Language Art,2(1):pp.33-52, 2017, Shiraz, Iran
DOI: 10.22046/LA.2017.02
فصلنامه هنر زبان، دوره ۲، شماره ۱، سال ۲۰۱۷، از صفحه ۳۳ تا ۵۲

زبان اشاره و رمزی در عرائس البیان
تفسیر یا تأویل؟

دکتر شاهرخ محمدبیگی[۱]
دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران
ثمین کمالی[۲]
دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۲۵ آبان ۱۳۹۵؛ تاریخ پذیرش: ۵ دی ۱۳۹۵)

مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، برای رسیدن به درکی عمیق‌تر و صحیح‌تر از کلام خدا، دست به تفسیر قرآن زده‌اند و در طی این مدت، انواع گوناگون تفسیر شکل گرفته است که یکی از آن‌ها تفسیر عرفانی است. در میان کسانی که به این‌گونه از تفسیر تمایل نشان داده‌اند، روزبهان بقلی نامی آشنا و بحث‌برانگیز است که آثار قابل‌توجه در این زمینه خلق کرده است. در این پژوهش، مهم‌ترین اثر تفسیری روزبهان، یعنی *عرائس‌البیان فی حقائق القرآن* موضوع بحث و بررسی قرار داده شده است و در دو بخش به آن پرداخته می‌شود؛ در بخش نخست، مقاله‌های مستقل نوشته شده دربارهٔ تفسیر روزبهان معرفی و بررسی می‌شوند و در بخش دوم، با آوردن تفسیر دو آیه از قرآن کریم از کتاب *عرائس* و *کشف‌الاسرار* میبدی، کیفیت عملکرد دو مؤلف، براساس موازین نگارش تفسیر عرفانی مقایسه و سنجیده می‌شوند. یافته‌های پژوهش نشان داد که *عرائس‌البیان* «تفسیری عرفانی» نیست؛ بلکه کیفیت نگارش آن بیشتر به نوعی ویژه از «تأویل عرفانی» نزدیک است. به‌ویژه اینکه روزبهان در این اثر، تقریباً به هیچ‌کدام از موازین نگارش تفسیر عرفانی پای‌بند نیست؛ به همین دلیل، موفق‌ترین پژوهش‌ها در تحلیل اثر روزبهان، پژوهش‌هایی است که ماهت «تأویل عرفانی» و «مکتب فکری روزبهان» را اساس بررسی‌های خود قرار داده‌اند و درنتیجه با نگاه علمی به *عرائس* نگریسته‌اند.

واژگان کلیدی: تفسیر، تأویل، روزبهان بقلی، عرائس البیان، عرفان، کشف الاسرار، میبدی.

[1]E-mail: sh_beygi@yahoo.com
[2] E-mail: samin.kamali80@gmail.com

مقدمه

«تفسیر در لغت از مادۀ 'فَسر' است که در اشتقاق کبیر مأخوذ از «سَفر» و مغلوب آن است که هر دو به معنای کشف و برداشتن پرده و پوشش است؛ بااین‌تفاوت که «فسر» در کشف باطنی و معنوی و «سفر» در کشف ظاهری و مادی آن به‌کار می‌رود.» (جفری و صاوی ۱۹۵۴، ۱۷۳)

اما دربارۀ معنای اصطلاحی تفسیر گفته شده است که تفسیر «برگرفتن نقاب از چهرۀ الفاظ مشکل است» و با توجه به این تعریف و دقت در صیغۀ تفسیر (تفعیل) می‌توان گفت که : «تفسیر آن‌گاه است که هاله‌ای از ابهام لفظ را فراگرفته، پوششی بر معنا افکنده باشد و مفسر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد، در زدودن آن ابهام بکوشد.» (معرفت۱۳۸۱، ۲۷۳ و ۲۷۴)

علامه طباطبایی نیز معتقد بودند که «تفسیر بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن‌هاست.» (طباطبایی ۱۳۵۰، ۷)

«در صدر اسلام، هرگاه مسلمانان، جویای شرح و بسط معانی آیات قرآن می‌شدند، با رجوع به پیامبر (ص) و پس از وی به ائمۀ معصومین (ع) جواب مقتضی را می‌گرفتند.» (قیطرانی ۱۳۹۰، ۸۰) یعنی در آغاز، تفسیر قرآن کریم توسط پیامبر و ائمه صورت می‌گرفت؛ اما تفسیر، رفته‌رفته و در سیر تاریخی خود، دچار تحول شد و این تحولات تا روزگار معاصر نیز همچنان ادامه دارد. این مسیر تحولی را می‌توان در چهار دوره ترسیم کرد:

۱. *دورۀ پیدایش*: اگر پیامبر اکرم (ص) را اولین مفسر قرآن کریم بدانیم، تفسیر با فاصلۀ اندکی پس از تنزیل آن آغاز شده است. تفاسیری که پیش از تفسیر طبری نوشته شده‌اند ازجمله تفسیر منسوب به مقاتل‌بن‌سلیمان (۱۵۰ق) و عبدالرزاق صفاهانی (۲۱۱ق) در این دوره نوشته شده‌اند.

۲. *دورۀ کلاسیک*: این دوره با نگارش تفسیر *جامع‌البیان* طبری آغاز می‌شود و با تفاسیری چون تفسیر *عیاشی* (۳۲۰ق) و تفسیر *تستری* (۲۸۳ق) ادامه می‌یابد.

۳. *دورۀ بالندگی*: در این دوره نوشتن تفاسیر به‌شدت افزایش می‌یابد و برخی از مهم‌ترین تفاسیر قرآن نوشته می‌شوند ازجمله باید به تفسیر *تبیان* طوسی (۴۶۰ ه.ق)، *مجمع‌البیان* طبرسی (۵۴۸ق) و *انوارالتنزیل* بیضاوی (۶۸۵تا۷۱۶ق) اشاره کرد.

۴. *دورۀ معاصر*: در دورۀ معاصر، چند گرایش مهم در تفسیر شکل می‌گیرد که عبارت‌اند از:

۱. تفسیرنگاری به انگیزۀ ساده‌کردن متن تفسیری گذشته؛

۲. به‌کارگرفتن رویکردهای تازه در تفسیر؛

۳. توجه به تفسیر موضوعی قرآن؛

۴. نگارش تفسیر به زبان‌های غیرعربی (عباسی ۱۳۸۲، ۲۲۰).

به این ترتیب و در طی قرون گذشته گونه‌های مختلفی از تفسیر شکل گرفته‌اند که ازجمله می‌توان به تفسیر جامع، نقلی، اجتهادی، موضوعی و عرفانی اشاره کرد.

در میان انواع تفسیر، تفسیر عرفانی از بحث‌برانگیزترین آن‌هاست؛ چراکه «اساساً اهل عرفان، خود را از خواص و برخی از سرشناسان خود را خاص‌الخواص می‌دانند و بر این باور هستند که راه آنان برای دریافت مطالب و اسرار نهفته بر همگان (طبقهٔ عامه) پوشیده است.» (معرفت ۱۳۸۱، ۳۶۷) برخی از مهم‌ترین تفاسیر عرفانی عبارت‌اند از: تفسیر منسوب‌به امام صادق(ع)، تفسیر تستری سهل‌بن‌عبدالله تستری، تفسیر ابوعبدالرحمن سلمی معروف‌به *حقایق‌التفسیر*، *لطائف‌الاشارات* قشیری، *کشف‌الاسرار و عدةالابرار* میبدی که اصل آن مربوط به خواجه‌عبدالله انصاری است و میبدی به شرح و بسط آن پرداخته است و *عرائس‌البیان* روزبهان بقلی.[1]

اما *عرائس‌البیان*، تاکنون چنانکه باید موردتوجه پژوهشگران قرار نگرفته است؛ درحالی‌که این اثر از غنی‌ترین متون عرفانی ادب پارسی است.

«متن عرائس‌البیان بسیارلطیف و زنده است و این خصوصیت همراه با غنای درونی گفته‌هایش، در میان تفاسیر، برجستگی خاصی به او می‌بخشد. شیخ در بیان معانی و مضامین عمیق عرفانی‌اش، صنایع ظریف ادبی را نیز فراموش نکرده و با صور خیالی رنگین و پرجاذبه مقصود خود را بیان کرده است؛ همان خصوصیتی که در اکثر آثار عرفانی او مشهود است. از طرف دیگر، گویی واژه‌ها نیز، هم‌شأن مقام عرفانی درون او، تجرد یافته‌اند و مدام در تعبیرهای خاصِ مرتبه‌ای از معرفت، تکرار می‌شوند. اینجا به‌تمام، سخن از معرفت، مشاهده، مکاشفه، قرب، رویت، ازل، ابد، توحید، تفرید، تجرید، قدم، ذات، بقا، فنا، تجلی، حب، عشق، نزهت، بهجت، قلب، روح، سر و واژه‌هایی از این نوع است.» (بابایی ۱۳۸۸، ۳۷)

افزون‌بر این، تاکنون پژوهشی که به‌طورمستقل به بررسی و معرفی آثار نوشته‌شده دربارهٔ عرائس‌البیان پرداخته باشد و روش تفسیر روزبهان و میبدی را در تفاسیرشان با یکدیگر سنجیده باشد، نوشته نشده است؛ بنابراین، در این مقاله کوشیده‌شده از رهگذر بررسی آثار پژوهشی دربارهٔ *عرائس* از یک‌سو و بررسی متن‌محور این اثر به‌همراه سنجش آن با *کشف‌الاسرار* میبدی از سوی دیگر، اولاً میزان موفقیت آن پژوهش‌ها در ارائهٔ دیدگاه منصفانه درباب روزبهان نشان داده شود و ثانیاً کیفیت رویکرد روزبهان به قرآن کریم در مقام عارفی متفکر روشن گردد و درنهایت مشخص شود که آیا می‌توان *عرائس‌البیان* را تفسیری عرفانی به شمار آورد یا خیر؟

معرفی روزبهان بقلی

ابومحمدبن‌ابی‌نصربن روزبهان‌فسایی‌شیرازی، معروف به «شیخ شطاح»، از عرفا و دانشمندان سدهٔ ششم و هفتم و پیشوای سلسلهٔ روزبهانیان است (دانش‌پژوه ۱۳۴۷، ۱۲). این عارف بزرگ در سال ۵۲۲ در فسا که قصبه‌ای از قصبات شیراز است، متولد شد. در مکتب به آموختن قرآن پرداخت و در محضر دانشمندان عصر به فراگرفتن علوم متداول مشغول شد. از همان اوان زندگی تمایلات عرفانی داشت تا اینکه در ۲۵ سالگی از خَلق برید و در کوه‌های اطراف شیراز به عبادت و ریاضت پرداخت و قرآن را از

[1] Rouzbahan Baqli

برکرد و نزد نخستین مرشد خود، شیخ جمال‌الدین فسایی رفت و سپس به محضر یکی از زهاد کُرد به‌نام جاگیر (متوفی در ۵۹۱ق) رسید که در سامره می‌زیست (کرپین و معین ۱۳۶۰، ۸-۹؛۲۱-۲۲). شیخ شطاح، خرقهٔ طریقت خود را از سراج‌الدین محمود خلیفه گرفت که خرقهٔ او با دو واسطه به شیخ ابواسحاق کازرونی می‌رسید (عابدی ۱۳۸۲، ۲۶۱). دیگر استادان او عبارت بودند از امام فخرالدین نصربن‌مریم، ارشدالدین علی‌تبریزی، جنید شیرازی و صدرالدین سلفی‌اصفهانی. روزبهان در سال ۶۰۶ ق در شیراز درگذشت.

اما دربارهٔ جهان‌بینی این عارف بزرگ باید گفت «روزبهان بقلی عارفی عاشق است که اساس بینش عرفانی او عشق و جمال است و هیچ‌یک از این دو در مکتب او قابل انفکاک نیست.» (نوربخش۱۳۸۰، ۵۳) به‌سخن دیگر، «مکتب عرفانی او 'مکتب عشق' است که از لوازم این مکتب، جمال‌پرستی و سکر و مستی است.» (نیری و روغن‌گیری ۱۳۹۱، ۱۶۴) بدیهی است که این عارف عاشق، با چنین دیدگاهی به همهٔ جهان ازجمله قرآن کریم می‌نگرد و برداشت او از کلام خدا نیز بر همین اساس است؛ درنتیجه، روزبهان زبان خاصی را برای بیان یافته‌های خود برمی‌گزیند که اصطلاحاً «زبان اشارت» نامیده می‌شود. «زبان اشارت، زبانی است که در قالب رمز و نماد و تمثیل و استعاره، به بیان حقایق عرفانی می‌پردازد. قلمرو این زبان، ذوق و روح و عرصهٔ آن، شعر و غزل و شطحیات و ادعیه و مناجات‌های صوفیانه. عارفِ صاحب تجربهٔ روحانی، به معرفت و شناختی خاص دست می‌یابد که آن را با زبان رمز و نماد بیان می‌کند و به تأویل عرفانی می‌پردازد.» (نیری و روغن‌گیری ۱۳۹۱، ۱۶۵ و ۱۶۶).

اغلب آثار روزبهان، با درجات متفاوت، با بهره‌گیری از این زبان نوشته شده‌اند که عرائس‌البیان نیز یکی از آن‌هاست.

آثار روزبهان

روزبهان حدود ۶۰ اثر دارد که ۲۱ اثر در حوزهٔ تصوف نوشته شده است. برخی از مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از:

۱. *الاغانه* یا *لحجب و الاستار فی مقامات اهل‌الانوار و الاسرار* به‌عربی، که شرح و تفسیر و تأویل حدیث معروف نبوی به‌نام «الاغانه» است؛

۲. *الانوار فی کشف‌الاسرار* به‌فارسی، دربارهٔ مکاشفات اولیا و مقامات اهل معرفت و اسرار صوفیان؛

۳. *کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار*، زندگی‌نامهٔ علمی و روحانی خود روزبهان است که در آن دعاوی شگفت‌انگیزی دربارهٔ مکاشفات خود کرده است؛

۴. *غلطات‌السالکین* به‌فارسی، دربارهٔ لغزش‌های سالکان در مسیر سیر و سلوک؛

۵. *مشرب‌الارواح* که در آن هزار و یک مقام از مقامات عرفانی شرح داده شده است؛

۶. *رساله القدس* به‌فارسی، دربارهٔ دوازده علم از علوم سالکان ازجمله علم توحید و معرفت است؛

۷. *شرح شطحیات* به‌فارسی، دربارهٔ معنای شطح، اسرار حروف تهجی و... که در آن بیش از هر مطلبی به‌شرح سخنان حلاج و دفاع از او پرداخته است؛

۸. *منطق‌الاسرار ببیان‌الانوار* به‌عربی، در شرح شطحیات که بقلی کتاب فارسی خود را از این متن برگرفته است؛

۹. *سیرالارواح* به‌عربی، دربارهٔ احوال روح و تصرف نفس در آن؛

۱۰. *عبهرالعاشقین* به‌فارسی، دربارهٔ عشق و اقسام آن؛

۱۱. *لطائف‌البیان فی تفسیر القرآن*؛

۱۲. *عرائس‌البیان فی حقائق‌القرآن*.

بررسی و نقد پژوهش‌های صورت‌گرفته دربارهٔ *عرائس‌البیان* روزبهان به‌ترتیب اهمیت

۱. «روزبهان و تفسیر *عرائس‌البیان*»، (صلاح الصاوی ۱۳۶۵، ۱۲-۳۲)

صلاح الصاوی در آغاز پژوهش، در بخشی با عنوان «حول التفاسیر العرفانی»، می‌کوشد کیفیت این نوع از دیدگاه به قرآن کریم را نشان دهد و به این منظور، به تفاوت‌های تفسیر و تأویل می‌پردازد و درادامه از برخی از تفاسیر عرفانی مهم نام می‌برد.

بخش بعدی مقاله به معرفی روزبهان، زندگی، مذهب و طریقت صوفیانهٔ او اختصاص می‌یابد. درادامه، نویسنده بحث خود را بر کتاب *عرائس* متمرکز می‌سازد و ویژگی‌های این تفسیر را با آوردن نمونه‌هایی از خود کتاب نشان می‌دهد. او همچنین می‌کوشد تأثیر عقاید عرفانی روزبهان را در کیفیت رویکرد او به آیات قرآن و تأویل آن‌ها آشکار سازد.

اما مبحث بسیار مهمی که بخش بعدی مقاله را تشکیل می‌دهد، یعنی عالم *العرائس* و مراتبه، به توضیح جهان‌اندیشگی و مکتب فکری روزبهان در کتاب *العرائس‌البیان* اختصاص یافته است و در آن کوشش‌شده مبنا و اساس رویکرد شیخ شطاح به قرآن روشن گردد.

صلاح الصاوی درادامه سبک نویسندگی روزبهان و اسلوب او را در نگارش تفسیر عرفانی‌اش توضیح می‌دهد و با آوردن نمونه‌هایی از آن، ویژگی‌های نثر او را شرح می‌دهد.

در نهایت، ارزش و جایگاه *العرائس* از جهات گوناگون بررسی می‌شود و نویسنده می‌کوشد تصویری همه‌جانبه از این کتاب در نگاه خواننده ترسیم کند.

به‌طورکلی باید گفت این پژوهش کامل‌ترین پژوهش در میان پژوهش‌هایی است که در قالب مقاله ارائه شده‌اند و منحصراً به‌تفسیر *عرائس‌البیان* اختصاص یافته‌اند؛ علت این برتری را باید افزون‌بر جامع‌نگری، ژرف‌اندیشی و روش علمی نویسنده، در توجه عمیق نویسنده به تفاوت تفسیر و تأویل و ویژگی‌های تأویل عرفانی از یک‌سو و جهان‌بینی ویژهٔ روزبهان از سوی دیگر و درنهایت، پرداختن به سبک نویسندگی روزبهان در این تفسیر دانست که درمجموع ارائهٔ تصویری جامع از روزبهان و تفسیرش در ذهن مخاطب را سبب می‌شود.

۲. «مقایسهٔ تأویل‌های عرفانی روزبهان در *عبهرالعاشقین* و *عرائس‌البیان*»، (نیری و روغن‌گیری ۱۳۹۱، ۱۵۴- ۱۸۴)

در این پژوهش، نگارندگان ابتدا به معرفی اجمالی روزبهان، مکتب عرفانی او و کیفیت تأثیرگذاری این عارف بر دیگر شاعران و عرفای پس از خود می‌پردازند. سپس، با تعریف تفسیر و تأویل به‌طورجداگانه، تفاوت میان این دو مفهوم را روشن می‌سازند. آن‌ها درادامه به مبحثی نوین اشاره می‌کنند که پیشینهٔ تأویل عرفانی است و از این رهگذر می‌کوشند مبنای تأویل عرفا را در تأویل‌های عرفانی آن‌ها از آیات قرآن روشن سازند.

بخش بعدی پژوهش به مبانی تأویل عرفانی در آثار روزبهان و ازجمله *عرائس‌البیان* اختصاص یافته است و هندسهٔ بینش صوفیانه او را در تأویل آیات قرآن نشان می‌دهد. همچنین، نگارندگان با توضیح ماهیت «زبان اشارت» که همان «زبان تأویل» است و مختصات آن، به توجیه رویکرد عرفا از آیات قرآنی و تأویلات ظاهراً نامعقول آن‌ها می‌پردازند.

اما برای درک کامل تأویلات عرفانی روزبهان، شرح جامع مکتب فکری و عرفانی او ضروری است؛ به‌همین دلیل، آخرین و طولانی‌ترین بخش مقاله به توضیح عشق و جمال‌پرستی و تعریف و بازشناسی انواع شش‌گانهٔ عشق از منظر روزبهان اختصاص یافته است و درخلال مباحث، کیفیت تأویل‌های عرفانی روزبهان در دو اثر *عبهرالعاشقین* و *عرائس‌البیان* با هم سنجیده می‌شوند.

این پژوهش به‌دلیل پرداختن به مبانی فکری روزبهان به‌طورکامل و قراردادن مبنای بحث بر تأویل و نوع عرفانی آن، در کنار پژوهش پیشین، در روشن‌کردن جهان‌بینی روزبهان بسیار موفق عمل کرده است. روش کاملاً علمی، بهره‌گیری از دیگر آثار روزبهان در دستیابی به نتیجهٔ پژوهش و نیز استفاده از منابع معتبر از دیگر مزیت‌های این پژوهش است که سبب برتری آن نسبت به پژوهش‌های ذیل شده است.

۳. «روزبهان و تفسیر *عرائس‌البیان*»، (قاسم‌پور ۱۳۸۱، ۸۶-۹۵)

در این پژوهش، نویسنده ابتدا شرح حالی از روزبهان، عقاید او و اساتید این عارف ارائه می‌دهد. سپس به برخی از آثار او و موضوع‌های آن‌ها اشاره می‌کند. قاسم‌پور درادامه می‌کوشد مکتب عرفانی روزبهان و پایه‌های منظومهٔ فکری او را توضیح دهد. مبحث بعدی مقاله، معرفی اجمالی تفسیر *عرائس*، منابع روزبهان در نگارش آن و بیان اهمیت این تفسیر عرفانی از جنبه‌های گوناگون است.

اما قاسم‌پور بعد از اشاره‌ای کوتاه به سخنان روزبهان در مقدمهٔ *عرائس* و مختصات سبکی او در نگارش، به مهم‌ترین موضوع مربوط به این اثر، یعنی تأویل می‌پردازد و باآوردن نمونه‌هایی از متن کتاب، می‌کوشد نمودهای انواع تأویل را در تفسیر روزبهان نشان دهد ازجمله تأویل به «اصل حضرات خمس» و «وحدت وجود» در حوزهٔ عرفان نظری و تأویل به «معرفت و عشق و وصال»، «قبض و بسط» و... در حوزهٔ عرفان عملی.

نویسنده درنهایت نتیجه می‌گیرد که تفسیر *عرائس‌البیان*، تفسیری است بر مذاق صوفیان و در تأیید مکتب عرفانی او. این پژوهش نیز بعد از دو پژوهش پیش‌گفته به‌دلیل توضیح مبانی فکری روزبهان،

تأکید بر عنصر تأویل و نیز توجه به عرفان و نمودهای آن در بررسی اثر روزبهان پژوهشی عالمانه در باب روزبهان و اثر او به شمار می‌آید.

۴. «بینش نقش‌اندیش روزبهان در تفسیر *عرائس‌البیان فی حقائق القرآن*»، (شیخ الاسلامی و رضایی ۱۳۹۰، ۳۹-۵۶)

در این پژوهش، نویسندگان پس از معرفی اجمالی روزبهان، به رویکرد او در تفسیر *عرائس‌البیان* و تبیین مبانی فکری او در برخورد با کلام خداوند می‌پردازند. سپس، سبک نویسندگی روزبهان، پیوند آن با عرفان و ویژگی‌های این نوع از نوشتار را شرح می‌دهند و از این رهگذر به اهمیت صور خیال و بینش نقش‌اندیش روزبهان در آثار او، به‌ویژه تفسیر عرفانی‌اش، روشن می‌سازند؛ اما از آنجا که هر ویژگی سبکی برجسته، زمینه‌های بروز ویژهٔ خود را دارد، در بخش بعدی پژوهش، علت وفور صور خیال در *عرائس‌البیان* نیز بررسی می‌شود. در هایت، نگارندگان باآوردن نمونه‌هایی انواع مختلف صورخیال را در تفسیر عرفانی روزبهان نشان داده‌اند و مهم‌ترین ویژگی‌های بیان تصویری این عارف شطاح را ذکر کرده‌اند.

مهم‌ترین امتیاز این مقاله، بیش از هر چیز به نگاه عمیق مؤلفان به سبک نویسندگی روزبهان و نشان‌دادن وجوه شاعرانگی در کلام او باز می‌گردد که این موضوع در به‌دست‌آوردن شناختی واقع‌بینانه از اثر روزبهان بسیارتأثیرگذار است و به‌همین دلیل، هرچند نویسندگان به فراخور موضوع مقاله، کمتر به بررسی محتوایی عرائس می‌پردازند، روش و نگاه علمی آن‌ها در بررسی نحوهٔ رویکرد روزبهان به قرآن کریم و تبیین نظام اندیشگانی او جایگاهی والا به این پژوهش بخشیده است.

۵. «*عرائس‌البیان فی حقائق القرآن*»، (قنبری ۱۳۸۹، ۴۵-۵۳)

در این پژوهش، نویسنده سخنش را با معرفی *عرائس‌البیان* و توضیح وجه‌تسمیهٔ آن آغاز می‌کند و سپس اهمیت این تفسیر را در میان تفاسیر قرآن روشن می‌سازد. او درادامه، مطالب پژوهش را در دو بخش جداگانه ارائه می‌کند؛ در بخش نخست می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که روزبهان در تفسیر قرآن از چه روشی بهره گرفته است و آیا این روش با روش «معناشناسی» که معتبرترین روش تفسیر متون مقدس شناخته شده سازگار است؟

قنبری براساس قراین و شواهدی از کتاب عرائس روشن می‌سازد که روش روزبهان در این تفسیر کاملاً مبتنی بر هرمنوتیک است و با توجه به بی‌ارتباط‌بودن گفته‌های روزبهان با قرآن و نص آن، نتیجه می‌گیرد که مطالبی از این دست را نمی‌توان «تفسیر» دانست؛ بلکه آن‌ها صرفاً نظرات شخصی عرفانی است که بدون قرینه، به قرآن نسبت داده شده است. درواقع باید گفت *عرائس‌البیان* یک منبع غنی عرفانی است که مضامین آن در برخی سطوح از فحوای قرآن قابل‌دریافت است؛ اما نمی‌توان روش به‌کارگرفته‌شده در آن را برای تفسیر، معتبر به‌حساب آورد.

نویسنده درادامه به نظرات ویژهٔ روزبهان دربارهٔ مفاهیم رایج در قرآن ازجمله رستگاری، ایمان، ابلیس، نماز، صبر، خوف و... اشاره می‌کند و تأویلات پذیرفتنی و ناپذیرفتنی او را در موضوع‌های مختلف نشان می‌دهد که البته همهٔ آن‌ها بدون سند و قرینه‌اند.

قنبری درنهایت، یافته‌های خود را دربارهٔ *عرائس‌البیان* و عملکرد روزبهان در این تفسیر درقالب شش نکته بیان می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها این است که این اثر درحقیقت تفسیر قرآن نیست؛ بلکه یک متن عرفانی است که موضوع‌های آن بر اساس آیات قرآن تعیین شده است.

در بخش دوم پژوهش، مؤلف به‌طوراجمالی ترجمهٔ علی بابایی از این تفسیر را بررسی می‌کند و نقاط قوت و ضعف آن را با آوردن نمونه‌هایی توضیح می‌دهد.

مهم‌ترین مزیت این پژوهش، بررسی روش روزبهان در تفسیر قرآن کریم و نقد و تحلیل میزان هماهنگی او با شیوهٔ معتبر تفسیر قرآن است و در کنار آن، بررسی اجمالی ترجمهٔ تفسیر نیز از نقاط قوت پژوهش به‌شمار می‌آید؛ اما موضوع مهمی که دربارهٔ این پژوهش باید به آن اشاره کرد، بی‌توجهی نویسنده به نظام فکری و اندیشگی روزبهان است که درنهایت به یک‌سونگری و تعصب‌ورزی مؤلف در بخش‌هایی از مقاله می‌انجامد؛ درحالی‌که این نکته‌ایست که دراغلب پژوهش‌ها اجمالاً یا مفصلاً به آن پرداخته می‌شود.

۶. «تفسیر شیخ طربناک»، (قیطرانی ۱۳۹۰، ۸۰-۸۲)

قیطرانی در نوشتار کوتاه خود، ابتدا به ریشه‌شناسی زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر در روزگار بعد از وفات پیامبر اکرم(ص) می‌پردازد و سپس با گریز به نوعی از تفسیر، یعنی تفسیر عرفانی، کلام خود را دربارهٔ روزبهان آغاز می‌کند. او ابتدا مختصری دربارهٔ این عارف بزرگ و احوال او توضیح می‌دهد و می‌کوشد فضای ویژهٔ حاکم بر تفسیر *عرائس‌البیان* را روشن سازد. درادامه، قیطرانی به معرفی ترجمهٔ دو جلدی علی بابایی از بخش نخست *عرائس‌البیان* می‌پردازد و نکات قابل‌توجه و تحسین‌برانگیز کار مترجم را نشان می‌دهد؛ اما اشکالات زیادی نیز بر ترجمه و کیفیت واژه‌گزینی و جمله‌پردازی مترجم وارد می‌سازد.

این پژوهش، هرچند به‌دلیل پرداختن به پیشینهٔ تفسیر قرآن کریم از یک‌سو و از سوی دیگر به بررسی و نقد ترجمهٔ صورت‌گرفته از *عرائس‌البیان* می‌پردازد، حائز اهمیت است، برخلاف عنوان آن، توجه چندانی به تحلیل تفسیر روزبهان ندارد؛ این درحالی است که با توجه به عنوان مقاله انتظار می‌رود نویسنده همچون سایر پژوهش‌ها دست کم بخش‌هایی از مقاله را به موضوع تأویل و کیفیت رویکرد روزبهان به آیات قرآن اختصاص دهد و ازین رهگذر، در کنار پرداختن به جهان‌بینی روزبهان، تصویری واقع‌بینانه از اثر روزبهان ارائه دهد.

بررسی متن‌محور *عرائس‌البیان*

روزبهان در سبب تألیف *عرائس* می‌نویسد: «*باری: وقتی طایر جانم از پرواز در مقام و حالات، فراغت یافت و از عرصه‌های مجاهده و مراقبه بالا رفت و گلزار مکاشفه و مشاهده کوچیدن گرفت و بر شاخه*

گل‌های مراقبه فرونشست و شراب وصال سرکشید و با دیدار جمال و زیبایی سرمست شد و در انوار جلال واله و با ذوق الفت از مقام قدس حیران گشت، از افق غیب، شقایق دقایق قرآن و لطایف حقایق عرفان [بر آن] تابیدن گرفت؛ از این رو [طایر درونم] با زیباترین بیان و زبان، در اسرار حق که از درک اهل رسوم پوشیده داشته است، با بال عرفان و نغمه‌های جنان، به پرواز و طرب درآمد. تنها بعد از دستیابی به معرفت و حکمت ربانی، آن‌گاه که دریافتم: کلام ازلی اله در ظاهر و باطن حد نهایت ندارد و کسی از خلق خدا به کمال و نهایت معانی آن دست نیافته، بر این امر همت گماشتم و به بزرگان و پیشگامان مشایخ در امر تفسیر حقایق کلام اقتدا کردم.» (بابایی ۱۳۸۸، ۶ و ۷).

روشن است که روزبهان، اثر خود را نوعی الهام آسمانی قلمداد می‌کند که پس از گذراندن مراحل کشف و شهود به وجود او تابیدن گرفته است و همین امر، از اساس، اثر او را از دیگر آثار این حوزه متمایز می‌کند؛ اما نکته ای که در اینجا جلب نظر می‌کند آن است که روزبهان *عرائس* را «تفسیر» می‌خواند؛ و حال آنکه اثر او با توجه به سخنان خود او بیش از آنکه «تفسیر» باشد، «تأویل» است:

«از آن پس [خداوند] اختیار امور ظاهری خود را به اهل ظاهری همچون: علما و حکما اعطا فرمود تا احکام و حدود و رسوم و نوامیس‌اش را در قالب شرایع ارائه دهند. لب و لباب گروه برگزیده‌اش را باطن اسرار خطاب ازلی و ظرایف مکنون آیات خود ساخت و با وصف کشف و عیان و بیان، بر قلب و روح و عقل و سرشان تجلی کرد... و [فهمشان را] خزینهٔ همهٔ ظرایف و لطایف و اسرار و اشارت‌های کتابش ساخت که علوم و حقایق متشابه و پیچیده را شامل است... [آنان را] بر معانی «فهم فهم» و «سرِ سر» واقف گرداند که ظاهرش در قرآن: حکم و باطنش: اشاره و کشف و شهود است و حق متعال برای اصفیا و اولیا و محبوبان برگزیده که از صدیقین و مقربان درگاهش‌اند، اختیار کرده است. چنین اسرار و شگفتی‌هایی را از سایر علمای اهل ظاهر و اهل رسومی که در علومی چون «ناسخ و منسوخ» و «فقه» و علم شناخت حلال از حرام و حدود و احکام، تبحر زیادی دارند، پوشیده داشته است.» (بابایی ۱۳۸۸، ۴تا۶).

روزبهان خود را از دستهٔ دوم، یعنی اولیای خدا می‌داند که باطن کلام الله بر او کشف شده است و اشاره به ظاهر و باطن قرآن در سخنان او دقیقاً به تفسیر و تأویل اشاره دارد که اولی به «ظهر» قرآن و دومی به «بطن» آن باز می‌گردد.

اما دربارهٔ تأویل باید گفت: «تأویل از مادهٔ «اول» به‌معنای رجوع است. فعل ثلاثی مجرد آن 'آل' است به‌معنای «رجوع» و مصدر باب تفعیل است که یکی از وجوه رایج باب تفعیل متعدی ساختن فعل لازم است که به‌معنای «رجوع‌دادن آن چیز به مبدأ و آغاز آن» خواهد بود.» (ابن‌منظور ۲۰۰۳، ۳۳)

دربارهٔ تأویل تعاریف بسیار و حتی متضادی وجود دارد؛ چنانکه علامه طباطبایی معتقد است «قرآن در تمام موارد استعمال لفظ تأویل، همان واقعیّت عینی خارجی را درنظر گرفته است.» (طباطبایی ۱۳۵۰، ۴۹). اما استاد معرفت بر این باور است که اگر تأویل را عین خارجی بدانیم، مصداق را با تأویل خلط نموده‌ایم (جوان‌آراسته ۱۳۸۰، ۴۶۳تا۴۶۵). صاحب کتاب *التفسیر و المفسرون*، تأویل را بیان

معانی مستفاد از طریق اشاره می‌داند؛ سپس قول آلوسی[1] را نقل می‌کند که «تأویل، اشاره‌ایست قدسی و معارفی سبحانی که سالکان را از خلال عبارات منکشف می‌گردد و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب، سیراب می‌کند و تفسیر جز آن است.» (ذهبی ۱۳۸۱، ۲۱).

سخنان روزبهان و کیفیت رویکرد او به قرآن با تعریف پیش‌گفته سازگار است؛ اما به‌شرطی‌که این نوع از تأویل را تأویل عرفانی بنامیم نه تأویل صرف. در اینجا برای روشن‌شدن ماهیت تأویلی *عرائس*، سخنان روزبهان در باب دو آیه از آیات کلام الله مجید در این اثر، با تفسیر این آیات در *کشف‌الاسرار* که از پسندیده‌ترین تفاسیر عرفانی در میان صاحب‌نظران است، مقایسه می‌شود:

الف. یسئَلُونَک عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیسِرِ قُلْ فِیهِمَا إِثْمٌ کبِیرٌ وَ مَنَفِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أکبرُ مِن نَّفْعِهِمَا (بقره/۲۱۹)؛

تفسیر آیه در *کشف‌الاسرار*

النوبه الثانیه

قوله تعالی: «یسئلونک عن الخمر و المیسر الأیه...» این اول آیت است که در کار می‌آمد، که هنوز در تحریم آن از آسمان پیغام نیامده بود و قومی از مسلمانان کراهت می‌داشتند مِی خوردن، از آنچه در آن می‌دیدند از هتک حرمت، و خرق مروت، و عیب زوال عقل و زیان مال و عداوت و عربده که در آن می‌دیدند. همواره از رسول خدا می‌پرسیدند که در کار مِی چیز نیامد؟ و آن پرسنده عمر خطاب بود، جواب آمد، این آیت:

«قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس» منفعت در آن، آن بود، که در مجلس مِی شتران می‌کشتند، و درویشان را در جنب آن مِی رفق بود. رب‌العالمین گفت: «بزه‌کاری و بزه‌مندی آن مه است از منفعت آن.» مردمان چون این بشنیدند، قومی از مِی بازایستادند و قومی نه. تا آن روز که عبدالرحمن عوف میزبانی کرد جماعتی را از یاران رسول صلی اللّه علیه و آله و سلم، و در میان ایشان خمر بود، مِی خوردند تا مست شدند، وقت نماز شام درآمد، یکی فرا پیش آمد به‌امامی، و سورهٔ قل یا أیها الکافرون درگرفت و نه بر وجه برخواند، که برجای «لا أعبد ما تعبدون» أعبد گفت تا به‌آخر سوره، گفت: لکم دینکم الشرک و لی دینی الاسلام، پس رب‌العالمین این آیت فرستاد: که یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلاهٔ و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون، گرد مسجد مگردید که مست باشید، تا آنگه که به‌هوش بازآیید و دانید که چه می‌خوانید و چه می‌گویید؟ «یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر، تا آنجا که گفت فهل انتم منتهون؟» رسول خدا بر منبر شد و این آیت برخواند و مِی حرام کرد. مسلمانان برخاستند، و با خانه‌های خود شدند و می‌ها ریختند. تا می در کوی‌های مدینه برفت و جای‌های آن می کس بود که می شکست و کس بود که به آب و گل می شست. بعضی مفسران گفتند: که موضوع تحریم آن است که گفت: «فاجتنبوه، ای فاترکوه. و قومی گفتند: فهل انتم منتهون؟ ای انتهوا، کما قال فی سوره الفرقان: اتصبرون و المعنی، اصبروا، و لهذا قال عمر عند نزول الآیه: «انتهنا یا رب!».

---

[1] al-Alusi

فصل

مذهب شافعی آن است که: «هر شرابی که مستی آرد، اگر خمر بود و اگر نبیذ مطبوخ یا خام، از خرما، یا از مویز، یا از گندم، یا از گاورس، یا از عسل، اندک و بسیار آن حرام است و آشامنده آن مستوجب حد. اگر مست شود و اگر نه، مصطفی صلی اللّه علیه و سلّم گفت: «کل مسکر خمر و کل خمر حرام ان من التمر خمرا و ان من الشعیر خمرا و ان من العسل خمرا»... . گفته‌اند که خمر معجون لعنت است؛ آن جوش آواز دست شیطان است، چون دست دَرو کند تا گردد، پس آب دهن درو اندازد تا تلخ گردد، پس بول درو کند تا بگندد... .

یسئلونک عن الخمر و المیسر الآیه... می را خمر نام کرد، لأن‌ها تخامر العقل، از بهر آنک در خرد آمیزد و آن را بپوشد. و، میسر، قمار است و از کسب عرب بود و قومی از عجم. رب العالمین آن را با می حرام کرد و مفسران گفتند: «کل شیء اله عن ذکر الله و عن الصلاه فهو میسر.»

قل فیهما اثم کبیر، بنا به قرائت حمزه و علی است دیگران به با خوانند و به معنی متقارب‌اند، که در خمر و قمار هم عظیمی گناه است و هم بسیاری گناه.»

النوبه الثالثه

قوله تعالی: «یسئلونک عن الخمر و المیسر الأیه...، شراب اهل غفلت را و سرانجام و صفت این است که گفتیم، بارخدای را عزوجل بر روی زمین بندگانی‌اند که آشامنده شراب معرفت‌اند و مست از جام محبت. هرچند که از حقیقت آن شراب در دنیا جز بویی نَه و از حقیقت آن مستی جز نمایشی نَه، زانک دنیا زندان است، زندان چند برتابد؟ امروز چندان است، باش تا فردا که مجمع روح و ریحان بود و معرکهٔ وصال جانان و ره در حق نگران.

امید وصال تو مرا عمر بیفزود　　خود وصل چه چیز است چو امید چنین است

شوریده به کلبهٔ خمار شد، درَمی داشت به وی داد. گفت: «به این یک درم مرا شراب ده! خمار گفت: «مرا شراب نماند.» آن شوریده گفت: «من خود مردی شوریده‌ام، طاقت حقیقت شراب ندارم!» قطره بنمای تا از آن بویی به من رسد، بینی که از آن چند مستی کنم! و چه شور انگیزم! سبحان اللّه! این چه برقی است که از ازل تابید، دو گیتی بسوخت و هچ نپایید؟ یکی را شراب حیرت از کاس هبت داد، مست حیرت شد.گفت:

قد تحیرت فیک خذ بیدی　　یا دلیلا لمن تحیر فیکا

کار دشخوار است آسان چون کنم؟　　درد بی‌داروست درمان چون کنم؟

یکی را خود از دیدار ساقی چندان شغل افتاد که با شراب نپرداخت!» (حکمت ۱۳۷۱، ج۱، ۵۸۴-۵۹۲).

تفسیر آیه در *عرائس‌البیان*

«یسالونک عن الخمر و المیسر: 'خمر' دوستی ماسوای خداوند است. زیرا تنگی دیده، جان از مشاهدهٔ حضرت بر کون، به وصف نیکوشمردن حجاب عقل کل است. وقتی نفس با سر قلب آمیخته گردد، آن را قرین غفلت سازد و به ادراک هوس و حظ نفس مست شود و از مباشرت عبودیت ساقط

گردد. به تأثیر نفس، روح از رؤیت آخرت در حجاب افتد و در حجاب نفس، از وصال و مقام و مشاهده فروماند.»

«میسر» حیله‌های شیطان و نفس در مورد قلب است. آن‌گاه که قلب بر شهوت نفس مایل گردد، در قمار اندازد و مقهور، از ایمان و عرفان مسلوب سازد.»

«قل فیهما اثم کبیر»: ظلمت خمر، نور عقل را خاموش می‌سازد و بر طرب نفس اماره می‌افزاید. با خاموشی نور عقل، ظلمت جهل اوج می‌گیرد. نفس، مقام ایمان یعنی قلب را زایل می‌سازد. نابودی قلب و منبع ایمان، قرین کفر است و کفر نهایت گناه. بازی با نرد امثال آن نظیر عبادت بت‌هاست. زیرا اشتغال بدان، با اشتباه نور ایمان همراه است. تمثال نرد و شطرنج و صور خیال آن، اول اسباب شرک است. از این رو مادر همهٔ خبایث‌اند.»

«و منافع للناس» یعنی: شناخت آفات خمر و قمار و عاقبت پلید آن دو، برای به‌کار دارندهٔ آن‌ها دارای منفعت است.

نیز: زوال این دو منافعی برای خلق‌اند.

گفته‌اند: «پرداختن به این دو و مصرف آن‌ها گناه کبیر است و ترکشان دارای بهرهٔ بسیار بر خلق» (بابایی ۱۳۸۸، ۱۵۲ و ۱۵۳).

ب. یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَ أَنتُمْ سُکَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ.(نساء، ۴۳).

تفسیر آیه در *کشف الاسرار*

النوبه الثانیه

قرُب یقرُب بر وزن فعُل یفعُل، قرب وقوع است، و قرِب یقرَب علی فعِل یفعَل قرب لزوم است، قَرِبَ یعنی گرد چیزی گشت و نزدیک آن گشت، و قَرُبَ نزدیک شد، و اما قَرَبَ یَقرُبُ فهو من قُرب الماء اذا آورده. و سُکر مأخوذ است از سَکر، و سَکر بستن بود، یقال: «سکرتُ الماء ای حبسته،» و مستی را از آن سُکر گویند که فهم فروبندد بر صاحب خود، و عقل محتبس شود. می‌گوید: «ای ایشان که بگرویدند، گرد نماز مگردید درحالت مستی، یعنی گرد جای نماز مگردید نمازکردن را،» و این آیت پیش از آیت تحریم خمر آمده، و شرح این قصه در سورهٔ البقره رفت. ضحاک‌بن‌مزاحم گفت: «این نه سکر خمر است، که این سکر خواب است»؛ یعنی که با غلبهٔ خواب و اضطراب عقل، نماز مکنید. و بر وفق این تفسیر خبر مصطفی (ص) است:

«اذا نعسَ الرجلُ و هو یصلّی فلیَنصرف، لعله یدعو علی نفسه و هو لایدری»، و یقرب منه قوله (ص): «اذا قام احدکم من الیل، فاستعجم القرآن علی لسانه، فلم یَدرِ ما یقول فلیضطجع».

و روایت کنند از عبیده السلمانی که گفت: «این آیت در شأن کسی است که حاقن بود، و آن خبر به‌دلیل آرد که مصطفی (ص) گفت: 'لایصلّین احدُکم و هو یدافع الأخبثَین'».

و قول درست آن است که: «سکر خمر است و اعتماد بر آن است.» (حکمت ۱۳۷۱، ج۲، ۴۳۸ و ۴۳۹)

النوبه الثالثه

سکر مستی است، و مستی بر تفاوت است، و مستان مختلف‌اند. یکی از شراب خمر مست است، یکی از شراب غفلت، یکی از حب دنیا، یکی از رعونت نفس و خویشتن‌دوستی. و این از همه صعب‌تر است که خویشتن‌دوستی مایهٔ گبرکی است، و تخم بیگانگی، و ستر بی‌دولتی، و اصل همهٔ تاریکی!

اگر صد بار در روزی شهید راه حق گردی　　هم از گبران یکی باشی چو خود را در میان بینی

تو خود کی مرد آن باشی که دل را بی‌هوا خواهی　　تو خود کی درد آن داری که تن را بی‌هوا بینی

(سنایی)

او که از خمر مست است و در آن ترسان، و از بیم عقوبت لرزان، غایت کار او حرقت است در آتش عقوبت گرش نیامرزد، و باشد که خود بیامرزد، که گفته است: «ان الله یغفر الذنوب جمیعا.» اما آن کس که مستی او از نخوت نفس است و کبر و خویشتن‌پرستی، کار او بر خطر است، و مایهٔ وی زیان، و عمل وی بر وی تاوان، در خطر استدراج و مکر و بیم فرقت جاودان.» (حکمت ۱۳۷۱، ج۲، ۴۵۱).

تفسیر آیه در *عرائس‌البیان*

«یا ایها الذین آمنوا لاتقربوا الصلاة و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون.» این بیان خطابی است بر اهل عشق و محبت و شوق. کسانی که انوار قدسی و سبحه سبوحیت و حشمت عظمت و شرب دریای ازلیت و لطایف کشف‌های قدمی، سرمستشان نموده است. حیرانان و سرمستانی‌اند که در حیرانی احوال، سرگردان؛ و در مشاهد جلال و جمال، واله‌اند.

اشک و غلبه و فریاد و ناله و هجان و وهمان بر احوالشان چیره افتد؛ وقت نشناسند و شب از روز و روز از شب ندانند. درحالت سکرشان نتوانند شرایط نماز، چون قیام و قرائت و رکوع و سجود، کامل به‌جای آورند؛ نظیر شخصیت‌هایی چون: هشام بن عبدان و بهلول و سعدون و همگی عاقلان دیوانه.

یعنی ای عارفان به ذات و صفات و اسماء و نعوت من! که از شراب محبت من و از سلسبیل انس من و تسنیم قدسی من و زنجبیل قرب من مستانید؛ و ای خماران عشق من و ای دُردکشان مشاهدهٔ من! آن‌گاه که جمال خود بر شما آشکار گرداندم و به مقام ربوبیت خود رساندم، در رعایت امر ظاهر، خود را به‌سختی می‌اندازید؛ چراکه شما در بهشت مشاهدهٔ من هستید و در بهشت جلال من تعبدی نیست تا اینکه از مستی‌تان آرام گیرید و به نعت تمکین هوشیار شوید. بی‌گمان دیوانگی عشق، قلم تکلیف از دیوانهٔ محبتم برمی‌دارم؛ ازاین‌رو، چون نماز می‌گزارید و به مقام بدایات در حد صحو نزدیکی می‌جویید، هرچند از خماری آن سکر در اضطراب بودید، در چنین وضعی، هر دو حال یکی است چراکه «سکران» و «صاحی» به‌هنگام برآمدن جلال عظمت من از طلوع‌گاه قدمم در دیدهٔ ابصار اسرارشان، [هر دو] از صورت عقل به عالم عشق پای می‌گذارند.

اذا طلع الصباح لنجم راح　　یساوی فیه سکران و صاحی

خداوند متعال پردهٔ ابهام اهل بطالت را برداشت که به‌دلیل کم‌فهمی‌شان از اشارت‌های ما بدان طعنه می‌زنند؛ آنجا که فرمود: «لا تقربوا الصلاة و انتم سکاری» در این بیان «قربت» را یادآوری نمود و نفرمود: «لاتصلوا» در آن سکر را شرط نمود. «السکر خاطرات و الصحو وطنات».

اگر عقل اله تنها اندکی در اشراق انوار سلطان مشاهده باقی می‌ماند، می‌بایست که نماز به‌جای آورده شود و حق زمان عبادت‌ها ادا گردد. برخی از مشایخ ما وقتی زمان نماز فرامی‌رسید هرچند در وجد و حال باشند به نماز برمی‌خاستند و مریدانشان حساب رکعت و رکوع و سجدهٔ آنان را داشتند؛ چون چیزی به‌خطا می‌رفتند، مریدان متذکر می‌شدند. چنین روالی از نهایت ظرافت آنان در معرفت است.

نیز اهل غفلت و سرمستان جهل از شراب هوس و شهوت را خطاب نمود: «به مقام مناجات و قرب و مشاهدهٔ «او» گام نگذارند که از آن رانده می‌شوند.» بی‌گمان غافل، فرایضش را بنابه شرایط سنت به‌جا نمی‌آورد.

واسطی می‌گوید: «به وصلت من نزدیکی مجوی مگر آن‌گاه که از همهٔ هستی و هر آنچه در آن است، کنده شده باشی.» (بابایی ۱۳۸۸، ۴۳ و ۴۴).

مقایسهٔ تفسیر روزبهان و میبدی از دو آیه از قرآن کریم

به‌طورکلی می‌توان چند ضابطهٔ کلی را برای تفسیر عرفانی درنظر گرفت که درادامه، کیفیت عملکرد هر دو مؤلف بر اساس آن‌ها سنجیده خواهد شد. این موازین عبارت‌اند از:

۱. توجه به ظاهر و باطن قرآن هر دو، یعنی توجه به بطن و اشارات قرآن، مفسر را از توجه به ظاهر آیات و تفسیر ظاهری آن غافل نکند و مفسر نگوید قرآن غیر از تفسیر اشاری و باطنی تفسیر دیگری ندارد.

میبدی در تفسیر خود، با توجه به ترجمهٔ آیه در نوبت اول و اشاره به شأن نزول و روایات پیرامون این آیه در نوبت دوم، به‌خوبی به ظاهر کلام خدا توجه نشان داده است و خواننده را به درکی عینی و مبتنی بر واقعیت از آیه می‌رساند. در نوبت سوم نیز بر باطن آیه تمرکز می‌کند و به تأویل عرفانی آن دست می‌زند؛ اما روزبهان بدون توجه به مفهوم روساختی آیه، مستقیماً به باطن آن می‌پردازد و براساس بافت عرفانی ذهن خود، برداشتی شخصی و مبتنی بر الهام شاعرانه از کلام خدا ارائه می‌دهد که این امر، نشان‌دهندهٔ اعتقاد صرف او به تفسیر اشاری و باطنی است.

۲. رعایت مناسبت نزدیک بین ظاهر کلام و باطن آن، یعنی بین دلالت ظاهری و دلالت باطنی کلام مناسبت لفظی یا معنوی باشد، به‌گونه‌ای که بتوان بطن را از ظاهر کلام انتزاع کرد.

با توجه به غلبهٔ زبان رمز و زبان اشاره در کلام عرفا و نگاه هنری آن‌ها به مفاهیم قرآنی، به‌طورکامل مناسبتی را که در تفاسیر و تأویلات غیرعرفانی میان ظاهر و باطن آیات به‌چشم می‌خورد، نمی‌توان مشاهده کرد؛ اما میبدی در نوبت ثالث، ابتدا مفهوم ظاهری آیه را برجسته می‌سازد و سپس نکات عرفانی و اخلاقی دیگری را به آن می‌افزاید و به‌این‌ترتیب، دست کم نوعی مناسبت معنوی میان سخنان خود و کلام خدا ایجاد می‌کند؛ این درحالی است که روزبهان اساساً توجه به ظاهر نشان نمی‌دهد و

به‌زحمت می‌توان مناسبتی میان برداشت‌های عرفانی او و مفاهیم ظاهری یافت و حتی در پاره‌ای مواقع، تضاد آشکاری میان آن‌ها دیده می‌شود که بارزترین آن، تعبیرکردن مستی در آیهٔ دوم به مستی عرفانی است.

۳. مراعات نظم و دقت در الغای خصوصیاتی که در کلام هست تا بتوان اصل و مغز کلام را به صورت مفهوم عامی به دست آورد.

این ضابطه در هیچ‌کدام از دو تفسیر دیده نمی‌شود و دلیل آن پیش از هر چیز به این باز می‌گردد که عرفا بیش‌تر به زبان حال سخن می‌گویند تا به زبان قال و تنها به بیان بی‌مقدمهٔ آنچه در روند کشف و شهود و رابطهٔ بی‌واسطه با حق به آن دست یافته‌اند و در نگاه آنان عین راستی است، بسنده می‌کنند.

۴. تفسیر اشاری باطنی با آیات محکم قرآن و دلایل قطعی عقل منافات نداشته باشد.

ساختار ویژهٔ تفسیر میبدی و کیفیت ارائهٔ مطالب در آن، ذهن مخاطب را پله‌پله از مفهوم ظاهری آیه به دریافت ذهنی مؤلف از آن می‌رساند و به‌این‌ترتیب تعارضی میان سخنان او با آیات محکم قرآن و نیز براهن عقلی دیده نمی‌شود. اما چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، گاه میان سخنان روزبهان و کلام خدا تعارض وجود دارد؛ (سکر) و گاه این تعارض در زمینهٔ براهن عقلی نیز به‌چشم می‌خورد؛ برای نمونه، سخنان روزبهان در بخش «منافع خمر و میسر» با دلایل قطعی عقل چندان سازگار نیست و چون معنای ظاهری آیه را نپذیرفته، برای تفسیر این بخش از کلام خدا به توجیهاتی نامعقول دست زده است.

۵. مفهوم عام و قاعدهٔ کلی که از آیه استخراج می‌شود، طوری باشد که مورد آیه یکی از مصادیق آن باشد.

این ضابطه نیز به همان دلیل پیش‌گفته در ضابطهٔ سوم، در این دو تفسیر چندان به‌چشم نمی‌خورد؛ اما اگر با دیدگاه شاعرانهٔ عرفا به قرآن کریم بنگریم، شاید بتوان در آن بخش از تفسیر میبدی که به رد انواع شراب اختصاص دارد تا حدودی این معیار را بازیابی کرد. به‌این‌ترتیب که، میبدی انواع شراب مانند خویشتن‌دوستی، حب دنیا و... را ناپسند می‌شمارد که ازجمله مصادیق آن، خمر، یعنی شراب موردبحث در آیه است؛ اما همان‌گونه که گفته شد این شکل از تفسیر، منوط به نگاه استعاری به قرآن کریم و اخلاق است که سبب می‌شود مؤلف بسیاری از رذایل دیگر را نیز ذاتاً از جنس شراب بشمارد.

۶. تعارض شرعی یا عقلی در یک تفسیر عرفانی وجود نداشته باشد.

در این بخش از تفسیر میبدی، اثری از این تعارض نیست؛ اما در تفسیر روزبهان، شواهد تعارض عقلی وجود دارد که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد. اما نکتهٔ دیگری که بهتر است در اینجا به آن اشاره شود، آن است که میبدی در آیهٔ نخست، به آیهٔ دوم نیز اشاره می‌کند و دو آیه را با هم درنظر می‌گیرد؛ اما روزبهان به ارتباط میان این دو آیه هیچ توجه نکرده و هر آیه را جداگانه بررسی کرده که این امر سبب ناهماهنگی و تعارض میان سخنان او شده است.

۷. مفسر عارف ادعای نهایی‌بودن تفسیر را ندارد (میری ۱۳۸۸، ۱۷۲و۱۷۳).

میبدی در هیچ‌کجای سخنان خود، ادعایی دربارهٔ نهایی یا قطعی‌بودن تفسیر خود ندارد و لحن او بسیارملایم و معتدل است؛ اما روزبهان، هرچند صراحتاً چنین ادعایی نمی‌کند، آنچنان قاطع به تأویل آیات می‌پردازد که گویی درحال معنی‌کردن لغتی در لغت‌نامه است و این را می‌توان از لحن کلام و کیفیت جمله‌بندی او دریافت.

نتیجه‌گیری

با توجه به یافته‌های پژوهش، نکات زیر روشن می‌شود:

۱. رمز موفقیت پژوهشگر، در دست‌یافتن به دیدگاه منصفانه دربارهٔ تفسیر *عرائس‌البیان*، در گرو شناختن مبنای فکری روزبهان و نوع رویکرد او به کلام خداست. به دیگر سخن، اثر روزبهان همچون تفاسیر مرسوم قرآن نیست که به صرف خواندن آن، بتوان دربارهٔ همهٔ زوایای آن قضاوت کرد؛ زیرا مؤلف آن، عارفی شوریده است که با رویکردی منحصربه‌فرد به همهٔ جهان و به تبع آن، کلام خدا می‌نگرد و درنتیجه، ابتدا باید با جهان‌بینی او آشنا شد و سپس به ارزیابی کتاب او پرداخت. به همین دلیل، از بین مقالات نوشته‌شده دربارهٔ *عرائس*، مقالاتی که به چارچوب فکری این عارف و جایگاه تأویل در اثر او توجه نشان داده‌اند، در ارائهٔ تصویری منصفانه و مبتنی بر واقعیت از روزبهان و اثرش، موفق‌تر از دیگران عمل کرده‌اند.

۲.*عرائس‌البیان* در مقایسه با *کشف‌الاسرار* بسیارکم به موازین نگارش تفسیر عرفانی پای‌بند بوده است و این امر پیش از هر چیز، به تفاوت دیدگاه دو مؤلف به امر «تفسیر» باز می‌گردد و این نکته را ثابت می‌کند که برخلاف*کشف‌الاسرار*، عرائس را نمی‌توان یک تفسیر عرفانی نامید؛ بلکه این کتاب بیشتر در حوزهٔ تأویل عرفانی قابل‌ارزیابی است.

۳.*عرائس‌البیان*، چنانکه از نام و محتوای آن نیز برمی‌آید، یک اثر تأویلی در ارتباط با قرآن کریم است که مطابق با جهان‌بینی روزبهان، برمبنای نگاه زیبایی‌شناسانه به کلام خدا شکل گرفته است. این نگاه زیبایی‌شناسانه منجر به بیانی زیبا و ادبی نیز شده است؛ زبانی رمزی و اشاری که با سایر تفاسیر قرآن متفاوت است و برای بیان مفاهیمی آسمانی برگزیده شده است؛ به همین دلیل است که این اثر تأویلاتی ماورای طور عقل دارد که البته از نظر مؤلف آن، عین حقیقت و راستی است. بدیهی است که چنین اثری، همچون یک اثر خلاقهٔ ادبی، از پیچیدگی‌های کلام و ذهنیت شاعرانه برخوردار است و خود نیاز به شرح و توضیح فراوان دارد؛ بنابراین، *عرائس*، بیشتر عرفان دوستان را در ارتقای معارف خود یاری می‌دهد و چندان به‌کار خوانندهٔ عادی که در صدد درک سادهٔ قرآن است، نمی‌آید.

یادداشت‌ها

۱. در حدیث از پیغمبر اکرم (ص) آمده است: «ما فی القرآن آیه الا ولها ظهر وبطن (در قرآن آیه‌ای نیست مگر آنکه ظهر و بطنی دارد.»

۲. از امام محمدباقر (ع) پرسیدند: «مقصود چیست؟» فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تاویله.» (حرعاملی ۱۴۱۴ق، ۱۹۳ و ۱۹۷)

منابع و ارجاعات

ابن منظور، ابوالفضل‌جمال الدین محمد بن مکرم (۲۰۰۳). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ج۱۱، ص ۳۳.

بابایی، علی (۱۳۸۸). ترجمهٔ *عرائس البیان*. تهران: مولی.

جفری، آرتور و صاوی، عبدالله اسماعیل (۱۹۵۴). مقدمتان فی *علوم القرآن*، مولف عبدالحق‌الغالب ابن‌عطیه، مصر، قاهره: الخانجی.

جوان آراسته، حسین (۱۳۸۰). *درسنامهٔ علوم قرآنی*، قم: بوستان کتاب.

حرّ عاملی، محمدبن‌حسین (۱۴۱۴). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، ج.۲۷، قم: آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

حکمت، علی اصغر (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار میبدي*، ج ۱، تهران: امیرکبیر

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۷). *روزبهان‌نامه*. تهران: انجمن آثار ملی.

ذهبی، محمدحسین (۱۳۸۱). *التفسیر و المفسرون*. قاهره: دارالکتب الحدیثه.

شیخ‌الاسلامی، علی و رضایی، محمد (۱۳۹۰). بینش نقش‌اندیش روزبهان در تفسیر عرائس‌البیان فی حقایق القرآن، *نشریهٔ ادب فارسی*، ش۶، صص ۳۹ تا ۵۶.

صلاح‌الصاوی، رمضان (۱۳۶۵). روزبهان و تفسیر عرائس‌البیان، *نشریهٔ تحقیقات اسلامی*، شماره‌های ۲و۳، صص۱۲ تا ۳۲.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دارالکتب الاسلامیه.

عابدی، محمود (۱۳۸۲). *نفحات الانس و حضرات القدس*. مولف: نورالدین‌عبدالرحمن جامی، تهران: اطلاعات.

عباسی، مهرداد (۱۳۸۲). مروری بر تاریخچهٔ تفسیر و تفسیرنگاری [ترجمه مقاله«تفسیر» اندرو ریپین در ویراست دوم دائره المعارف اسلام، جلد دهم، لیدن، سال۲۰۰۰]. *فصلنامهٔ پژوهش‌های قرآنی*، شماره‌های ۳۵ و ۳۶، صص۲۰۲ تا ۲۲۵.

قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱). روزبهان و تفسیر عرائس‌البیان، *نشریهٔ آینهٔ پژوهش*، ش۷۵، صص۸۶ تا ۹۵.

قرآن کریم (۱۳۹۲). ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند. تهران: اسوه.

قنبری، بخشعلی (۱۳۸۹). عرائس‌البیان فی حقایق القرآن، *کتاب ماه دین*، ش۱۵۴، صص ۴۵ تا ۵۳. برگرفته از: http://www.maarefquran.org/files/pdf/18916.pdf [به‌تاریخ ۱۳۹۵/۰۶/۲۰]

قیطرانی، ولی‌الله (۱۳۹۰). تفسیر شیخ طربناک، *گزارش میراث*، دورهٔ دوم، سال پنجم، ش۴۶، صص ۸۰ تا ۸۲.

کربین، هنری و معین، محمد (۱۳۶۰). *عبهرالعاشقین*. مولف: روزبهان بقلی. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱). *علوم قرآنی*، ج۱. قم: مؤسسهٔ فرهنگی التمهید.

میری، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). درآمدی بر گرایش تفسیر عرفانی، *پژوهشنامهٔ علوم و معارف قرآن کریم*، ش۴، صص ۱۶۳ تا ۱۷۸.

نوربخش، محمدجواد (۱۳۸۰). *عبهرالعاشقین*. مولف: روزبهان بقلی، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.

نیری، محمدیوسف و روغن‌گیری، لیلا (۱۳۹۱). جلوه‌هایی از آیات حسن و عشق در عبهرالعاشقین، *بوستان ادب*، دورهٔ ۴، ش۳، ۱۵۹ تا ۱۸۴.

References

Abbasi, M (2004). Morori bar tārixʧe-ye tafsir va tafsir negāri [Translation of "Tafsir" by Andrew Rippin, *Encyclopedia of islam* (Vol. X LEI DEN: Brill. 2000)]. *Qur'anic Researches*, Nos. 35 & 36, pp. 202-225.

Abedi, M. (2004). *nafahāt al-uns wa hazarāt al-quds*. Noreddin Abdurrahman Jami, Tehran: Etelaat.

Babai, A. (2010). *tardʒumeye arāesol bayān*. Tehran: Mowla.

Danesh Pajouh, M.T. (1969). *Rouzbahān nāmeh*. Tehran: Anjomane Asare Melli.

Ghanbari, B.A. (2011). Arāesal bayān fi Haghāyeghel Quran, *ketabe mahe din*, No. 154, pp. 45-53. Available at: http://www.maarefquran.org/files/pdf/18916.pdf [Accessed Sep 10th, 2016]

Ghasempour, M.(2003). Rouzbahān va tafsire arāesol bayān. *Ayeneye pazhouhesh*, No. 75, pp. 86-95.

Gheitarani, V. (2012). Tafsire ʃeixe tarabnāk. *Gozareshe Miras*, Issue 2, Vol. 5, No. 46, pp. 80-82.

Hikmat, A.A (1993) *kafol asrār wa-'uddat al-abrār Maybudi*, vol. 1, Tehran: Amir Kabir

Horre Ameli, Muhammad ibn Hussain (1993). *tafsil vasāele ʃi'e elā tahsil masāel-ulʃari'a*, Vol. 27, Qom: alulbayt alayhemossalam ehya'eltaras.

Ibn Manzur, A. (2003) *lisān ul-arab*, Beirut: dar Sader, vol.11, p.33

Javan Araste, H. (2002). *Darsnāmeye ulume Qurāni*. Qom: Boostane Ketab.

Jeffri, A. and Esmail, A. (1954). *Moghdamatān fi ulume Qurān*, Abdulhaq al-Qalib ibn Atieh, Cairo: Al-khanji.

Kerbin, H. and Moin, M.(1982). *abharol āʃeghin*. Rouzbahan Baqli. Tehran: Anjomane Iranshenasiye Faranse dar Tehran.

Maarefat, M. (2003). *ulume Qurāni*. Vol. 1, Qom: Cultural Center al-Tamhid.

Miri, M.H. (2010). darāmadi bar gerāyeʃe tafsire erfāni. *Quranic Knowledge*, No. 4, pp. 163-178.

Nayyeri, M., Rowghangiri, L. (2013). dʒelvehāyi az āyāte hosn va eʃq dar abharol āʃeghin. *Boostane Adab*, Vol. 4, No. 3, pp. 159-184.

Noorbakhsh, M.J. (2002). *abhar-ol āʃeghin*. Rouzbahan Baqli, Tehran: khaneghah nemat-ol lahi.

Salah Savi, R. (1987). Rouzbahān va tafsire arāesalol bayān, *Islamic Researches*, Nos. 2 & 3, pp. 12-32.

Sheikhol Eslami, A. and Rezaie, M. (2012). bineʃe naghʃandiʃe Rouzbahān dar tafsire arāesol bayān fi haqāeqel Quran, *Persian Literature*, Vol. 1, No. 6, pp. 39-56.

Tabatabai, M. (1972). *al-mizān fi tafsirelQuran*, Vol. 2, 2nd Ed., Qom: Darol Kutub al-eslamiya.

The Holy Quran. (2014). Translated by: Fouladvand, M. Tehran: Osve.

Zahabi, M.H. (2003). al-tafsire wa al-mofasseroon. Cairo: Darol Kitab al-hadith.

HOW TO CITE THIS ARTICLE
Mohammad Beigi, Sh., Kamali S. (2017)Indication and Symbolic Language in Araesol-Bayan of Rouzbahan Baqli: Interpretation or Paraphrase. *Language Art*, 2(1):33-52, Shiraz, Iran. [in Persian]
DOI: 10.22046/LA.2017.02
URL:http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/21

Language Art,2(1): pp. 33-52, 2017, Shiraz, Iran
DOI: 10.22046/LA.2017.02
Article No.: 21.22.139511.3352

ORIGINAL RESEARCH PAPER

Indication and Symbolic Language in Araesol-Bayan of Rouzbahan Baqli: Interpretation or Paraphrase?



Shahrokh Mohammad Beigi[1]
Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Shiraz University, Iran.



Samin Kamali[2]
PhD Candidate of Persian Language and Literature Department, Shiraz University, Iran.

(Received:15 November 2016; Accepted: 25 December 2016)

Since the beginning of Islam, Muslims have tried to achieve a deeper and more accurate understanding of God's Word by the interpretation of Quran. During this period, various types of interpretations have been formed that one of them is mystical interpretation. Among those who have shown interest in this kind of interpretation, name of Rouzbahan Baqli, who has created significant works, is familiar and controversial. In this article, the main significant interpretation of him, Araesol-Bayan fi Haghayeghel-Quran, has been discussed in two parts; in the first part, independent articles which have been written about the interpretation of Rouzbahan have been presented and assessed. In the second part, by comparing interpretations of two verses of the Holy Quran from Araes and Kashfol-Asrar Meybodi, the performance of both authors, based on standards of writing mystical interpretation are measured. The results show that Araesol-Bayan is not a "mystical interpretation", and its writing quality is close to a special kind of "mystical paraphrase"; Rouzbahan, in this work, almost did not follow any regulations of writing a mystical interpretation; so the most successful researches in analyzing the effect of Rouzbahan are those whose analyses were based on the nature of the "mystical paraphrase" and "thought school of Rouzbahan". Thus in this paper, Araes has been studied from a scientific point of view.

Keywords: Interpretation, Paraphrase, Rouzbahan Baqli, Araesol-Bayan, Mysticism, Kashfol-Asrar, Meybodi.

[1]E-mail: sh_beygi@yahoo.com
[2]E-mail: samin.kamali80@gmail.com