بررسی ساختار روایت
در رؤیت‌های ساختارشکنانهٔ روزبهان بقلی

عباس محمدیان*
محمدنبی خیرآبادی**

چکیده: این مقاله به بررسی ساختار و عناصر روایت‌های روزبهان در کتاب *کشف‌الاسرار* می‌پردازد. درون‌مایهٔ اصلی این گزارش‌ها شرح مکاشفه‌ها و دیدارهای روزبهان با خداست که ساختاری حکایت‌گونه دارند و در الگوی داستان‌های فراواقعی روایت می‌شوند. در این پژوهش افزون‌بر بررسی سابقهٔ موضوع «رؤیت» و «شطح» به خاستگاه ناخودآگاه (کهن الگویی) این روایت‌ها و عناصر موجود در روایت‌ها که متناسب با خاستگاه آن‌هاست پرداخته می‌شود؛ عناصری چون: ابهام زمانی و مکانی، وجود راوی اَبرقهرمان، داشتن الگوی سفر و جست‌وجو، وجود راهنما، استفاده از نماد، گنگی زبان و تصاویر، توجّه به عنصر جمال و زیبایی که همگی با حالات ناآگاهی و ضمیر ناخودآگاه راوی تناسب دارند. همچنین در این روایت‌ها سیر تحول و دگردیسی واژگان از حالت حماسی، ادبی و زمینی به واژگان عرفانی و آسمانی به‌خوبی با نمونه‌ها نشان داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روزبهان، شطح، رؤیت، ساختار روایت، عناصر روایت

---

* دانشیار رشتهٔ زبان و ادبیّات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری(نویسندهٔ مسئول)
e-mail: mohammadian@hsu.ac.ir
** دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری
e-mail: kheyrabadim@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱/۳۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۲/۱۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

مقدمه:

اگر بپذیریم که عرفان توجه به مغز و باطن دین است که با نگاهی هنری و شاعرانه به دین همراه شده است، بخش عمدهٔ متون عرفانی ما محصول ترکیب این دو نگاه است و در این بین آن بخش از متون نثر که به سخنان، شطحیّات و مکاشفات صوفیان و عارفان مربوط می‌شود، از جذاب‌ترین و گاهی شگفت‌انگیزترین بخش نثر عرفانی محسوب می‌شود. در بین این سخنان و مکاشفات هنری، آنچه مربوط به روزبهان بقلی است، جایگاه ویژه‌ای دارد. هرچند پیش از روزبهان هم در شرح حال یا سخنان عرفای دیگری چون بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و حکیم ترمذی به نمونه‌هایی از بیان این نوع مکاشفات دیدار با خدا برخورد می‌کنیم، اما در هیچ متنی به این گستردگی و شیوه‌ای که روزبهان بقلی در کتاب *کشف الاسرار* خود به آن پرداخته سابقه‌ای برای آن نمی‌یابیم.[۱] شطحیّاتی که خود روزبهان بقلی در کتاب *شرح شطحیّات* خود به تفسیر و تأویل شاعرانهٔ آن‌ها پرداخته است، بیشتر مربوط به کلام و سخنانی است که عرفا در حالات و موقعیت‌های روحانی که در آن قرار می‌گرفته‌اند- بیشتر در گفت‌وگو با دیگران - بر زبانشان جاری می‌شده است که می‌توان آن‌ها را «شطح موقعیت» نامید. یکی از مهم‌ترین ویژگی این نوع شطح‌ها، افزون‌بر تناقض و تضاد ظاهری آن‌ها با شریعت، جنبهٔ هنری و ادبی آن‌هاست که از امکانات زبان برای زیباآفرینی مضامین درونی خود استفاده می‌کرده‌اند و جز در مواردی معدود از شطح‌های بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و حلّاج که به معراج و یا دیدار با خدا به‌صورتی کلی اشاره داشته‌اند، نمونه‌های دیگر اغلب به شطح کلامی مربوط می‌شود، اما در این میان شطح‌های روزبهان را که باید مکاشفات شطحی بدانیم، به شیوه‌ای نو و همگی به بیان مکاشفات و دیدارهای او مربوط می‌شود که ساختاری روایی دارند و از سطح کلام عبور می‌کنند و حتی به مرحلهٔ کنش و عمل می‌رسند. هرچند همان‌طور که اشاره خواهیم کرد، نمی‌توان تأثیر شطح پیشینیان را در آن نادیده گرفت، اما یک‌دستی شطح‌های او از نظر ساختار روایی و وجود تجربه‌های کم‌سابقهٔ عرفانی در آن‌ها، شطح او را از دیگران متمایز می‌سازد. یکی از دلایل این تمایز را باید در نقل بی‌واسطه و مستقیم آن‌ها از زبان روزبهان بدانیم، زیرا در مقایسه با شطح‌ها و مکاشفات دیگر عارفان که با چندین واسطه و به احتمال زیاد با جرح و تعدیل‌هایی به دست ما رسیده است و یا با شرح و تأویل، تندی و تضاد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

ظاهری آن‌ها با اصول شریعت کمتر شده است و به همین جهت آن شگفتی و هراسناکی و تندی و هیجان مکاشفات روزبهان را ندارند.

ساختار روایت‌های روزبهان در *کشف الاسرار*

روزبهان بقلی و *کشف الاسرار*

سرگذشت روزبهان در عرفان شباهت زیادی به وضعیت بیدل دهلوی در شعر فارسی دارد که بسیار دیر مورد توجه پژوهشگران ایرانی قرار گرفت. از قدیم‌ترین پژوهش‌های انجام گرفته دربارهٔ او که توسط شرق‌شناسان انجام گرفته است، بیش از شصت سال نمی‌گذرد. روزبهان بقلی پرآوازه‌ترین صوفی فارس در قرن ششم است. در احوال او از خود او نقل شده است:

> *ولادتم در میان جهال بود از اهل خمر و ظلال و پرورشم در میان عامه. چون به سن سه‌سالگی رسیدم در دلم آمد، خدای من کجاست؟ و طفلان را می‌دیدم و از ایشان می‌پرسیدم که شما خدای خود را می‌شناسید؟ و جواب می‌دادند و می‌گفتند خدای را دست و پای و جوارح نیست و چون این سؤال و جواب می‌رفت، مواجید روی می‌نمود در سن یازده‌سالگی از عالم غیب بی‌ریب خطاب‌های بزرگ به گوشم می‌رسید* (دانش‌پژوه، ۱۳۴۷:۱۶۷).

در حدود پانزده‌سالگی به دنبال یک واقعه به دکان رفت و هرچه داشت به یغما داد، جامه چاک داد و سر به بیابان نهاد. او در *کشف الاسرار* می‌گوید که خضر وی را از این دکان بیرون کشید و با ترک مال و تعلقات به جست‌وجوی عزلت و تفکر واداشت. از این پس هر روزِ او، در اندوه غربت و رؤیای صوفیانه می‌گذشت. در شیراز در یک رباط آرام سکونت و سکون جست؛ سکونت در انزوای رباط وی را با تجارب روحانی صوفیانه آشنایی تمام داد. او در این رباط به دستگیری مریدان و تصنیف آثار عرفانی خود مشغول بود که تعداد آن‌ها را بالغ بر شصت اثر دانسته‌اند. سرانجام او در هشتادوچهار سالگی وفات یافت و وی را در همان رباط خود دفن کردند (زرین‌کوب، ۱۳۶۹:۲۲۵-۲۱۹). یکی از دلایل اصلی شهرت روزبهان بقلی، در عرفان و تصوف اسلامی به‌واسطهٔ روایت‌های شگفت‌آوری است که او در کتاب *کشف الاسرار و مکاشفات انوار* نقل می‌کند. اصل این کتاب که به عربی نوشته شده است تا دوره‌های اخیر در داخل ناشناخته بود، تا اینکه در سال‌های اخیر ترجمه‌هایی به زبان‌های فرانسه و انگلیسی از آن صورت گرفت[۲] و راه را بر تحقیقات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

پژوهشگران خارجی و داخلی باز کرد. این اثر که بنابه گفتهٔ نویسنده، آن را برای راهنمایی سالکان برگزیده و با درجات بالا در طریقت نوشته است، دربردارندهٔ شرح مکاشفات و مشاهدات و عروج‌های روحانی و احوال باطنی اوست که در حالات مختلف آن‌ها را تجربه کرده است.

رؤیت جمال الهی

موضوع دیدار یا رؤیت یکی از مباحث اصلی مناقشه‌برانگیز و مورد اختلاف در ادبیات عرفانی است.

> *در میان متفکران مسیحی پیش از اسلام که بیشتر از هر کسی دربارهٔ رؤیت بحث کرده است، قدیس اگوستین (۴۳۰-۳۵۴م) است. او معتقد است که اولیای خدا در بهشت وجه‌الله را به معاینه خواهند دید* (پورجوادی، ۱۳۷۵ :۴۵).

سنّت و عقیدهٔ رسمی، ارتباط مستقیم انسان و حتی پیامبر را با خدا انکار می‌کند و هرگونه ارتباط از این نوع را تنها از طریق فرشتگان امکان‌پذیر می‌داند، درحالی‌که حتی در معراج پیامبر(ص) و کیفیت ملاقات او با حضرت حق، از همان ابتدا منازعه و اختلاف وجود دارد و عده‌ای به جسمانی و یا روحانی بودن و یا حتی تمثیلی بودن آن معتقد می‌شوند و به تأویل و نمادیابی معراج می پردازند[۳] (ابن‌سینا، ۱۳۶۵:۱۲۰-۱۱۴)، برخی از عرفا با اسناد به تجربه‌های کشف و شهودی خود به توصیف و روایت لحظاتی پرداخته‌اند که به تصور آنان لحظهٔ ملاقات یا شهود جمال الهی بوده است.

در قرآن کریم نمونه‌هایی از بیان استعاری و اسناد مجازی وجود دارد که راه را بر تأویل‌ها و تفسیرهای حکما و متکلّمینِ فرقه‌های مختلف و عرفا باز می‌کند. براساس اِسنادهایی همچون: «خَلقتُ بیدَی»، «یَبقی وَجهُ ربّک» و «الرَّحمنُ عَلی العَرشِ استَوی» و... که ازسوی اغلب فرق اهل سنّت - جز معتزله - به بحث رؤیت خداوند در آخرت و گاهی در برخی از فرقه‌ها چون حلولیّه و مجسّمه به رؤیت در دنیا نیز تأویل و تعبیر می‌شود. هرچند اشاعره معتقدند این رؤیت در آخرت نیز بدون قرارگرفتن خداوند به عنوان شیء مرئی دربرابر چشم و در جهت آن خواهد بود و حالت ادراک آن با رؤیت در دنیا متفاوت است (نبیان، ۱۳۹۰:۱۳۳). یافعی در این زمینه می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

ای برادر که منکر رؤیتی، مطلب آن‌گونه نیست که تو می‌فهمی. روز قیامت قلب به چشم و چشم به قلب می‌گراید و هوا و شعاع دیگر می‌شود و الوان و اکوان چیزی غیر از آنچه مألوف و مفهوم بود می‌گردد (حکمت، ۷۵:۱۳۸۶).

پس از سدهٔ پنجم، بحث رؤیت خدا در مراتب مختلف در خواب یا خیال جایگزین بحث دیدار در قیامت گردید و یکی از لوازم آن، وجود شوق در عارف دانسته شد (پورجوادی، ۱۵۳:۱۳۷۵).

بحث برتر بودن دیدار خدا در بهشت بر نعمت‌های بهشتی به بحث ترجیح دادن دیدار محبوب در همین جهان تبدیل گردید. مرحلهٔ اول (دیدار در قیامت) از همان قرن نخست با نهضت تصوف آغاز شده بود، اما مرحلهٔ دوم (دیدار در دنیا)، که درحقیقت یکی از اصول تصوف عاشقانه است، از قرن پنجم به بعد توسط مشایخ خراسان ترویج گردید. در همین زمینه عطار از زبان خرقانی می‌گوید: مردمان را با یکدیگر خلاف است تا فردا او را بینند یا نه؛ ابوالحسن داد و ستد به نقد کند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۲۲۴).

اما در همین زمان قشیری از عرفای صحویّه در مخالفت با دیدار در دنیا می‌گوید:

اگر گویند روا بود که اندر دنیا، امروز خدای را بینند جهت کرامت، جواب آن است که گویی قوی‌ترین آن است که روا نبود زیرا اجماع بر این است (قشیری، ۶۴۱:۱۳۸۸).

بیشتر مشایخ صوفیه گرایششان به دیدار دنیوی است و در توجیه آن بر این عقیده‌اند که به‌واسطهٔ غلبهٔ شوق شخص در هرچه نگاه می‌کند خدا را می‌بینند، اما این دیدار به چشم اشتیاق خواهد بود.

روزبهان بقلی نیز در کتاب *شرح شطحیّات* -که به نقل و شرح شطح دیگران پرداخته است- سابقهٔ این نوع از شطح رؤیت را ابتدا به پیامبر(ص) نسبت می‌دهد و می‌گوید:

آنچه سید گفت از متشابهات در شطحیّات در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس بر او غالب آمد، چون مشاهد بود حق را به حق، در عین جمع گفت: «خَلقَ الله آدمَ عَلی صورَته» و «رأیتُ ربّی فی أحسَنِ صورَته» (بقلی شیرازی، ۸۴:۱۳۸۹).

و پس از نسبت دادن شطح‌هایی به خلفای سه‌گانه به حضرت علی(ع) اشاره می‌کند و با تأکید بر این موضوع که: «اما شطحیّات مرتضی زیادت آمد که در فصاحت بیشتر آمد.» به خطبهٔ «شقشقیه» اشاره می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

چون در بحر قِدَم غوطه خوردی از اصداف جان لآلی شطح برانداختی. گفتی «من در شبهتی نه‌ام، حق را دیدم و در حق شک نکردم که می‌بینم، اگر ببینم به چشم سر چنان که به چشم دل «ما شَکَّکَ فی الحقّ منذُ رأیتُه» و «لَو کُشِفَ الغِطاءُ ما ازدَدتُ یَقیناً».

شطح دیگر گفت: «نپرستم خدایی کش نبینم» می‌دید تا می‌پرستید (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۹۱). هرچند حضرت در نهج‌البلاغه در ادامهٔ سؤال که چگونه او را می‌بینی؟ امام می‌گوید: «دیده‌ها او را آشکار نتواند دید، اما دل‌ها، با ایمان درست به او خواهند رسید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹).

در مکاشفات روزبهان همهٔ باورها و ساختارهای رسمی ذهن خواننده به چالش کشیده می‌شود و فقط در سایهٔ تأویل‌هاست که می‌توان برای آن‌ها محملی فراهم کرد تا قابل توجیه باشند، ولی در نهایت نیز اقناع کامل دست نمی‌دهد و سوءتفاهم همچنان باقی می‌ماند. روزبهان در گزارش ملاقات‌ها و دیدارهای خود با خدا او را در هیئت‌هایی چون: «نور»، «ستونی از طلای سرخ»، «شیخی کبیر»، «هیئتی از آدم»، «پیر ملامتی»، «گل سرخ»، «مؤذّن»، «شمایلی از ترکان» و... مشاهده می‌کند که جز با مدد تأویل و تفسیر تصوف عاشقانه قابل درک نخواهد بود.

شطح

شطح در لغت به‌معنی حرکت است و شطح عرفا هم از شطح به‌معنی حرکت گرفته شده است؛ زیرا «این نیز جنبش رازهای نهان اهل وجد است به هنگامی که وجدشان بالا می‌گیرد» (سرّاج طوسی،۱۳۸۱: ۳۷۶). همچنین شطح را سرریزهای روح نامیده‌اند. در این تعبیر:

مانند آب سرشاری است که در جویی تنگ ریخته شود و از دو سوی جوی فراریزد و خرابی کند؛ مرید واجد نیز آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف از یافته‌های درون پرده برمی‌دارد و جمالی را می‌نماید که جز اندکی، توان ادراک آن را ندارند. این سرریزهای روح را در زبان شطح می‌گویند (سرّاج طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۳).

روزبهان مأخذ و منشأ شطح را از سه معدن ذکر می‌کند و آن را برگرفته از قرآن، حدیث و الهام اولیا می‌داند و در توضیح سخن خود می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

آنچه در قرآن آمد، ذکر صفات است و حروف تهجّی و آنچه در حدیث، رؤیت التباس است و آنچه در الهام اولیاست، نعوت حق به رسم التباس در مقام عشق و حقیقت توحید در معرفت و نِکرات در مکریات (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۸۲).

پس شطح در اصطلاح صوفیان عبارت‌است از حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبهٔ وجد و بیان آن حالت به‌عبارتی که گاه ظاهر آن کلمات ناپسند و حتی خلاف شریعت به نظر آید، در حالی‌که باطن آن گفتار مستقیم است (رجایی‌بخارایی، ۳۶۷:۱۳۶۴).

رؤیا و ضمیر ناخودآگاه در رؤیت

با توجه به آنچه در تعریف شطح از زبان عرفا و اهل فن گفته شد، همگی لحظهٔ پیدایش شطح را در حالتی خارج از حالت طبیعی و عادی انسان ذکر کرده‌اند و از آن لحظه با عنوان «وجد» یاد می‌کنند که می‌توان بین آن لحظه‌ای که منجر به پیدایش شطح می‌گردد با رؤیا و آنچه که امروزه از آن به عنوان ضمیر ناخودآگاه فردی یا جمعی یاد می‌کنند یکسانی‌هایی مشاهده کرد. ابن‌خلدون می‌گوید:

در صحیح آمده است که پیامبر(ص) فرمود رؤیا سه گونه است: نوعی ازسوی خدا و نوعی ازسوی فرشته و نوعی ازسوی شیطان. چه، خواب‌های جلی ازسوی خداست و خواب‌های مشابه که به خواب‌گزاری نیازمند است ازسوی فرشته و خواب‌های پریشان ازسوی شیطان است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱:۱۹۱).

همچنین او دربارهٔ رؤیا و رابطهٔ آن با شطح صوفیان می‌گوید: «پیامبر گفت: رؤیای شایسته، یکی از چهل‌وشش قسمت نبوت است و نخستین نوع وحی که بر پیامبر روی داد رؤیا بود». سپس در ادامه به بحث خواب می‌پردازد و می‌گوید: در حالت خستگی، روح افسرده، از همهٔ اعضا در قلب جمع می‌شود و حواس ظاهری از کار می‌افتد و مستعد درک ادراکاتی می‌شود که لایق عالم اوست و همین که به درک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن بازمی‌گردد و براساس همین، دربارهٔ صوفیان می‌گوید: «ایشان اهل غیب از عالم حسّ‌اند و وارداتی بر ایشان تسلط می‌یابد که بلاارادهٔ‌ای بر زبان می‌آورند و صاحب غیب را نمی‌توان مورد خطاب (بازخواست) قرار داد (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج۱ : ۹۹۳-۹۹۰). در خواب پیوند حواس انسان با دنیای خارج به‌طور موقت قطع می‌شود و حالت آگاهی بیداری را به ناخودآگاهی مبدل می‌سازد؛ هرچند این قطع ارتباط موقت با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

دنیای بیرون و ضمیر خودآگاه نیز به صورت کامل انجام نمی‌شود چون در آن صورت قادر به توصیف لحظات ناخودآگاه نبود و رؤیا و مکاشفه‌ای شکل نمی‌گرفت. دربارهٔ اغلب عرفا به خواب‌های کرامت‌گونه اشاره شده است، از آن جمله خواب دیدن جنید پیامبر(ص) را که او را به وعظ مردم دعوت می‌کند و چون جنید تردید می‌کند سری سقطی به در خانهٔ او می‌رود و از خواب او خبر می‌دهد و می‌گوید: «من خدای را به خواب دیدم که می‌گوید ما رسول فرستادیم که جنید را بگوید تا بر منبر سخن گوید» (عطارنیشابوری، ۳۶۸:۱۳۷۰).

از دیدگاه روانشناسان غربی مانند یونگ، اسطوره‌ها و رؤیاها و تجارب عرفانی همگی پدیده‌های روانی هستند و جز در روان انسان وجود ندارند و رمز بهترین بیان ممکن برای بیان مضمون ناخودآگاه است، زیرا هنوز شناخته نشده است و طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد. از نظر او ناخودآگاه شخصی چیزی جز امیال سرکوب شده و مضامین فراموش گشته نیست، اما این ناخودآگاه شخصی متکی به یک لایهٔ عمیق‌تر است که ناشی از تجربهٔ شخصی نمی‌شود و جبلی و ذاتی اوست، این بخش، ناخودآگاه جمعی است. براین‌اساس باید گفت رؤیا اسطوره‌ای شخصی و اسطوره، رؤیای جمعی قلمداد می‌شوند (پورنامداریان، ۲۳۵:۱۳۸۹-۲۳۳). بنابراین، آنچه در فرهنگ عرفانی ما با نام‌هایی ازقبیل مشاهده، مکاشفه، کشف و شهود، تعبیر می‌شود درواقع مثل واقعه، حکایت از تجربه‌هایی دارند که صفت مشترک آن‌ها دریافت حقیقت و ادراک اموری در حالت ناآگاهی است (پورنامداریان، ۲۴۵:۱۳۸۹).

دربارهٔ رابطهٔ رؤیا و رمز باید این نکته را در نظر داشت که هر رؤیا و برخی از خواب‌ها را می‌توان یک داستان رمزی دانست که ابتدا بی‌معنی جلوه می‌کند، اما درحقیقت حاوی معنا، مفهوم و پیامی است که برای دست یافتن به آن باید به تأویل یا تعبیر رمزهای آن پرداخت. در این رؤیاها تجربه‌ها، آرزوها و خیال‌های شخص به‌صورت ناخواسته پنهان است، آرزوها و خیال‌هایی که گاه چنان با اخلاق و عادات و باورهای جامعه مغایر است که هیچ‌گاه شخص مجال و توان بیان و آشکار کردن آن‌ها را ندارد. دربارهٔ تجربه‌های عرفانی نیز بر همین اساس باید گفت:

> *تجربه‌های روحانی تجربه‌هایی است کاملاً شخصی. آنچه صاحب چنین تجربه‌هایی به شهود درمی‌یابد از نوع ادراکاتی است که مقدمات عینی در جهان محسوس ندارد و دیگران با آن بیگانه‌اند* (پورنامداریان، ۲۴۶:۱۳۸۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

در این بین تنها تعداد معدودی از عرفا این جسارت را داشته‌اند که به توصیف آن دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی خود اقدام کنند و حتی برخی جان بر سر این کار نهاده‌اند. از دیدگاه عرفانی انسانی که روحش از دام تعلقات جهان مادی و جسمی رها شده باشد، قادر به دیدار عالم غیب خواهد بود و گزارشی که از این دیدار در حالت خودآگاهی ارائه می‌گردد ظهور امور ناپیدا و نامحسوس عالم غیب در عالم ظاهری است. ابن‌سینا در اشارات می‌گوید:

عارفان پرهیزگار چون وبال از گردن ایشان برخیزد، و شواغل منقطع شود، با عالم قدس و سعادت مانند و به کمال بزرگ منتعش شوند و عظیم‌تر لذتی اندر یابند (پورنامداریان، ۲۴۱:۱۳۸۹).

ساختار روایت و عناصر آن

برای روایت تعریف‌ها و نظریه‌های مختلفی مطرح شده است که با توجه به اینکه هرکدام از آن‌ها برای گونهٔ خاصی از متن روایی مناسب است، ذکر همهٔ آن نظریه‌ها در این بخش ضروری به‌نظر نمی‌رسد و با موضع بحث ما نیز تناسبی ندارند، اما برای ورود به بحث ساختارشناسی روایت‌های مکاشفات روزبهان ناگزیر به ارائهٔ یکی از انواع نظریه‌های روایت هستیم تا براساس آن به تبیین ساختار رؤیت‌های روزبهان بپردازیم. در تعریف روایت آن را «نوعی بیان که با عمل، با سیر حوادث در زمان و با زندگیِ در حرکت و جنب‌وجوش، سروکار داشته باشد» (میرصادقی،۱۵۰:۱۳۷۷) دانسته‌اند. این تعریف از روایت با یکی از مشخصه‌های اصلی شطح که همان حرکت و جنبش است تناسب زیادی دارد. در نظریه‌های دیگرِ روایت نیز مهم‌ترین ویژگی آن حرکت ذکر شده است. از دیدگاه پراپ، مارتین و تودروف نیز عنصر حرکت یکی از ویژگی‌های اصلی روایت است. براین‌اساس، در هر روایت سه مرحلهٔ اصلی وجود دارد ۱.تعادل اولیه؛ ۲.مرحله‌ای دیگر (به‌هم خوردن تعادل)؛ ۳.تعادل ثانویه (بازگشت به تعادل اولیه)؛ که لازمهٔ رسیدن از هر مرحله به مرحلهٔ دیگر حرکت خواهد بود (اخوت،۱۸۶:۱۳۷۱). همچنین در تعریف روایت گفته شده است «روایت نوعی از کلام و سخن است که رویداد یا رویدادهایی را بیان می‌کند، ازاین‌رو این تعریف شامل آثار غیر داستانی مانند خاطرات، زندگی‌نامه و متون تاریخی نیز می‌شود چون آن‌ها هم رخداد یا رخدادهایی را بازگو می‌کنند (بی‌نیاز، ۱۰۸:۱۳۹۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

در روایت‌های روزبهان تعادل اولیه در مرحلهٔ پیش‌روایت قرار دارد و یا بسیار کوتاه بیان می‌شود؛ زیرا آنچه برای او اهمیت دارد توصیفِ مرحلهٔ دوم است و ما بسیار سریع وارد مرحلهٔ دوم (به‌هم خوردن تعادل) می‌شویم و حجم اصلی روایت را همین مرحله به‌خود اختصاص می‌دهد و روزبهان کمتر به بازگشت به مرحلهٔ تعادل ثانویه یا بازگشت به تعادل اولیه اشاره می‌کند. به‌طورمثال، در برخی از روایت‌ها به‌صورت اختصار می‌گوید: «به همان حجاب قبلی بازگشتم»، «از اضطراب ساکن گردیدم و آرامش یافتم» یا «از خواب بیدار شدم» و خواننده در همان مرحلهٔ عدم تعادل باقی می‌ماند. گویی روزبهان این حالت‌ها را جدا از زندگی عادی نمی‌داند، زیرا که او هرگاه اراده می‌کند در آن حالت (عدم تعادل) قرار می‌گیرد و مانند حوادث عادی زندگی با آن برخورد می‌کند.

تعادل اولیه:←

پس از صرف شام دکانم را ترک کردم و از دکانم به صحرایی رهسپار شدم و برای انجام وضو به جستجوی آب برآمدم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

مرحلهٔ دوم (به هم خوردن تعادل)←

ناگهان صوتی خوش‌آهنگ و دلنشین شنیدم، پس سرّ و شوقم به هیجان آمد و گفتم ای صاحب صوت! با من بمان پس از تپه‌ای در نزدیکی‌ام بالا رفتم و شخصی خوشرو بر هیئت مشایخ مشاهده کردم و چیزهایی راجع‌به توحید گفت که من از درک آن‌ها عاجز بودم، اما وله و هیمان (شیفتگی) وجودم را در برگرفت (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

تعادل ثانویه (بازگشت به تعادل اول) ←

ترسیده بودم .. همان‌جا باقی ماندم تا زمانی که پاسی از شب بر من گذشت. سپس آنجا را ترک کردم و به دکان بازگشتم و همان‌جا بیتوته کردم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

اما در همهٔ مکاشفات مرحلهٔ پایانی دیده نمی‌شود.

ساختار و ویژگی روایت‌های روزبهان

با توجه به مطالبی که در بخش رؤیا و ضمیر ناخودآگاه گفته شد، این روایت‌ها را باید در قالب داستان‌های رمزی و کوتاه به‌شمار آوریم، زیرا پس از پایان‌بندی ظاهری آن تأویل و تفسیر آن ازسوی خواننده آغاز می‌شود. بر همین اساس به ظاهر نظم ثابتی در ساختار شکل‌گیری آن‌ها

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

نمی‌یابیم؛ اما به نظر ژاک لاکان «سوژه‌های انسانی متأثر از زبان شکل می‌گیرند و حتی ناخودآگاه نیز ساختاری مانند زبان دارد و همانند آن ساخت‌مند است، اگرچه ناخودآگاه موقعیت پیشازبانی دارد» (مکاریک،۱۳۹۰: ۱۴۶). براین‌اساس، با توجه به ویژگی‌ها و عناصر مشترک موجود در آن‌ها می‌توان ویژگی‌های زیر را در این روایت‌ها مشاهده کرد.

ابهام در زمان و مکان (سرعت روایت)

زمان و مکان توصیف‌شده در این گزارش‌ها با مقیاس‌های شناخته شده و عادی قابل مقایسه نیست و فراتر از زمان و مکان جسمانی و فیزیکی قرار دارد. در مکاشفات روزبهان زمان و مکان بسیار گسترده و نامحدود احساس می‌شوند و قابل محاسبه نیستند. زمان گاهی اصلاً ذکر نمی‌شود و مکان مشخص نیست، گویی او در لامکان و لازمان سیر می‌کند. او گاهی در مکاشفات خود حتی به زمان ازل نیز اشاره می‌کند. گاه حوادث بسیار زیادی در مدت مکاشفهٔ وی روی می‌دهد و چون در بستری واقعی اتفاق نمی‌افتد، قابل ارزیابی زمانی و مکانی نیست. آهنگ روایت و ارائهٔ رویدادها حرکت تندی دارد و طول رویدادها با فاصلهٔ تقریبی زمان رویداد تناسب ندارد (پرینس،۱۳۹۱ :۵۸). او در یکی از مکاشفات، از شرق تا به جایگاه غرب خورشید دریایی را شنا می‌کند (ارنست، ۱۳۸۷: ۲۴۴). مکاشفات عموماً در شب یا نزدیک صبح اتفاق می‌افتند. مکان‌ها گاهی حالت کلی و ناشناس دارند و در مواردی هم که با اسم ذکر می‌شوند، جنبهٔ نمادین دارند (جبل شرق، کوه قاف، کوه سینا، کوه قدس). این مکان‌ها نیز می‌تواند ناشی از تأثیر ناخودآگاه از جلوهٔ حق در کوه طور بر حضرت موسی(ع) باشد. «لَن تَرانی ولکن اُنظر اِلی الجَبل...» (اعراف: ۱۴۳).

«در طور سینا روزنه‌ای در خود آن کوه از جانب شرق رؤیت کردم، حق‌تعالی از این روزن بر من تجلی نمود و گفت: «ما بدین گونه خود را بر موسی متجلی نمودیم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۵۶) و «حق‌تعالی را در هیئت شیخی کبیر رؤیت کردم که از کوه سینا نزول می‌کرد، پس کوه طور در زیر ضربات قهرش گداخته می‌شد» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۵۷). «در نیمه‌شبی از شب‌ها یاد وفاتم در قلبم خطور کرد» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۸۸). «به‌سوی صحرایی رهسپار شدم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۰۳). «روزی چنان دیدم که گویی در جبل شرق هستم» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۰۶). «شبی دیدم که جملهٔ خلق در خانه‌ای بودند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹ :۱۰۷). «خودم را مشاهده کردم انگار که در شیراز بودم درهای آسمان گشوده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

شد، تا اینکه عرش و کرسی را رؤیت کردم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۵). «شبی به نماز مشغول بودم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۷). «خودم را در صحن رباط در حالی‌که نشسته‌بودم، رؤیت کردم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۶۷). «دوش هنگام وقت سحر خدای را طلب کردم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۵۶). «شیری عظیم رؤیت کردم که بر رأس کوه قاف راه می‌رفت» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۶۸). «خدای تعالی را در صحاری غیب طلب می‌کردم» (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۳۹). «شبی از شب‌ها» (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۲۸). «در لحظهٔ صبح قِدَم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۳). «او را بر دروازهٔ سرزمین‌های قِدم و خطایر ازل شهود کردم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

راوی قهرمان:

یکی از شیوه‌های روایت روزبهان را باید خودزندگی‌نامه‌نویسی (رمانس صوفیانه) نامید. این شیوه دربارهٔ عرفا به‌ندرت اتفاق می‌افتد؛ زیرا بیشتر آنان علاقه‌ای به این کار نداشته‌اند و آن را نوعی خودنمایی تلقی می‌کردند و اغلب دیگران شرح حال آن‌ها را در قالب حکایت و داستان ثبت کرده‌اند و حتی سخنان آنان نیز به‌دست دیگران و مریدانشان جمع‌آوری شده است، اما روزبهان که یک‌بار به جمع‌آوری و شرح شطحیّات دیگران پرداخته است، تصمیم می‌گیرد مکاشفات خود را در قالب گزارش‌هایی از سفر به ملکوت به مخاطب ارائه کند. این نوع روایت پیشینه‌های تاریخی دارد که معروف‌ترین آن‌ها اعترافات سنت اگوستین و اعترافات غزالی است و در آن شخص راوی مراحل سلوک و حرکت را که در درون خود سپری می‌کند و مرحله به مرحله بالاتر می‌رود گزارش می‌کند، اما این امر دربارهٔ روزبهان متفاوت است. در گزارش‌های روزبهان ما با مفاخره‌هایی روبرو هستیم که او را شبیه پهلوانان حماسه نشان می‌دهد و در آن‌ها به بیان افتخارات و فتوحات خود پرداخته است و از یادآوری و مرور آن‌ها لذّت می‌برد. این نوع مفاخره‌ها در غزل‌های حافظ نیز مشاهده می‌شود که می‌تواند متأثر از مفاخره‌های روزبهان باشد. در بخشی از گزارش‌ها او خود را نزدیک‌ترین فرد به خدا و بالاتر از اولیای دیگر و همسطح پیامبران توصیف می‌کند که خدا در مرگ او صاحب‌عزاست و یا در حمایت از او به‌سوی مشایخ دیگر سنگ‌های عظیم پرتاب می‌کند و با پیامبر به استقبال او می‌رود.

در نیمه‌شبی از شب‌ها یاد وفات در قلبم خطور کرد، اهل ملکوت را رؤیت کردم که چهره‌های زیبای خویش را متوجه من کرده بودند و جامه‌های مخصوص تعزیه بر تن داشتند، همچنین پیامبر ما و جمیع انبیا و اولیا حاضر بودند. سپس حق‌تعالی را رؤیت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

کردم که به وصف التباس بر من ظاهر شد به‌گونه‌ای خود را به من نمود که گویی صاحب‌عزاست و سپس نزد من آمد و دست مرا گرفت و مرا به عالم جلال و جمال برد. حوران با برداشتن مقنعه‌های خود کشف حجاب کردند حق‌تعالی به من گفت: وفات تو این گونه خواهد بود (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۸۸).

خود را در صحرا رؤیت کردم که گویی احوال سرخوشی بر من غلبه یافته بود. در آنجا مشایخ را دیدم با تاج‌های مرصع در کنار تخت‌هایشان ایستاده بودند و در دست هرکدام تابه‌ای بود و به‌سوی من سنگ پرتاب می‌کردند، گویی از منجنیق استفاده می‌کردند. شیخ ما و سید ما، بایزید، ساعی‌ترین ایشان در انگیزش و تحریک این مخاصمه بود، به خدا استعانت کردم حق-سبحانه- ظاهر شد و به‌سوی ایشان سنگ‌های عظیم افکند؛ پس همه باز ایستادند (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

من نظاره‌گر سلوک و رفتار حق- سبحانه- با حبیبش بودم؛ بین آن دو اسراری جاری شد که بر آن اطلاع نیافتم. در همان هنگام به قلبم خطور کرد که آن دو را درحالی‌که به استقبال من می‌آمدند، مشاهده‌کردم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

حق- سبحانه- را رؤیت کردم درحالی‌که با او نیز جرعه‌ای از شراب بود و او به ایشان نشان می‌داد که آن جرعه را به خاطر من و از بهر حب من برگرفته‌است (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۸).

پس جنید و بایزید و مشایخ کبار بر من سلام و رحمت فرستادند. آنان خواهان نزدیکی بیشتری به حق -سبحانه- بودند؛ نسبت به تقربی که من داشتم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

جست‌وجو و سفر

ساخت روایت در شرح‌حال‌های خودنوشت با آرکی‌تایپ سفر قابل انطباق است که الگوی اصلی آن‌ها *ادیسه* هومر است که به علت وجود حرکت از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر؛ الگوی سفر نام گرفته است. این الگو بیشتر در روایت‌های شرقی به‌کار می‌رود و *منطق الطّیر* عطار از بهترین نمونه‌های الگوی سفر است (اسلامی،۱۳۷۷:۷۲). هرچند در ادبیات عرفانی و تمثیلی، سنایی را باید پایه‌گذار سفر تمثیلی بدانیم که در منظومهٔ *سیر العباد الی المعاد* به حرکت نفس نامیه اشاره می‌کند که در مراحل بالاتر مراد خود را در هیئت پیر نورانی می‌بیند (برتلس،۱۳۸۷:۹۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

در روایت‌های روزبهان نیز او اغلب به سفر ملکوت می‌رود که البته پیش‌متن و الگوی او در این سفرها در درجهٔ اول، معراج پیامبر(ص) و سپس معراج‌نامهٔ بایزید بسطامی است. بایزید اولین صوفی‌ای است که در تجربهٔ عرفانی خود به سفری روحانی همچون معراج پیامبر(ص) اشاره می‌کند. روزبهان در کتاب *شرح شطحیّات* خود به شرح معراج بایزید پرداخته و در مکاشفات خود از آن بسیار تأثیر گرفته است، همچنین او در *کشف الاسرار* خود در یکی از رؤیت‌ها به توصیف معراج از زبان پیامبر(ص) می‌پردازد. او در سفرهای روحانی خود به بهشت هم سفر می‌کند که احتمالاً از الگوهای کهن‌تر الهام گرفته است.

پیامبر گفت: من اولیا و مشایخ را مشاهده کردم، جبرئیل و میکائیل و اقطاب کروبیان را دیدم. پس حق به صورت جمال و جلال به استقبال من آمد (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

من به سرّ از اقطار و طبقات هستی گذر کردم، و روحم به سوی آسمان‌ها عروج کرد. پس در هر آسمان ملائکهٔ خدای- تعالی- را رؤیت کردم، اما آن‌ها را پشت سر گذاشتم تا این که به محضر رسیدم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

پس از صرف شام دکانم را ترک کردم و به سوی صحرایی رهسپار شدم» (همان:۱۰۳). «داخل دریا شدم و در آن شنا کردم تا عصر هنگام به موضع خورشید رسیدم (ارنست، ۱۳۸۷: ۲۴۴).

پس جنّت بر من منکشف گردید، و من نهرها و درختان و قصرهای آن را رؤیت کردم. همسرم را مشاهده کردم که جامهٔ اهل جنّت پوشیده بود (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

راهنما

براساس الگوی سفر و اصول عرفانی وجود راهنما و پیر یک ضرورت گریزناپذیر خواهد بود، اگرچه روزبهان گاهی حتی خود را در جایگاهی بالاتر از پیامبران قرار می‌دهد و بدون هیچ راهنمایی مستقیماً خود را در بارگاه الهی می‌بیند، اما در گزارش‌های خود به راهنمایی خضر، پیامبران، فرشتگان و به‌ویژه پیامبر اسلام (ص) اشارات صریح دارد و در آن‌ها به عدم آگاهی خود از حقایق اشاره دارد.

«پس مصطفی را در طریق‌های آن صحاری رؤیت کردم. او با من ملاطفت نمود و فرمود: در معیّت من در این صحاری به طلب خدای سبحان بیا» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۳۹). «در آن زمان نسبت به حقایق جاهل بودم سپس حضرت خضر- علیه السّلام- را رؤیت کردم و او سیبی به من اعطا کرد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

من قطعه‌ای ازآن را خوردم؛ پس گفت: «تمام آن را تناول کن» بنابراین، مابقی سیب را خوردم. آن‌گاه دریایی را مشاهده کردم» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۲). «حق- سبحانه- را با لباس جلال و جمال و شکوه دیدم جمیع انبیا را در آن جا حاضر دیدم؛ موسی تورات را به من خورانید و عیسی انجیل را به من خورانید و داوود زبور را به من خورانید و محمد قرآن را به من خورانید و آدم اسماء حُسنی و اسم اعظم را به من نوشانید» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

جماعتی از ملائکه را دیدم و از شرق تا غرب دریایی بود، پس فرشتگان گفتند داخل دریا شو و به‌سوی غرب شنا کن. داخل دریا شدم و در آن شنا کردم تا عصر هنگام به موضع خورشید رسیدم. بر جبال مغرب جماعتی از فرشتگان دیدم که بانگ زدند و گفتند: ای فلان مترس و شنا کن چون به جبل رسیدم، گفتند: این دریا را جز علی‌بن ابی‌طالب(ع) و بعد از او تو، کس گذر نکرد[۴] (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۴۴).

استفاده از نماد

یکی از شیوه‌های بیان در متون عرفانی استفاده از نمادها و سمبل‌هاست که از روی ضرورت برای بیان مفاهیم عرفانی و حالت‌های روحانی از آن‌ها استفاده می‌کنند، زیرا عارفان به توصیف و تشریح عالم ماورایی می‌پردازند که قابل توصیف برای دیگران نیست؛ پس می‌کوشند با زبان نمادین خود آن عوالم روحانی یا ماورایی و تجربه‌های غیرملموس را به خواننده منتقل کنند. «نمادهای رؤیا اغلب نمودهای بخشی از روان هستند که ذهن خودآگاه نمی‌تواند مهارشان کند» (یونگ، ۱۳۷۷:۸۸). نمادها را به سه‌گونه: ۱. مرسوم؛ ۲. ابداعی؛ ۳. ناآگاهانه تقسیم کرده‌اند که در سخنان روزبهان نمادهای ابداعی و ناآگاهانه بیشتر مورد استفاده قرار گرفته‌اند. هرچند که از نمادهای مرسوم هم نمونه‌هایی دیده می‌شود.

در سخنان روزبهان گاه با نمادهای دینی روبرو می‌شویم که در متون دیگر نیز سابقهٔ کاربرد داشته‌اند. نمادهایی چون کوه سینا و کوه طور و جبل قدس و نماد شناخته شدهٔ خضر به‌عنوان راهنما. «خضر- علیه السّلام- را مشاهده کردم و او به من سیبی اعطا کرد، من قطعه‌ای از آن را خوردم. پس او گفت: تمام آن را تناول کن» (۱۴۲). برخلاف نظر برخی از مستشرقین که حدس زده‌اند که سیب در اینجا می‌تواند اشاره‌ای به نماد میوهٔ ممنوعه در آیین مسیحیت باشد (رک: ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۳)، باید گفت سیب در اینجا نماد معرفت و آگاهی است، زیرا از دست خضر که نماد راهنمایی و آگاهی از اسرار است به روزبهان اعطا می‌شود و در فرهنگ اسلامی میوه‌ای بهشتی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

محسوب می‌شود. «پس حق- سبحانه تعالی- با همان وصف و حتّی با جمالی افزون‌تر درآمد و بسیار گل‌های سرخ و سفید با او بود که آن‌ها را در پیش من افکند» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۶۲). در اینجا گل نمادی از الطاف گوناگون الهی است که خداوند به بندگان خود عطا می‌کند. این نماد در مکاشفات روزبهان بارها تکرار شده است و از بن‌مایه‌های اثر او محسوب می‌شود.

یک نکتهٔ شاخص در نمادهای ابتکاری روزبهان استفادهٔ او از عناصر فرهنگی ایران باستان (حکمت خسروانی) در توصیف‌هایش می‌باشد که با توجه به اینکه برخی از پژوهشگران بر ارتباط و تأثیرگذاری برخی از رسوم الهیات زرتشتی در تصوف ایرانی تأکید دارند (رک: برتلس،۱۳۸۷: ۱۴۱)، دربارهٔ روزبهان نیز می‌توان گفت در سخنان او همان گرایش نوخسروانی که شیخ اشراق براساس آن، عارفانی چون خرقانی، بایزید، حلّاج و قصاب آملی را خمیرهٔ خسروانیان می‌دانست، دیده می‌شود. این سنّت بعدها از طریق روزبهان به حافظ منتقل می‌گردد و به بهترین وجه، نمادهای ایران را با نمادهای اسلامی و عرفانی ترکیب می‌کند؛ همان‌طورکه یکی از دلایلی که دربارهٔ انسان‌انگاری خدا در مکاشفات عارفان ذکر شده‌است، وجود سابقهٔ کهن در فرهنگ سیاسی- اجتماعی ایران است؛ «در آسیای غربی و مرکزی، رعایا، خسروان ایرانی را همچون خدا می‌انگاشتند، پس اندیشهٔ انسان- خدایی در این سرزمین چندان ناآشنا و غیرطبیعی نبوده است که وجدان عمومی را بلرزاند» (نیکلسن،۱۳۷۲:۲۴۸). «حق- سبحانه- با زیباترین صورت از پهلوی من رد شد، او در صورت من خندید و نافهٔ مشکی به جانب من افکند. گفتم: «افزون‌براین به من عطا کن». پس گفت: «هر کدام از آن دو پادشاه هستند و تو شاهنشاه فارس هستی» (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۸). استفاده از نماد پادشاه برای نشان دادن جایگاه روحانی و ولایت روزبهان استفاده شده است. «رؤیت‌های روزبهان از ولایت روحانی سرشت و ماهیتی ایرانی دارند و گاه او کلمهٔ شاه را بر معادل عربی آن ترجیح می‌دهد» (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۴۹). «در مدت آن ساعات من از منظر آنان بسان شاهی بودم میان شاپوران» (۱۴۹ ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۹). او در کتاب شرح شطحیّات و همچنین در اشعارش به رخش و رستم اشارهٔ نمادین دارد «نه تو بودی که زیر نعل رخش رستم شهرستان ابد درآوردی» (بقلی شیرازی،۱۳۸۹ :۹۸).

گاهی نمادهای او با نماد عارفان دیگر بسیار یکسان است که می‌تواند به اشتراک پیشینه و نوع مکاشفه مربوط باشد. روزبهان در یکی از مکاشفات خود می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

شیری زرد با هیبتی عظیم رؤیت کردم که لباس او جبروت عظمت بود، و بر رأس کوه قاف راه می‌رفت. جمیع انبیا، رسول و اولیا را خورد. خودم را در دهان شیر یافتم او مرا نیز خورده بود (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۶۰).

در ادامه خود روزبهان به رمزگشایی از این مکاشفه می‌پردازد و می‌گوید:

این اشاره‌ای بر قهر توحید و سلطنت او بر موحّدین است. حق از اوصاف کبرای قِدم بر صورت شیر تجلّی نمود که همانا عارف طعمهٔ قهر ناشناخته در مقام فناست (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

گنگی زبان و تصاویر

در تقسیم‌بندی نوع نثر و متن مکاشفات و رؤیت‌های روزبهان در حیطهٔ متن‌های مغلوب قرار می‌گیرد؛

زیرا آگاهی مندرج در این مکاشفات و مشاهدات مولود حافظهٔ شخصی و تجربه‌هایی از نوع خواب و رؤیاست که با زبان توافقی و آگاهی جمع ناسازگار است. در این متن‌ها با بحران آپوریک یا نقطهٔ کور روبرو هستیم که به‌واسطهٔ ساختارشکنی نمی‌توانیم دربارهٔ مفاهیم و معانی آن با قاطعیت نظر بدهیم (فتوحی،۱۳۸۹:۴۱).

دربارهٔ زبان مکاشفات از دیدگاه روانشناسی باید گفت:

محتویات نیمه‌خودآگاه روان با نزدیک شدن به آستانهٔ خودآگاه محو می‌شوند و در حالت نیمه‌خودآگاه شفافیت خود را از دست می‌دهند، به همین دلیل روابط بین آن‌ها منطقی نیست و گنگ و غیرقابل فهم به نظر می‌رسد (یونگ، ۱۳۷۵: ۸).

با همهٔ تلاشی که روزبهان برای محسوس کردن مکاشفات خود می‌کند، با تصویرهایی روبرو می‌شویم که برای ما قابل ادراک نیست. او زبان اهل تصوف را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. زبان صحو که در علوم به‌کار می‌رود؛ ۲. زبان تمکین که علوم توحید به آن بیان می‌شود؛ ۳. زبان سکر که زبان رمز و اشاره است و شطح است (بقلی شیرازی،۱۳۹۳: مقدمه، چهل‌ویک). او می‌گوید قادر به بیان دقیق آنچه در مکاشفه بر او ظاهر شده است نمی‌باشد. در مکاشفات او دریا از عرش تا زمین است و تمام آن نوشیده می‌شود و در خون ابدال آبتنی می‌کند.

آن‌گاه دریایی را مشاهده کردم که گویی از عرش تا زمین ادامه یافته بود، من شیئی دیگر جز آن نمی‌دیدم. آن مثل شعاع خورشید بود. دهانم بی‌اختیار باز شد و جمیع آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

دریا در دهانم داخل شد. قطره‌ای از آن دریا باقی نماند که ننوشیده باشم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

در لحظهٔ صبح قِدَم به داخل خون ابدال فرو رفتم و به تحقیق من نیز رنگ خون ابدال به خود گرفتم (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۴۳).

در عالم غیب عالمی منوّر از نور ساطع و درخشان مشاهده کردم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

و یا «آسمان‌ها و زمین کوه‌ها و صحراها و درختان، همهٔ آن‌ها را نور مشاهده کردم (ارنست، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

توجه به جمال و زیبایی در توصیف مکاشفات

روزبهان در تقسیم‌بندی‌های مرسوم عرفانی جزء عارفان جمالی قرار می‌گیرد. او خود نیز در نوشته‌هایش به این مطلب اشاره می‌کند؛ در مقدّمهٔ *شرح شطحیّات* می‌نویسد: «آنچه ورای ادراک توست آن کنه عزّ ذات اوست. چشم عارفان از رؤیت ذات او مست گشت و جان محبان از دیدن صفات او پست» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۵). اهمیت و اعتقاد او به این موضوع به‌اندازه‌ای است که کتاب *عبهر العاشقین* را در سی‌ودو فصل به این موضوع اختصاص داده است. روزبهان در این کتاب با اشاره به احادیثی که معروف‌ترین آن‌ها «انّ اللّهَ جَمیلٌ و یُحِبُّ الْجَمالَ» و «اطْلُبُوا الْخَیْرَ عِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ» است، این مطلب را با ذکر احادیث و روایات تشریح می‌کند. به همین جهت «نظرِ اِلی وَجهِ الحسن» یکی از اصول تصوّف روزبهان است (بقلی شیرازی،۲۹:۱۳۶۶). او همانند احمد غزّالی، عراقی و اوحدالدّین کرمانی از معروف‌ترین چهره‌های این نوع تفکّر محسوب می‌شوند که توجه به جمال زیبا و عشق به‌صورت آدمی را از راه‌های رسیدن به کمال معنی می‌دانسته‌اند و معتقد بودند «زمعنی است اثر در صورت». هرچند روزبهان در فصل هجدهم کتاب *عبهر العاشقین* با عنوان «غلط اهل دعوی فی‌العشق انسانی» به انتقاد از سوءاستفاده‌کنندگان از این موضوع می‌پردازد و می‌گوید: «از بدفعلی برخی در خیال بت‌پرستی کنند، صمد را از صنم باز نشناسند، آن‌گاه دعوی کنند و گویند طاماتیانِ عصریم» (بقلی شیرازی،۱۳۶۶: ۹۵). به نظر برخی از پژوهشگران موضوع شاهد و نظربازی در عرفان نیز از مسئلهٔ رؤیت جوانه زده است (پورجوادی، ۱۳:۱۳۷۵). این نگاه جمال‌گرایانه در مکاشفات و رؤیت‌های روزبهان به‌خوبی خود را نشان می‌دهد. او خداوند و فرشتگان را در هیئت ترکان و با جامه‌های آراسته توصیف می‌کند که در حال نواختن طنبور یا عود هستند (رک:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

بقلی شیرازی،۱۳۶۶:۶۱). دکتر معین در مقدّمهٔ *عبهر العاشقین* معتقد است، استفادهٔ روزبهان از تمثیل ترکان کاملاً با میراث شاعران از فرّخی تا حافظ منطبق است (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۵). می‌توان گفت معشوق‌های آسیای میانه که در شعر شاعران دورهٔ اوّل حضور داشتند در دوره‌های بعد به نماد معشوق ازلی در عرفان تبدیل می‌شوند که در مکاشفات روزبهان این مرحله گذر از معشوق زمینی به معشوق آسمانی به‌وضوح قابل مشاهده است. با این‌همه روزبهان می‌گوید: «اگر خوف از جاهلینی نبود که تشبیه خالق به مخلوق را به من نسبت می‌دادند، آنچه از حق- سبحانه- را رؤیت کرده‌ام اشاره می‌کردم (رک: بقلی شیرازی،۱۳۶۶:۱۶۴).

«حق- سبحانه- بر وصف جمال و بر شکل و شمایلی از ترکان در صحرای غیب آشکار شد و در دستش عودی بود آن را نزدیک آورد و شروع به نواختن کرد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۶). «شکوه حق- تعالی- را بر رنگ گل سرخ رؤیت کردم و لکن عالم در عالم گل بود، چنان‌که گویی از آن گل سرخ افشانده می‌شد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۱). «حق- سبحانه- را با لباس جلال و جمال و شکوه دیدم، با جرعه‌ای از دریای محبّت سیرابم کرد» (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۰۴). «پس حق- سبحانه- با همان وصف حتی با جمالی افزون‌تر درآمد و بسیار گل‌های سرخ و سفید که با او بود» (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۶۲). «او را به وصف هیأتی از آدم مشاهده کردم با نور جمال ازل بسان آرایشی منشعب از گلبرگ‌های گل سرخ و همچون تشعشع طلای سرخ مذاب در بوتهٔ زرگری بود که بر همهٔ اشیا غلبه داشت (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۶۵). «شبی مشغول نماز بودم حق- تعالی- با زیباترین صورت از پهلوی من عبور کرد و در صورت من خندید (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۴۸). «پس محضر حق را مملو از ملائکه دیدم که گویی از لعل و یاقوت خلق شده‌اند و به صفت ترکان در مقابل سلاطین ایستاده بودند (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۷۶). «در مقابل خود دو ملک کرام الکاتبین را رؤیت کردم، چنان‌که گویی به من عشق می‌ورزیدند به‌سان دو جوان با جمال و با صفا.» (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۷۹) «جبرئیل آنجا در میان ایشان بود و از زیباترین ملائکه بود. آن‌ها گیسوانی همچون گیسوان زنان داشتند و چهره‌های آنان به‌سان گل سرخ بود. آن‌ها را مرتباً به شکل و شمایلی از ترکان مشاهده می‌کردم (ارنست، ۱۳۸۷ :۱۷۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

نتیجه:

با توجه به بررسی روایت‌های اتوبیوگرافی‌گونهٔ روزبهان درمی‌یابیم که آنچه دربارهٔ روزبهان به عنوان شیخ شطّاح شناخته می‌شود، نه به‌واسطهٔ کتاب *شرح شطحیّات* او- که به شطح دیگران پرداخته‌است- بلکه به خاطر روایت‌های رؤیت او از جمال الهی است که در کتاب *کشف الاسرار* و به زبان عربی نوشته است. گزارش‌های این اثر که تاکنون به دلایلی تقریباً مهجور مانده است، ساختاری روایی دارند و در آن‌ها عناصری مشترک و تکرار شونده با بسامد بالا دیده می‌شوند که می‌توان به‌رغم ساختارشکنانه بودن متن آن‌ها ساختاری داستانی برای آن‌ها در نظر گرفت و میزان تأثیرپذیری روزبهان از پیشنیان و تأثیرگذاری او بر جریان عرفان اسلامی را پی‌گرفت و تا حدودی به زمینه‌های شکل‌گیری این روایت‌ها و پیشینهٔ آن در عرفان و رابطهٔ آن‌ها با یافته‌های روانشناسی امروز دست یافت.

پی‌نوشت‌ها:

۱. البته حکیم ترمذی هم در سطح وسیع در قرن سوم، در کتاب *ختم‌الاولیا* و دیگر آثارش به موضوع مشاهده، اشاره کرده است و می‌تواند یکی از الگوهای روزبهان در نوشتن رؤیت‌هایش محسوب شود. هرچند این شباهت‌ها می‌تواند ناشی از تجربه‌های روحانی مشترک باشد نه یک رابطهٔ بینامتنی عادی؛ و نکتهٔ دیگر اینکه ترمذی این حالات را به‌طور غیرمستقیم و از زبان همسرش که در خواب دیده است روایت می‌کند نه تجربهٔ شخصی (راتکه:۱۳۷۹).

۲. متأسفانه هنوز هم (تا زمان نگارش مقاله) ترجمه‌ای به زبان فارسی از این کتاب صورت نگرفته است و اطّلاعات ما از این اثر به‌واسطهٔ ترجمه‌هایی است که از تحقیقات خارجی به‌دست ما رسیده است. بنابراین، در متن به نمونه‌های ترجمه شده از رؤیت‌ها براساس کتاب روزبهان کارل ارنست ارجاع داده شده است.

۳. لاهیجی در *گوهر مراد* در باب معراج پیامبر(ص) می‌گوید:

> *بعضی برآنند که آن قضیّه در منام واقع شده است و جماعتی برآنند که در یقظه واقع شده است، لکن به روح، تنها لا مع الجسد، و برخی به جسد قائل‌اند، لکن الی مسجد الاقصی لا الی فوق السّماء. و حق آن است که در یقظه بوده و با جسد از مکّه تا مسجد الاقصی و از مسجد الاقصی الی فوق السّماء* (آصفی،۱۳۷۶ :۲۰۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

این مباحث از همان ابتدا به شعر فارسی نیز کشیده می‌شود و آن‌چنان برای شاعران اهمیت داشته که در اشعار خود به بیان عقاید خویش در این زمینه پرداخته‌اند.

۴. این واقعه در کتاب *تحفهٔ اهل عرفان*، که یکی از بازماندگان روزبهان نوشته است، به این شکل دچار تحول روایت شده است:

> *در عالم مکاشفه دریایی عظیم دیدم، خواستم تا در آن دریا سباحت نمایم. تلاطم امواج آن دریا رها نمی‌کرد. شخصی را دیدم که در آن دریا سباحت می‌نمود و دریا می‌برید، من بر اثر او به برکت رفتن او راه یافتم و دریا می‌بریدم. چون بر کنار ساحل رسیدم، امیرالمؤمنین علی-کرّم الله وجهه- دیدم، در قدم مبارکش افتادم، مرا بنواخت و فرمود: روزبهان این دریا من بریدم و تو به برکت متابعت من بریدی* (دانش‌پژوه، ۱۳۴۷:۳۳).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- آصفی (مهدوی دامغانی)، تاجماه. (۱۳۷۶)، *آسمان و خاک، (الهیات شعر فارسی)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۵)، *مقدمهٔ ابن‌خلدون*، ۲جلد، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابوعلی سینا. (۱۳۶۵)، *معراج نامه*، تصحیح مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- اخوت، احمد. (۱۳۷۱)، *دستور زبان داستان*، اصفهان: فردا.
- ارنست،کارل. (۱۳۸۷)، *روزبهان بقلی (تجربهٔ عرفانی شطح ولایت در تصوف ایرانی)*، ترجمهٔ کوروس دیوسالار، تهران: امیرکبیر.
- اسلامی، مجید. (۱۳۷۷)، «*الگوی روایت شرقی*»، نشریه فیلم، شماره ۴۸، ص۵۳.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ. (۱۳۷۸)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبهر العاشقین*، تصحیح هنری کربن و محمّد معین، تهران: منوچهری.
- ــــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کربن، تهران: طهوری.
- ــــــــــــــ . (۱۳۹۳)، *منطق الاسرار ببیان الانوار*، تصحیح علی‌اصغر میرباقری‌فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

- بی‌نیاز، فتح‌الله.(۱۳۹۲)، *درآمدی بر داستان نویسی و روایت شناسی*، تهران: فراز.
- پرینس، جرالد. (۱۳۹۱)، *روایت‌شناسی (شکل و کارکرد روایت)*، ترجمهٔ شهبا، تهران: مینوی خرد.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۹)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادبیات فارسی*، تهران: علمی فرهنگی.
- حکمت، نصراللّه. (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رِؤیت خدا »، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال سوم، شماره چهارم، ص ۷۶- ۶۵.
- دانش‌پژوه، محمدتقی. (۱۳۴۷)، *روزبهان‌نامه*، تهران: آثار ملّی.
- راتکه، برند رودلف و جان اوکین. (۱۳۷۹)، *دو اثر از حکیم ترمذی (مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی)*، ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی، تهران: مرکز.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۶۴)، *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹)، جستجو در *تصوّف*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲)، *اللّمع فی‌التّصوف*، تصحیح نیکلسن، ترجمهٔ محبتی، تهران: اساطیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۸)، *نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)*، تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین.(۱۳۷۰)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح نیکلسن، تهران: صفی‌علیشاه
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۹)، *«از کلام متمکّن تا کلام مغلوب»*، *نقد ادبی*، شماره ۱۰، ص ۶۲-۳۵
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، *رسالهٔ قشیریه*، ترجمهٔ ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی، تهران: زوّار.
- مکاریک، ایرناریما. (1390). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- میرصادقی، جمال.(۱۳۷۷)، *واژه‌نامهٔ هنر داستان نویسی*، تهران: مهناز.
- نبیان، پروین. (۱۳۹۰)، «رؤیت حق تعالی از دیدگاه اسلامی و مقایسهٔ آن با برخی دیدگاه‌های کلامی و تفسیری مشهور»، *الهیات تطبیقی*، سال دوم، شماره پنجم، ص۱۴۸- ۱۳۱
- نیکلسن، رینولد الین. (۱۳۷۲)، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]