است و پس از آن، عاشق از مرتبه‌ی التباس می‌گذرد؛ زیرا به معرفتی رسیده که توقف در التباس برای او برابر با شرک خواهد بود: «آنچه سالکان طریق حق را در بدایت از عشق انسانی برخیزد، آن تربیت اول است تا مبتدیان را در این

منزل، طریق شریعت عشق ازل درآموزند و متأدب شوند، در منزل اعلا به آداب بدایت، زیرا خلیل را- صلوات الله علیه- از ره ملکوت به دریچه‌های فعل درآمد. لاجرم او در واقعه‌ی رشد نبوت اگرچه در عین الله شرک بود، آیات را نشانه کرد» (همان: ۷۰).

با همه آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد ظریف‌ترین نکته درباره‌ی رابطه خیال و التباس، چیزی باشد که روزبهان در این بند بیان می‌کند: «آنچه گفته شد با تو ای دوست! جز خدعت نبود و اگر نه جان آدم از گل آدم کجاست؟ و منزل قدم در حدث چه جاست؟ آینه‌ی خیال در عشق کلی مزور است، جان پاک در عشق پاک به نور قدم منور است. چون رسیدی به عالم انصاف، مقام التباس در عین توحید شرک است. چون بدانستم، صد هزار شکر است» (همان: ۹۸). در ابتدای این بند، روزبهان نسبت میان حادث و قدم را منکر می‌شود و همه را تزویر آینه‌ی خیال می‌خواند. در حقیقت نسبت میان حادث و قدم آنچنان که با مفهوم التباس تبیین می‌شود، بر ساختار خیال انسان استوار است؛ در نتیجه التباس که بعدی هستی شناختی و زیبایی شناختی دارد، از انسان شناسی روزبهان مایه می‌گیرد. طرفه آنکه روزبهان دل (جایگاه خیال) را مرکز فلک طبیعت، فلک صفت و فلک عشق می‌داند (همان: ۸۸). این مطلب نشان می‌دهد که در نگاه او، از سویی دل انسان مرکز و مدار هستی اعم از قدیم یا حادث است و از دیگر سو (با توجه به رابطه‌ی استعاری حادث و قدیم) این رابطه، خیالی نیست و هرچه هست قدیمی است که در آینه‌ی خیال انسان و در دل او نمودار می‌شود.

۳-۴. مهمترین ویژگیهای مشرب عرفانی روزبهان

کارکرد معرفت‌زای التباس و عالم خیال انسان نشان می‌دهد که روزبهان در سلوک خود تا چه حد به کشف و شهود متکی است. اما به توجه نقش پررنگ زیبایی، کشف و شهود، در نگاه او، لزوماً با عشق ممکن می‌شود و با رجا مرتبط است؛ در نتیجه «کشف و شهود»، «عشق» و «رجا» مهمترین ویژگی‌های مشرب عرفانی روزبهان هستند. پیش از این درباره‌ی کشف و شهود در ذیل بحث از سنت عرفانی روزبهان سخن گفته شد؛ بنابراین در ادامه به دو ویژگی دیگر مشرب عرفانی او خواهیم پرداخت.

۳-۴-۱. عشق

روزبهان، حسن را معدن عشق می‌داند (همان: ۴۹). در واقع نوعی رابطه‌ی علی و معلولی بین حسن و عشق برقرار است. حسن موجب عشق می‌شود و عشق در تعالی انسان نقش

بسزایی دارد. انسان برای صعود به هر مرتبه‌ای باید با آن مرتبه سنخیت داشته باشد؛ زیرا حادث نمی‌تواند یک‌باره به عالم ازل برآید. در نتیجه؛ انسان ناگزیر از تجربه‌ی عشق انسانی است تا به واسطه‌ی آن چندان تعالی یابد که شایسته‌ی عشق ربانی و رسیدن به عالم ازل گردد: «در زمان عشق، معشوق ازل در عشق انسانی برآید به تجلی جلال از کل روحانی. تو ندانی که این حدیث چه بوالعجب نامه‌ای است، تا بعد از کشف عین‌الله در ظهور فعل، خود را به رسم آلاء و نعماء در پوست حدثان به عارفان نماید تا از ره حدث در عین قدم آورد، زیرا که به رتب حدث از منزل حدث حرکت نماید» (همان: ۶۶).

روح ناطقه که در عالم ازل مست مشاهده‌ی بقا بوده، پس از هبوط، آن عالم را فراموش نکرده‌است. به همین دلیل وقتی عشق انسانی از لوث شهوت و غبار امر حادث پاک شد، سرّ تجلی فعلی را نیز ادراک می‌کند و از عشق انسانی نردبانی برای عشق ربانی می‌سازد: «اعلم یا اخی - رباک الله بغذاء العشق - که چون عالم جان از غیر عشق به عشق آسوده شد و از هوای دل غبار حوادث به طوفان عشق مضمحل گشت و مرغ روح ناطقه که به بانگ «الست» (اعراف: ۱۷۲) سرمست مشاهده‌ی بقاست، با طیر انس عشق از منقار شاهین قدم دانه‌ی الفت حقیقت [ب ۵۹] در وکر دل گرفت و پای بند سر فعل گشت، بی‌علم و جهل در این کارخانه که عشق انسانی است، وی را منازل و مراتب عشق پدید آید» (روزبهان: ۸۳).

درواقع عشقی که روزبهان از آن سخن می‌گوید، داستان روح ناطقه است که دوباره در پی تعالی به عالم بالا برآمده است. روزبهان آیات قرآنی مربوط به داستان ابراهیم (ع) را به تعالی روح ناطقه تأویل می‌کند: «آنگاه در عین الله از شرک افعال نادم شوند و در جمال مشاهده به نعت تحیر و حیا «ربنا ظلمنا» (اعراف: ۲۳) گویند. روح ناطقه از منازل «هذا ربی» (انعام: ۷۶) به ابراج افعال فلک صفت بگذرد و در مطالع توحید طوابع تحقیق روی به جهان قدم آورند و اشارت کنند، تربیت‌گرفتگان حدثان را که از مادر فعل شیر صفت خورده‌اند، در جهان اختیار که «اننی بری مما تشرکون» (انعام: ۱۹) عقل کل در مقام معلوم «تبت الیک» (احقاف: ۱۵) گوید» (روزبهان: ۸۹).

روح ناطقه برای بازگشت به بهشت، نیازمند ادراک زیبایی است. مهم‌ترین مصداق زیبایی در دید روزبهان آن است که با مفهوم استعاری «عروس» از آن یاد می‌کند. از دید روزبهان عشق بر نیکورویان، عشق به همین عروس قدم است. البته این عشق، ناگزیر است؛ زیرا او عشق را جنبش اجزا به تحریک کل می‌داند (همان: ۲۷). در نتیجه انسان

بی‌آنکه خود بداند، در پی عروس قدم در عالم خاکی به دنبال زیبارویی می‌گردد: «و اینجا جان صورت و معنی متحرک آید، به آثار نفحات عشق و جذب سلسله‌ی ارادت تا لشکر توفیق کُل، گل انسان را درآید از ره تحقق، تا مرد را شایسته‌ی مجلس خاص عروس قدم کند. لابد ناگهان این صوفی از رباط سماوات ازل به بازار ابتلا در کوچه‌های شیراز برآید...» (همان: ۷۴). درحقیقت زیبایی ازلی (عروس قدم) بر روی نیکوان تجلی می‌کند و به آنان زیبایی می‌بخشد: «جان از عالم جان، آسیب عشق تو دارد تا در اوراق ورد صفت در باغ روی تو عروسان تجلی مکشوف بیند» (همان: ۶۶ و نیز ۹).

حدیث معروف «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری» را که دیگر عرفا، آن را ناظر بر ناشناخته‌بودن اولیا می‌دانند، روزبهان در وصف همین عروس قدم به‌کار می‌برد. از دید او همین عروس ازلی است که در زیر پوشش حدث پنهان شده و کسی او را نمی‌شناسد: «چنین فرمود در رسم الهام که اولیائی تحت قبایی لایعرفهم سوائی و چنین نمود در سر پیغام که عروسان بقا تحت حجال امتحان به حجاب غیرت قدم محفوظند و مستور» (همان: ۵۹). در نتیجه این حدیث از دید روزبهان درباره‌ی کل بنی‌آدم صدق می‌کند. روزبهان آیه‌های ۷۳ مائده و ۴ تین را نیز در ارتباط با همین عروس تأویل می‌کند (نک. همان: ۵۸).

۳-۴-۲. رجا

روزبهان رجا را بر خوف برتری می‌دهد و مشرب عرفانی خود را بر آن بنا می‌کند. این امر در نوع تلقی او از دو نوع زیبایی ریشه دارد. از دید روزبهان کسانی که راه عشق را طی می‌کنند، درحقیقت تجلی ذاتی را درک می‌کنند به همین دلیل زودتر به ادراک ازلیت می‌رسند. درحالی‌که اهل خوف به آیات توجه می‌کنند و آیات نتیجه‌ی تجلی فعل است؛ در نتیجه ایشان دیرتر به مقصد می‌رسند: «اما در منهج رجا حال‌های غلط بسیار بود، آن را که اعوان طبیعت بند خوف گسیخته باشد، مذهب این عاشق است که رجا عاشقان را مرکبی عظیم است، زودتر از مرکب خوف به منزل رسد، زیرا که اگرچه [۷۹ الف] خایف درست آید، دیر آید. راجی اگر چه جاننش در حقیقت، پای به سنگ طبیعت برمی‌زند، زودتر آید. اقلوا ذوی الهنات عثراتهم شرط است» (همان: ۱۱۲) و درنهایت رجا را بر خوف برتری می‌دهد. رجا را مقام ربوبیت و خوف را مقام عبودیت می‌خواند: «بترسم و این سر بگویم، دلخوشی عاشقان را تا به تحقیق خود را بدانند و معلوم کنند از رمز این عاشق که خوف مقام عبودیت است و رجا مقام ربوبیت» (همان).

۴- نتیجه‌گیری

روزبهان سه مفهوم «خدا»، «انسان» و «هستی» را در قالب دو مفهوم فلسفی_عرفانی «ازل» و «حادث» ادراک و تبیین می‌کند. ازلیت و چگونگی شناخت استعاری از آن به مثابه‌ی بهشت، نور و زیبایی، هسته‌ی مرکزی مشرب عرفانی روزبهان را پدید آورده‌است. رابطه‌ی حادث و ازل، دومین بن‌مایه‌ی مهم مشرب عرفانی اوست و برای تبیین آن، دو مفهوم نور و زیبایی در کنار مفهوم تجلی اندیشه روزبهان را یاری می‌کنند. اما نکته منحصر به فرد در مشرب عرفانی او، اصطلاح «التباس» و «خیال» انسان است. التباس مفهومی پیچیده‌است که با تکیه بر ویژگی‌های زیبایی، همزمان رابطه‌ی حادث و ازل را هم از حیث وجود و هم از حیث ماهیت تبیین می‌کند و البته کارکرد حیرت‌انگیز این مفهوم بر ساحت «خیال انسان» متکی است. ترکیب التباس و خیال انسان، راه روزبهان را به مشربی کشف‌گونه بدل می‌کند که ناگزیر در زبانی پراستعاره، آشکار می‌شود؛ زیرا آنچه روزبهان در تبیین آن می‌کوشد، درک ازلیت به واسطه‌ی حادث است که با رابطه-ای استعاری به یکدیگر پیوند خورده‌اند. از این دید، عبهرالعاشقین شاهکاری است که رابطه‌ی مبانی معرفتی و زبان را به دقت بازتاب می‌دهد. بنابراین آنچه گفته شد، در مشرب عرفانی روزبهان، برخلاف سنت عرفانی اول (و مانند سنت عرفانی دوم) «هستی» کارکردی معرفتی دارد؛ از دیگر سو این کارکرد مبتنی بر عالم خیال انسان است؛ در نتیجه وابسته به انسان است و شأن وجودی مستقل از او ندارد؛ بنابراین از این حیث از سنت عرفانی دوم نیز جدا می‌شود. این مطلب مشرب عرفانی روزبهان را از مشرب عرفانی عرفای پیش و پس از خود متمایز می‌کند. مشربی که بر پایه سه رکن «کشف و شهود»، «عشق» و «رجا» استوار است.

منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان، ۱۳۹۶.
۲. آذرنوش، آذرتاش. فرهنگ معاصر عربی - فارسی. براساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانس‌ور، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۳. بزرگ بیگدلی، سعید و همکاران. «بررسی سبک نثر شاعرانه در عیبه‌العاشقین». پژوهش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۶، صص ۳۱-۴۹. ۱۳۸۵.
۴. آقاحسینی، حسین، میرباقری فرد، سیدعلی اصغر؛ نافلی، مریم. «بررسی تشبیهات حوزه‌های عشق در عیبه‌العاشقین روزبهان بقلی». مجله‌ی ادب فارسی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران)، دوره‌ی ۶، شماره‌ی ۱، صص ۵۷-۷۶. ۱۳۹۵.
۵. بختیاری‌نسب، سمیرا. بررسی و مقایسه رابطه زبان و جهان بینی در چهار متن سوانح العشاق، عیبه‌العاشقین، لمعات رساله عشق و عقل براساس نظریه استعاره مفهومی. رساله دکتری. دانشگاه شیراز. راهنما: دکتر خیراله محمودی. ۱۳۹۹.
۶. بختیاری‌نسب، سمیرا؛ محمودی، خیراله. «بهشت»، «نور» و زیبایی؛ استعاره‌های بنیادین عیبه‌العاشقین. مجله فنون ادبی، سال ۱۴، شماره ۲، صص ۱-۱۶. ۱۴۰۱.
۷. تمدن، الهام. بررسی و تحلیل مشرب عرفانی روزبهان. رساله‌ی دکتری، استاد راهنما: محمدرضا نصرافهانی. دانشگاه اصفهان. ۱۳۹۷.
۸. روزبهان بقلی. شرح شطحیات. تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه. ۱۳۶۰.
۹. _____ . عیبه‌العاشقین. تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری. ۱۳۶۶.
۱۰. _____ . کشف‌الاسرار، تصحیح و ترجمه مریم حسینی، تهران: سخن. ۱۳۹۳.
۱۱. _____ . عیبه‌العاشقین. تصحیح: عاطفه ترابی، رساله‌ی دکتری، دانشگاه اصفهان. ۱۳۹۶.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین. کارنامه اسلام. چاپ سوم، تهران: امیرکبیر. ۱۳۶۲.
۱۳. ستاری، جلال. عشق صوفیانه. چاپ دوم، تهران: مرکز. ۱۳۷۵.
۱۴. شاه‌نعمت‌الله ولی. رسائل. تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی. ۱۳۵۷.
۱۵. عین‌القضات همدانی، عبدالله‌بن محمد، ۱۳۴۸.
۱۶. نامه‌های عین‌القضات همدانی. تصحیح علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۲، تهران: بی‌تا.
۱۷. غنی، قاسم. تاریخ تصوف در اسلام. چاپ نهم، تهران: زوار. ۱۳۸۳.
۱۸. فتوحی‌رود معجنی، محمود؛ رحمانی، هما. «کارکرد استعاره در بیان تجارب عرفانی روزبهان بقلی در عیبه‌العاشقین»، پژوهش‌نامه‌ی عرفان، صص ۱۳۸-۱۶۴. ۱۳۹۶.
۱۹. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل محمد. شرح التعرف لمذهب التصوف. با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر. ۱۳۶۶.
۲۰. میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، گوهر گویا، سال ششم، پیاپی ۲۲، صص ۶۵-۸۶. ۱۳۹۱.
۲۱. میرباقری فرد، سیدعلی اصغر؛ رئیسی، احسان. «شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی، (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی)»، دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا. سال نهم، شماره ۱۶، صص ۱۷۱-۲۰۲. ۱۳۹۶.

۲۲. نفیسی، سعید. سرچشمه تصوف در ایران. تهران: کتابفروشی فروغی. بی تا.
۲۳. نوریخس، جواد. فرهنگ نوریخس (اصطلاحات تصوف). ج ۴، تهران: نوریخس. ۱۳۷۲.
۲۴. _____ . فرهنگ نوریخس (اصطلاحات تصوف). ج ۲، تهران: نوریخس. ۱۳۷۳.
۲۵. _____ . فرهنگ نوریخس (اصطلاحات تصوف). ج ۱، تهران: نوریخس. ۱۳۷۸.
۲۶. هاشمی، زهره. عشق صوفیانه در آینه‌ی استعاره: نظام‌های استعاره‌ی عشق در متون عرفانی منشور براساس نظریه‌ی استعاره‌ی شناختی. تهران: انتشارات علمی. ۱۳۹۴.
۲۷. یاسپرس، کارل. فلوپین. ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی. ۱۳۶۳.
28. *Holy Qouran*. B. Khoramshahi (Trans). Tehran: Doostan. 2017.
29. Agha Hosseini, H., & Mir Bagheri Fard, S., & Nafeli, M. (2016). Reviewing the Love Domain Similes in Roozbehanbaghili's 30. *Abhar al-Ashqin*. *Persian Literature (Faculty of Letters and Humanities, Tehran University)*, 6 (1), 57-76.
30. Azarnoosh, A. A modern Arabic-Persian Dictionary, based on The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic. Tehran: Nei Publication. 2000.
31. Bakhtiyari Nasab, S. Reviewing the Relationship between.
32. Language and Perspective in four texts of Savaneh Al-Oshaq, Abhar al-Ashqin, Lammat Eshq, and the Book of Mind and Heart based on the Conceptual Metaphor Theory [Unpublished doctoral dissertation]. Shiraz University. 2020
33. Baqli, R. *Sharh-e Shathiyât*. H. Corbin (Ed.). Tehran: France's Association of Iranology. 1981.
34. Baqli, R. *Abhar al-Ashqin*. H. Corbin, & M. Moeen (Eds.). Tehran: Manouchehri. 1987.
35. Baqli, R. *Kashf al-Asrar*. M. Hossein (Ed. & Trans). Tehran: Sokhan. 2014.
36. Bozorg Bigdeli, S., & Nikoubakht, N., & Hosseini Moakhtar, S. A Study on the Poetry-Oriented Prose Style in Abhar al-Ashqin. *Journal of Persian Language and Literature*, 6, 31-49. 2006.
37. Fotoohi Rudmajani, M., & Rahmani, H. Ruzbahan Baqli's Use of Metaphor in Expressing Mystical experiences in Abhar al-Ashqin. *Journal of Mysticism*, 138-164. 2017.
38. Ghani, G. *the History of Mysticism in Iran*, 9th ed. Tehran: Zavvar. 2004.
39. Hamedani, E., & Mohammad, A. *Ayn al-Quzat Hamadani's Letters*, Vol.2. A. Monzavi & A. Asiran (Eds.). Tehran: Bina. 1969.
40. Hashemi, *Sufism Love in the Mirror of Metaphor*. Tehran: Elmi Publications. 2015.
41. Jaspers, C. *Plato*, 1st ed. Lotfi, M. (Trans). Tehran: Kharazmi Publications. 1984.
42. Mirbagherifard, A. Practical and Intellectual Mysticism; or First and Second Mystical Traditions. *Gawhari Guya*, 6(2 (sequential22)), 65-87. 2012.
43. Mostameli Bokhari, A. *An Introduction to the Mysticism Religion*. M. Roshan (Ed.). Tehran: Asatir Publications. 1987.
44. Nafisi, S. *Origin of Mysticism in Iran*. Tehran: Forugh Publication. 1966.
45. Nourbakhsh, J. *Nourbakhsh Dictionary (Mystical Expressions)*, VOL 4. Tehran: Nourbakhsh. 1994.
46. Nourbakhsh, J. *Nourbakhsh Dictionary (Mystical Expressions)*, VOL 2. Tehran: Nourbakhsh. 1995.
47. Nourbakhsh, J. *Nourbakhsh Dictionary (Mystical Expressions)*, VOL 1. Tehran: Nourbakhsh. 1999.
48. Sattari, J. *the Mystical Love*, 2nd ed. Tehran: Markaz. 1996.
49. Tamadon, E. *Analysis of Ruzbahan Mysticism* [Unpublished doctoral dissertation]. Esfahan University. 2018.
50. Torabi, A. *A revision of Abhar al-Ashqin* [Unpublished doctoral dissertation]. Isfahan University. 2017.
51. Wali, S. *The Books*. J. Nurbaksh (Ed.). Tehran: Khanghah Ni'matallahi. 1978.
52. Zarrinkoub, A. *Islam Record Book*, 3rd ed. Tehran: Amirkabir. 1983.