

تصحیح قیاسی برخی از عبارات دشوار شرح سطحیات

محمدعلی آتش سودا*

محمد رضا اکرمی**

◀ چکیده:

این مقاله به خوانش دوباره و تصحیح قیاسی برخی از عبارات نامفهوم شرح سطحیات، نوشته روزبهان بقلی اختصاص دارد. سبک این کتاب به شیوه متون نثر عرفانی فنی است و از همین رو در زمره متون دشوار عرفانی قرار گرفته است، اما بخشی از دشواری‌های کنونی کتاب حاضر به دلیل اغلاط متن است که شکل درست آن‌ها با تصحیح قیاسی این واژه‌ها با توجه به قرائن درون متنی به دست خواهد آمد. جدا از قرائن درون متنی، با توجه به انس شدید ذهن روزبهان با میراث فرهنگ اسلامی، می‌توان برخی از اشتباهات متن شرح سطحیات را با مراجعه به آیات قرآنی و احادیث و روایات مشهور اصلاح کرد. در مقاله حاضر برخی عبارات دشوار و غریب شرح سطحیات به شیوه قیاسی و ذهنی تحلیل و پس از تصحیح عبارت، معنا شده است. نیز مشخص شده است که بخش بزرگی از غرابت و دشواری متن حاضر شرح سطحیات، معلول اشتباه در خوانش یا کتابت متن بوده و در صورت پیدا شدن نسخه‌های بهتر، دیریابی فعلی آن از بین خواهد رفت. تا به دست آمدن چنین نسخه‌هایی، هر گونه استناد به متن فعلی، نیازمند تصحیحات فراوان خواهد بود.

◀ کلیدواژه‌ها: روزبهان بقلی، شرح سطحیات، تصحیح قیاسی، متون عرفانی.

* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا / atashsowda@yahoo.com

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا / mrakrami@yahoo.com

مقدمه

روزبهران بقلی، یکی از عرفای مشهور فارس در قرن ششم هجری است. وی در سال ۵۲۲ هجری قمری در خانواده‌ای که اصلاً از دیلمی‌های فارس بودند، به دنیا آمد. پدر وی بسیار علاقه‌مند بود که فرزندش به تجارت روی آورد، اما روزبهران در سنین نوجوانی، تجارت و دکان را رها کرد و در اثر غلبه حالات وجدآمیز سر به صحرا و بیابان نهاد. (ر.ک: روزبهران بقلی، ص ۱۶) وی در طول زندگی خود، برای تحصیل دانش دین و کسب معرفت عارفانه به مراکز بزرگ تمدن اسلامی مانند عراق و حجاز و شام سفر کرد. در جریان این مسافرت‌ها، روزبهران با زبان عربی مأنوس شد و در نگارش آثار خود از این زبان بهره‌ها جست. وی سرانجام به شیراز آمد و در همان‌جا در سال ۶۰۶ هجری قمری درگذشت. (ر.ک: مقدمه بر عبهرالعاشقین، ص ۹)

روزبهران آثار متعددی دارد که به دو زبان عربی و فارسی نوشته شده است:

الف) آثار عربی

- *عرائس البیان فی حقایق القرآن* که تفسیر عارفانه قرآن است.
- *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار* که موضوع آن، شرح مکاشفات باطنی خود روزبهران است.

- *منطق الاسرار ببيان الانوار* که شرح گفته‌های دشوار صوفیان است.

ب) آثار فارسی

- *عبهرالعاشقین* که موضوع آن، بیان انواع عشق است.
- *شرح شطحیات* که موضوع آن، شرح سخنان شطح‌آمیز صوفیان است و به اقتضای موضوع مقاله حاضر، درباره آن بیش‌تر توضیح می‌دهیم.
این کتاب، ترجمه فارسی کتاب *منطق الاسرار ببيان الانوار* است. این ترجمه به دست خود نویسنده، یعنی روزبهران انجام شده است. وی در ضمن ترجمه، بخش‌های جدیدی به کتاب اصلی افزوده و حجم آن را به سه برابر رسانده است. چنان‌که از نام کتاب برمی‌آید، به شرح و تأویل سخنان شطح‌آمیز عرفای پیش از روزبهران - به‌ویژه بایزید و حلاج - اختصاص دارد.
- *سبک شرح شطحیات* به شیوه متون نثر عرفانی است، یعنی در زمره سبک کتبی

مانند *مرصادالعباد* قرار دارد، اما باید گفت که نثر شرح *شطحیات* از حیث دشواری از تمامی کتب عرفانی دیگر دشوارتر است. این دشواری معلول عوامل زیر است:

۱. انس و آشنایی روزبهران با زبان عربی و استفاده غیر معمول وی از عناصر این زبان باعث شده که سبک کتاب از حالت معمولی تک‌زبانه خارج شود و به یک متن دوزبانه تبدیل گردد. متن کتاب به طور دائم بین دو زبان فارسی و عربی در حال رفت و برگشت است و همین ویژگی ارتباط خواننده را با متن دشوار می‌کند.

۲. چنان‌که هانری کربن اشاره می‌کند، نسخه‌های خطی موجود از کتاب شرح *شطحیات* کاملاً ناخواناست. او در مقدمه کتاب توضیح می‌دهد که در بسیاری جاها به دلیل مشخص نشدن صورت واقعی واژگان، ناچار شده است علامت سؤال را در جلو آن‌ها قرار دهد. (ر.ک: مقدمه بر شرح *شطحیات*، ص ۳۵) علاوه بر این، نسخه‌های موجود از این کتاب نیز معدود است. در واقع، از این کتاب تنها دو نسخه موجود است. مطابق گفته کربن، هر دو نسخه متعلق به کتابخانه استانبول است. یکی از آن‌ها با خط نسخ بسیار ریز و فشرده نوشته شده که افتادگی‌هایی نیز دارد. نسخه دوم نیز که خواناتر است، از آغاز و پایان، افتادگی دارد، اما به قول کربن، از همان «خانوار» نسخه اول است و درهم‌ریختگی مشابه هر دو نسخه نشان می‌دهد که این هر دو از روی نسخه به‌هم‌ریخته دیگری نوشته شده است. (همان، ص ۳۹) کتابت هر دو نسخه نیز در اواخر قرن نهم انجام گرفته است (۸۸۹ و ۹۰۰) و به این ترتیب، باید گفت که فاصله زمانی کتابت این دو نسخه با تاریخ تقریبی نگارش اصل کتاب، یعنی حدود ۵۷۰ هجری قمری بیش از سیصد سال است. وجود این فاصله از یک سو، و دشواری متن از سوی دیگر، می‌تواند درهم‌ریختگی و وجود اغلاط بی‌شمار متن را توجیه کند. با توجه به آنچه درباره محدودیت نسخ خطی شرح *شطحیات* گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که تا زمان پیدا آمدن نسخه‌های خطی جدید از این کتاب، چاره‌ای جز بسنده کردن به متن مصحح کربن نیست. نگارندگان مقاله حاضر، ضمن ارج نهادن به کوشش‌های ایران‌شناس نامی، مرحوم هانری کربن، در پی تبیین این مطلب‌اند که با تأمل در چاپ موجود کتاب و با در نظر گرفتن نشانه‌های درون‌متنی، می‌توان تصحیحاتی را در متن انجام داد که تا حدی غرابت و پیچیدگی آن را از بین می‌برد.

تأمل بر این گونه موارد نشان می‌دهد که وجود برخی دشواری‌ها در این کتاب که تا حدی باعث مهجور ماندن آن نیز شده است، ذاتی متن کتاب نیست، بلکه معلول اشتباهات ناسخان و شاید مصحح گران‌قدر آن است. اکنون با توجه بدان‌چه در این سطور گفته آمد، به بررسی برخی از عبارات دشوار و گاه نامفهوم شرح شطحیات که از نظر نویسندگان مقاله حاضر نیاز به تصحیح دارند، می‌پردازیم.

در بررسی هر عبارت، ابتدا عین عبارت از متن کتاب نقل و در مرحله دوم، بحثی مربوط به نیاز عبارت به تصحیح و دلایل نگارندگان برای پیشنهاد صورتی دیگر در خوانش متن ارائه می‌شود. پس از آن و در منزل سوم، صورت صحیح عبارت ذکر و در نهایت، معنی عبارت در شکل جدید آن ارائه می‌گردد. گفتنی است که مأخذ اصلی ما در نقل عبارات شرح شطحیات، متن مصحح هانری کربن است که با ترجمه مقدمه وی به وسیله محمدعلی امیر معزی، در سال ۱۳۸۲ از سوی انتشارات طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران به چاپ رسیده است.

بحث و بررسی

۱. متن: «دروازه بان غیب گفت: کجا می‌روی؟ گفتیم: غربت ولایت امتحان خواهیم کرد. گفت: تحفه مقتبسان انوار غیب چه خواهی بود؟» (شرح شطحیات، ص ۵۲)
- ۱-۱. بحث: اشکال در فعل «بود» است که با واژه «تحفه» در ابتدای جمله ناسازگار است و از ترکیب آن دو، فعل مرکب «تحفه بودن» به دست می‌آید که معنای آن در بافت عبارت مشخص نیست. اما فعل «بود» را با کمی تغییر در شکل می‌توان به فعل «برد» تغییر داد. در این صورت، از ترکیب آن با «تحفه» فعل مرکب «تحفه بردن» به دست می‌آید که نامأنوسی عبارت را از بین می‌برد.
- ۲-۱. شکل نهایی عبارت: «گفت: تحفه مقتبسان انوار غیب چه خواهی برد؟»
- ۳-۱. معنی عبارت: گفت برای مقتبسان انوار غیب یعنی اولیا چه رهاوردی خواهی برد؟

۲. متن: «اما شطحیات مرتضی پیش‌تر آمد، از آن در فصاحت پیش‌تر آمد.» (همان،

۱-۲. بحث: ظاهراً در متن اشکالی وجود ندارد، جز آنکه معلوم نیست چرا روزبهان در نقل شطحیات منسوب به علی(ع) می‌گوید که آن را «پیش‌تر» می‌داند. این در حالی است که وی در ذکر شطحیات، ابتدا از شطح حق شروع می‌کند و بعد به شطح پیامبر می‌رسد و سپس شطح خلفا را بیان می‌کند. در بیان شطح خلفا نیز طبق توالی زمانی خلافت آنان به ذکر شطح منسوب بدانان می‌پردازد، پس دلیلی برای ذکر صفت «پیش‌تری» برای شطحیات علی(ع) نیست. اما با توجه به حجم بسیار «پیش‌تر» شطحیات علی(ع) نسبت به سه خلیفه دیگر در متن کتاب، می‌توان نتیجه گرفت که صفت «پیش‌تر» اول در جمله، در اصل «پیش‌تر» بوده است. این تصحیح نازیبایی حاصل از تکرار واژه را نیز از بین می‌برد و جمله را از صنعت جناس بهره‌مند می‌کند. صنعتی که بسامد بالای آن در شرح شطحیات، شدت علاقه روزبهان را بدان نشان می‌دهد.

۲-۲. شکل نهایی عبارت: «اما شطحیات مرتضی پیش‌تر آمد. از آن در فصاحت پیش‌تر آمد.»

۳-۲. معنی عبارت: تعداد شطحیات علی(ع) بیش‌تر است و به دلیل بیان این شطحیات است که او فصیح‌تر از دیگران است.

۳. متن: «نبینی که در غلیان سُکر، شقشقه انبساطی چون در خلق جانش مرتفع گشتی، ناساکن شدی، همه شطح گفتی؟!» (همان‌جا)

۱-۳. بحث: عبارت ادامه جمله پیشین (شماره ۲) و در ذکر شطحیات علی(ع) است. واژه «خلق» را چه با فتحه بخوانیم و چه با ضمه، در ترکیب با «جان» نامفهوم و نامأنوس می‌نماید. اما واژه «شقشقه» به معنی زبان شتر که نام خطبه معروف و شورانگیز امام علی(ع) نیز می‌باشد، قرینه‌ای است که ذهن را از واژه «خلق» به «خلق» هدایت می‌کند. در این صورت، ترکیب شاعرانه «خلق جان» به دست می‌آید که اضافه‌ای است استعاری و با نگاه عارفانه روزبهان که عادت دارد «جان» را به هر واژه‌ای اضافه کند، تناسبی تام دارد؛ مانند: «کجایی؟ که جانم از جامه جانم به آب اخضر ازل غبار حدث شوی». (همان، ص ۹۵)

۲-۳. شکل نهایی عبارت: نبینی که در غلیان سُکر، شقشقه انبساطی چون در خلق

جانش مرتفع گشتی، ناساکن شدی، همه شطح گفتی؟

۳-۳. معنی عبارت: نمی بینی که چگونه در جوشش مستی، زبان بی پروایی نسبت به معشوق در دهان برآورد و بی قرار شد و همواره شطح می گفت؟

۴. متن: «اما شطحیات ابی یزید! غرف های بحر قدم آمد، از آن پیش تر آمد.»
(همان جا)

۴-۱. بحث: مشخص است که در عبارت فوق واژه «غرف های» نامفهوم است. تنها قرینه موجود در متن که می تواند ما را به شکل احتمالاً صحیح آن هدایت کند، واژه «بحر» است. در متون کهن فارسی، تصویر مأنوس «غرق شدن عاشق در دریای وجود معشوق» را داریم. از سوی دیگر می دانیم که در رسم خط قدیم آنچه را امروزه در کلمات مختوم به های غیر ملفوظ با «ای» نشان می دهند، با همزه کوچک می نوشته اند. بنابراین می توانیم نتیجه بگیریم که واژه «غرف های» باید ترکیبی از واژه «غرق» و با احتمال بیش تر «غرقه» و کلمه ای دیگر مانند «از» باشد.

۴-۲. شکل نهایی عبارت: اما شطحیات ابی یزید! غرقه (غرقه ای) از بحر قدم آمد، از آن پیش تر آمد.

۴-۳. معنی عبارت: اما شطحیات ابی یزید. او در دریای وجود معشوق غرق بود. به همین دلیل، شطحیات وی والاتر است.

۵. متن: «ای شیرا! جمله صفاتی. نه تو بودی که صد هزار بار قامت سماوات ازل در آغوش خسته کردی؟» (همان، ص ۹۸)

۵-۱. بحث: اسناد «جمله صفت» بودن به عارفی که به شیر تشبیه شده و با سلوک درونی خود صد هزار بار پیکر آسمان ازل را مجروح کرده است، چه زیبایی و تناسبی دارد؟ جز آنکه باید گفت «جمله» مصحف «حمله» است و در ترکیب با واژه «صفات» یک صفت مرکب ساخته است یعنی: «حمله صفات» به معنی آن کسی که حمله کردن، ویژگی ذاتی اوست.

۵-۲. شکل نهایی عبارت: ای شیرا! حمله صفاتی. نه تو بودی که صد هزار بار قامت سماوات ازل در آغوش خسته کردی؟

۳-۵. معنی: ای عارفی که چون شیر هستی! مگر تو نبودی که در سلوک درونی خود زمان را شکار کردی و درنوشتی و به ازل رسیدی؟

۶. متن: «چون صفت گشتی، از تأثیر صفت، شراب ده قدح یک‌رنگ شد. شعر: رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ / فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلَ الْأَمْرُ.» (همان، ص ۱۰۹)

۱-۶. بحث: سخن روزبهان درباره وحدت وجود است، اما معلوم نیست که در این عبارت، یک‌رنگ شدن شراب ده قدح به چه معنی است. آیا می‌تواند به مفهوم یکی بودن جان اولیای حق باشد؟ این مضمونی است که در ادب پارسی سابقه دارد: جان گرگان و سگان هر یک جداست / متحد جان‌های شیران خداست. (مثنوی، ۱۳۹/۴) یا اینکه در اینجا نیز اشتباهی در خوانش متن رخ داده است؟ مضمون شعر عربی می‌تواند ما را در یافتن پاسخ این سؤال یاری کند. شعر درباره یکی شدن ظرف و مظروف یا شراب و قدح و به عبارتی، یکی شدن عارف و حق است و معنی آن چنین می‌شود: «جام نازک و شفاف، و شراب نیز صاف و شفاف شد. پس به هم مانند شدند و کار (تشخیص جام از شراب) دشوار گشت.» روزبهان، بیت را در تأیید سخن خود آورده است و جمله او نیز باید دارای چنین مفهومی باشد؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که واژه «ده» در این بیت در اصل «و» بوده است که در اثر بدخوانی به این صورت درآمده است: «شراب و قدح یک‌رنگ شد.» از نظر شکل ظاهری نیز چنان‌که حرف «ه» را در واژه «ده» کمی جابه‌جا کنیم و بالاتر ببریم، همان حرف مورد نظر یعنی «و» به دست می‌آید. بدین ترتیب، مشکل عدم تناسب عبارت روزبهان با مضمون شعر نیز از بین می‌رود و هر دو دارای تصویری مشابه یعنی یکی شدن جام و شراب به عنوان تمثیلی از یکی شدن عارف و حق می‌شوند.

۲-۶. شکل نهایی عبارت: چون صفت گشتی، از تأثیر صفت، شراب و قدح یک‌رنگ شد. شعر: رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ / فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلَ الْأَمْرُ.

۳-۶. معنی عبارت: ای عارف وقتی که به صفت حق درآمدی، از تأثیر صفت او، وجود تو (قدح) نیز به صفت حق (شراب) درمی‌آید. شعر: جام نازک و شفاف، و شراب نیز صاف و شفاف شد. پس به هم مانند شدند و کار (تشخیص جام از شراب) دشوار گشت.

۷. متن: «دانی که حدیث خطاب بسی است. الْمُصَلَّى يُنَاجِي رَبَّهُ. بشنوند آن حدیث که مهتر صوفیان منزل عشق گردید صلوات الله علیه و آله: اگر نه شیاطین گرد خاطر آدمیان برمی آمدندی، عالم ملکوت به چشم بدیدندی.» (شرح شطحیات، ص ۱۰۹)

۱-۷. بحث: جای شک باقی نیست که واژه «گردید» در اینجا شکل تحریف شده «گوید» است و به احتمال قوی، «بشنوند» نیز باید در اصل «بشنوید» باشد؛ هرچند به همین شکل نیز معنی دارد.

۲-۷. شکل نهایی عبارت: دانی که حدیث خطاب بسی است: الْمُصَلَّى يُنَاجِي رَبَّهُ. بشنوید آن حدیث که مهتر صوفیان منزل عشق گوید صلوات الله علیه و آله: اگر نه شیاطین گرد خاطر آدمیان بر می آمدندی، عالم ملکوت به چشم بدیدندی.

۳-۷. معنی عبارت: می دانی که درباره مخاطب قرار گرفتن انسان از سوی خداوند، احادیث زیادی نقل شده است؛ مانند این حدیث: نمازگزار با پروردگار خود نجوا می کند. به این حدیث که پیامبر (ص) گفته است توجه کنید: اگر شیاطین دل آدمی را منحرف نمی کرد، او می توانست عالم ملکوت را مشاهده کند.

۸. متن: «بایزید گوید که: حق را به عین یقین بدیدم. بعد از آنکه مرا از غیب بستد، دلم به نور خود روشن کرد، عجایب ملکوت بنمود.» (همان، ص ۱۱۹)

۱-۸. بحث: بایزید حق را می بیند. حق او را از غیب می ستاند و دل بایزید به نور حق روشن می شود و عجایب ملکوت را می بیند. تقریباً مشکلی در عبارت وجود ندارد جز آنکه بایزید می گوید که خداوند وی را از غیب گرفته است. اشکال اینجاست که جهان «غیب» در گفتمان عرفا، محل کشف اسرار و معادل دل و درون عارف است. پس چگونه است که خداوند بایزید را از این جهان باطنی می ستاند؟ به یقین، واژه «غیب» باید در اصل کلمه دیگری باشد که در تقابل با واژه «خود» در جمله بعدی قرار بگیرد، یعنی واژه ای مانند «غیر» که در ادب عرفانی معادل بیگانه و نامحرم با عارف به شمار می آید. در این صورت، ارتباط مفهومی این دو جمله نیز از طریق ایجاد تقابل بین «غیر» و «خود» حاصل می شود، به این ترتیب که پس از ستانده شدن بایزید از هر

چه غیر از حق است دل او به نور حق روشن می‌شود. البته با توجه به شکل کلمه (غیب)، امکان دارد که اصل آن «عیب» بوده باشد، اما با توجه به پریسامد بودن واژه «غیر» در نثر روزبهان، پذیرش شکل «غیر»، موجه‌تر است.

۲-۸. شکل نهایی عبارت: «بایزید گوید که: حق را به عینِ یقین بدیدم. بعد از آنکه مرا از غیر بستد، دلم به نور خود روشن کرد، عجایب ملکوت بنمود.»

۳-۸. معنی عبارت: بایزید می‌گوید که حق را به چشم یقین دیدم. بعد از آنکه مرا از اشتغال به غیر خویش رها کرد، دلم را به نور خود روشن نمود و اسرار ملکوت را دیدم.

۹. متن: «بایزید را گفتند: جمله خلق در تحت لوای محمد خواهند بود. گفت: "بالله که لوای من از لوای محمد عظیم‌تر است..." از سر گستاخی لوای کرم حق به خود اضافه کرد، چنان‌که عادتِ خدام ملکوت باشد، که مُلکِ مَلِک به خود اضافه کنند. گویند: فلان موضع ولایت ما است؛ یعنی آن مَلِکِ ما است و ما اویسیم.» (همان، ص ۱۳۱)

۱-۹. بحث: منظور از «خدام ملکوت» چه کسانی است؟ فرشتگان؟ در این صورت، جمله «چنان‌که عادتِ خدام ملکوت باشد»، چه ارتباطی با جملات بعدی پیدا می‌کند؟ در این جملات، سخن از بندگان «مَلِک» است که از سر لاف دارایی‌های پادشاه خود را به خود نسبت می‌دهند؛ بنابراین باید گفت که واژه «ملکوت» در این عبارت، شکل تحریف شده «ملوک» است به معنی پادشاهان.

۲-۹. شکل نهایی عبارت: بایزید را گفتند: جمله خلق در تحت لوای محمد خواهند بود. گفت: "بالله که لوای من از لوای محمد عظیم‌تر است..." از سر گستاخی لوای کرم حق به خود اضافه کرد، چنان‌که عادتِ خدام ملوک باشد، که مُلکِ مَلِک به خود اضافه کنند. گویند: فلان موضع ولایت ما است؛ یعنی آن مَلِکِ ما است و ما اویسیم.

۳-۹. معنی عبارت: به بایزید گفتند که تمامی مردم زیر لوای پیامبر خواهند بود. او گفت: "به خدا قسم که لوای من از لوای پیامبر بزرگ‌تر است..." بایزید از روی گستاخی لوای خداوند را لوای خود دانسته است، چنان‌که خادمان پادشاهان، املاک

پادشاه را در گفتار معمول و روزانه از آن خود می‌دانند و می‌گویند: فلان جا سرزمین ماست؛ یعنی متعلق به پادشاه ماست و ما و او یکی هستیم.

۱۰. متن: «ای سایه طوبی قدم! اگر شاخ وصلتِ السَّلاطین ظلَّ الله ای، بر سایه دیوار کالبدِ آدم آن سایه گو، تا مشرقیان مشاهده از احتراقِ آفتاب تجلی در تو گریزند. از هستی آن سایه نقاب حدث برانداز، تا همای صفات، جناح ازل بگشاید و از مشرق قدم، سیمرخ جلال برآید.» (همان، ص ۱۳۲)

۱۰-۱. بحث: در این قطعه مخاطب روزبهان، انسان است به عنوان کسی که مطابق حدیث چنان که السَّلاطین ظلَّ الله فی ارضه، سایه خدا در زمین است. جمله بلند «بر سایه دیوار کالبدِ آدم آن سایه گو، تا مشرقیان مشاهده از احتراقِ آفتاب تجلی در تو گریزند»، معقد می‌نماید و معلوم نیست که منظور از «سایه دیوار کالبدِ آدم آن سایه» چیست. با توجه به لحن متنبهانه و اندازگونه روزبهان در این قطعه، و با در نظر گرفتن این نکته که در رسم خط قدیم، شکل نوشتاری «گ» و «ک» یکسان بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که قریب به یقین فعل امر «گو» در این جا صورت تحریف‌شده واژه «کو» به معنی «کجاست» است. در این صورت، این بخش از جمله را باید با لحن سؤالی و بدین شکل خواند: «بر سایه دیوار کالبدِ آدم، آن سایه کو؟» به عبارت دیگر، روزبهان از مخاطب- که انسان در مفهوم ظلّ الهی اوست- می‌خواهد که نشانه‌ای دالّ بر شایستگی خودش به عنوان سایه بودن برای وجود حق ارائه کند. حال اگر این لحن پرسش‌گرانه و اندازگونه را به ادامه عبارت تسری دهیم، به یک تصحیح دیگر نیز برمی‌خوریم و آن آمدن حرف اضافه «از» به جای «ار» (اگر) است. توضیح آنکه در جمله «از هستی آن سایه نقاب حدث برانداز» نیز ابهامی وجود دارد که با گذاشتن «ار» به جای «از» برطرف می‌شود: «ار هستی آن سایه، نقاب حدث برانداز...»

۱۰-۲. شکل نهایی عبارت: ای سایه طوبی قدم! اگر شاخ وصلتِ السَّلاطین ظلَّ الله ای، بر سایه دیوار کالبدِ آدم آن سایه کو؟ تا مشرقیان مشاهده از احتراقِ آفتاب تجلی در تو گریزند؟ ار هستی آن سایه، نقاب حدث برانداز، تا همای صفات، جناح ازل بگشاید

و از مشرقِ قدم، سیمرغِ جلال برآید.

۳-۱۰. معنی عبارت: ای انسان! اگر بنابر حدیث «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ» تو به حقیقت سایه خدا بر زمین هستی، بر دیوار وجود تو آن سایه کجاست تا سوختگان رؤیت حق به آن سایه پناه آورند؟ اگر واقعاً تو سایه خدایی، از جسم حادث خویش رها شو، تا حق در تو تجلی کند.

۱۱. متن: «رویم را مریدی بود. شبی تا بامداد در نماز می‌خندید و شبی دیگر هم در نماز تا بامداد می‌گریست. ساده‌دلی پرسید که: «در نماز خنده و گریه روا باشد؟» رویم تند شد و گفت: «بعد از این همه با شما در تجویزاتِ لایجوز و لِمَ نَگَوییم.» (همان، ص ۱۶۷)

۱۱-۱. بحث: اشکال در فعل آخر جمله است. رویم بعد از آنکه از ایراد مرید ساده‌دل خود بر مرید دیگری که در نماز گریسته و خندیده است، خشمگین می‌شود، خطاب به وی می‌گوید که: بعد از این با این‌گونه مریدان درباره مسائل فقهی (تجویزاتِ لایجوز و لِمَ) سخن نخواهد گفت. سؤال این است که مگر رویم به عنوان یک عارف، تا کنون با مریدان مسائل فقهی را مطرح می‌کرده است که تصمیم می‌گیرد از این به بعد طرح این‌گونه مسائل را کنار بگذارد؟ بنابراین باید گفت که فعل «نَگَوییم» مصحف «بَگَوییم» است و لحن جمله آن‌چنان که از جمله «رویم تند شد» برمی‌آید، عتاب‌آمیز و در بردارنده تهدیدی مبنی بر قطع مباحث باطنی و پرداختن به مسائل فقهی است.

۱۱-۲. شکل نهایی عبارت: رویم را مریدی بود. شبی تا بامداد در نماز می‌خندید و شبی دیگر هم در نماز تا بامداد می‌گریست. ساده‌دلی پرسید که: «در نماز خنده و گریه روا باشد؟» رویم تند شد و گفت: «بعد از این همه با شما در تجویزاتِ لایجوز و لِمَ بَگَوییم.»

۱۱-۳. معنی عبارت: یکی از مریدان رویم شبی تا صبح در نماز می‌خندید و شبی دیگر تا صبح در نماز می‌گریست. یکی از مریدان به نیت ایراد از عمل آن مرید از رویم می‌پرسد که: «مگر خنده و گریه در نماز جایز است؟» رویم که از ایراد این مرید

ساده دل بر مرید اولی به خشم آمده است به او می گوید: «از این پس به جای بیان مسائل باطنی، فقط از مسائل فقهی سخن خواهیم گفت.»

۱۲. متن: «عطای موسی توحید و شمشیر بویحیی تفرید، نه گاو سامری نفس گذارد و نه میخائیل شجر ابلیسی.» (همان، ص ۱۷۲)

۱۲-۱. بحث: مفهوم جمله مشخص است. روزبهان می گوید که توحید و تفرید دو سلاخی هستند که عارف بدان ها نفس و ابلیس را مهار می کند، اما مشخص نیست که منظور از «عطای موسی» و «میخائیل» و «شجر ابلیسی» چیست.

بحث را از واژه «عطا» شروع می کنیم. با توجه به اینکه این واژه در زنجیره کلام مسجع روزبهان، هم ارز واژه «شمشیر» است، باید چیزی همچون شمشیر باشد، یعنی شیئی بلند که موسی با آن دشمن را مقهور کرده است. با این توضیح و با توجه به شکل ظاهری کلمه، تردیدی نیست که این واژه، تحریف شده واژه «عصا» است. حال به عبارت باز می گردیم و آن را با توجه به لفّ و نشر موجود در آن باز می نویسیم:

«عصای موسی توحید، گاو سامری نفس را باز نگذارد (می کشد) و شمشیر بویحیی تفرید، میخائیل شجر ابلیسی را باز نگذارد (می کشد).»

مشکلی که با اعمال این لفّ و نشر مرتب پیش می آید، آن است که ربط بین عصای موسی و گاو سامری از یک سو و ربط بین شمشیر بویحیی و شجر ابلیسی از سوی دیگر دور از ذهن و بعید است، اما اگر لفّ و نشر عبارت را از نوع لفّ و نشر مشوّش فرض کنیم، ربط معنایی نیمی از عبارت آشکار می شود:

«عصای موسی توحید، میخائیل شجر ابلیسی را باز نگذارد و شمشیر بویحیی تفرید، گاو سامری نفس را باز نگذارد.»

«تفرید» به معنی بریدن دل از علایق و فدا کردن جسم و نفس در راه عشق به حق است. (ر.ک: فرهنگ معارف اسلامی، ۵۶۱/۱)، از سوی دیگر می دانیم که در ادب عرفانی، «گاو» به طور مکرر به عنوان نماد نفس و جسم به کار رفته است:

نفس گوید: چون کشی تو گاو من؟ زان که گاو نفس باشد نقش تن

(مثنوی، ۶۳۲/۳)

کو فریدونی که گاو را کند قربان عید؟ تا من اندر قتل گاه الله اکبر گویمی

(دیوان قصاید و غزلیات، ص ۸۷۲)

با در نظر گرفتن اینکه تفرید باعث می شود عارف بر نفس خود غلبه و به اصطلاح آن را چون گاوی قربانی کند، ارتباط لفظی و معنوی بخش دوم آشکار می شود. تناسب واژه «شمشیر» با عمل قربانی کردن گاو نیز تأییدی است بر درستی این تصحیح. حال به بررسی ارتباط عناصر پاره دیگر عبارت می پردازیم:

«عصای موسی توحید میخائیل شجر ابلیسی را باز نگذارد.»

ترکیب «شجر ابلیسی» در این جمله نامأنوس می نماید و در فرهنگ اسلامی پیشینه ای ندارد. برای حل مشکل ابتدا آنچه را در قرآن کریم درباره عصای موسی و یکی از مهم ترین کارکردهای آن، یعنی فروخوردن ماران جادوگران فرعون خوانده ایم، مرور می کنیم. در سوره اعراف می خوانیم که جادوگران فرعون در مقابله با موسی (ع)، ریسمان هایی را بر زمین افکندند و این ریسمان ها با ترفند «سحر» آوری آنان به مار تبدیل شد: «قَالَ اَلْقُوا فَلَمَّا اَلْقَوْا سَحَرُوا اَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاؤُ بِسِحْرِ عَظِيمٍ» (اعراف / ۱۱۶): گفت: شما بیفکنید و چون افکندند، دیدگان مردم را افسون کردند و آنان را به ترس انداختند و سحری بزرگ در میان آوردند. موسی (ع) نیز در مقابل، عصای خود را بر زمین افکند و عصا به نیروی حق به ماری (اژدهایی) تبدیل شد که ماران جادوگران را فروخورد: «وَ اَوْحَيْنَا اِلٰی مُوسٰی اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ فَاِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُوْنَ» (همان / ۱۱۷): و به موسی وحی کردیم که: عصایت را بینداز. پس [انداخت و اژدها شد] و ناگهان آنچه را به دروغ ساخته بودند فرو بلعید. در این آیات و آیات مربوط دیگر، تأکیدی محوری بر «سحر» بودن عمل جادوگران به چشم می خورد که می تواند ما را به شکل درست واژه «شجر» راهنمایی کند که واژه «سحر» است. نیز باید گفت که روزبهان در بیان نقش «توحید» در رفع شرک ذهنی انسان، به یکی بودن عصای موسی در برابر تعدد ماران جادوگران نظر داشته است. حال جمله را به این شکل جدید باز می نویسیم:

«عصای موسی توحید میخائیل سحر ابلیسی را باز نگذارد.»

تنها واژه نامأنوس بازمانده در جمله «میخائیل» است که شکل عبری «میکائیل» (یکی

از فرشتگان مقرب) است. این واژه و واژه‌هایی شبیه به آن بارها در شرح شطحیات به کار رفته است و به نظر می‌رسد که شکل درست آن «مخائل» یا «مخایل» باشد به معنی «نشانه‌ها» یا «علائم» و آنچه به خیال می‌رسد و ذهن را به خطا می‌اندازد، چنان‌که مردم تحت تاثیر سحر جادوگران، ریسمان را مار پنداشتند. روزبهان در جای دیگر، این واژه را به شکل «مخائیل» و باز در مورد کسانی که از دیدن حقیقت ناتوان‌اند و به نوعی دچار ظن و گمان‌اند، به کار برده است: «اگر از صفت مخائیل^{۱۲} "ینظرون الیک و هم لایبصرون" بیرون آیی...» (شرح شطحیات، ص ۱۲۷)

۱۲-۲. شکل نهایی عبارت: عصای موسی توحید و شمشیر بویحیی تفرید، نه گاو سامری نفس گذارد و نه مخایل سحر ابلیسی.

۱۲-۳. معنی عبارت: آن‌چنان‌که عصای موسی ماران جادو را فروخورد، توحید نیز شرک را زائل می‌کند و آن‌چنان‌که مرگ، گوساله سامری را فروشکست، تفرید نیز انسان را از نفس می‌رهاند.

۱۳. متن: «گویند که قارئی پیش شبلی آیه "اِحْسِنُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون" برخواند. شبلی گفت: "چه بودی، که من از آن دوزخیان یکی بودم." از بهر لذتِ خطابِ ازلی، دوزخ ابدی را به جان برگزید. از حدثِ شوق و صولتِ نور به نارِ مبالات نکرد... سالکی بدین خوبی با زخمِ افعی قهر چون طبعِ رنگی در قبض و شور خویش گسسته، آتشِ دَرَکِ جهنم پیش او هباگشته.» (همان، ۲۱۲)

۱۳-۱. مفهوم جمله «از حدثِ شوق و صولتِ نور به نارِ مبالات نکرد» چیست؟ اشکال در واژه «حدث» است. اگرچه می‌توان «حدثِ شوق» را به معنای «به وجود آمدن شوق» فرض کرد، این ترکیب نادلپسند و غریب می‌نماید. باید گفت که «حدث» از جمله واژگان مورد علاقه روزبهان است که بارها در کنار واژه «قدم» در شرح شطحیات به کار رفته است. شاید فراوانی کاربرد این واژه باعث شده که کاتب یا مصحح در این جا هم واژه «حدث» به معنی تیزی و تندى را که با واژه «صولت» در ترکیب «صولت نور» نیز تناسب دارد، «حدث» بخواند.

در عبارت پایانی نیز، ترکیب «طبع رنگی» نامأنوس می‌نماید. می‌توان «طبع رنگی»

را به طبعی که اسیر رنگ دنیا است، معنی کرد، اما این معنی در مورد سالکی که بنا به گفته روزبهان، آتش جهنم پیش او هیچ است، صدق نمی‌کند. می‌توان گفت که «رنگی» در این جا مصحف «زنگی» است به معنی «سیاه‌پوست». «طبع زنگی» نیز به معنی طبعی است که پرشور و حرارت است. (ر.ک: لغت‌نامه، ذیل «زنگی» و «زنگی سرشت») این معنی با سیاق کلام تناسبی تام دارد و هم از این طریق، تناسبی بین «افعی» و «زنگی» که هر دو گونه‌هایی از مارند، در جمله به وجود می‌آید.

۱۳-۲. شکل نهایی عبارت: گویند که قاری‌ای پیش شبلی آیه «اِحْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ» برخواند. شبلی گفت: «چه بودی که من از آن دوزخیان یکی بودمی.» از بهر لذتِ خطابِ ازلی، دوزخ ابدی را به جان برگزید. از حدتِ شوق و صولتِ نور به نار مبالات نکرد... سالکی بدین خوبی با زخم افعی قهر چون طبع زنگی در قبض و شور خویش گسسته، آتشِ درکِ جهنم پیش او هبا گشته.

۱۳-۳. معنی عبارت: می‌گویند که یکی از قاریان پیش شبلی آیه «اِحْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ» (ای سگان! به دوزخ شوید و لب از سخن فرو بندید) را می‌خواند. شبلی گفت که ای کاش من یکی از آن دوزخیان بودم. علت کلام شبلی این بود که می‌خواست مورد خطاب ازلی حق باشد و در این راه حاضر بود دوزخ ابدی را تحمل کند. شبلی از شدت اشتیاق و تأثیر نور حق نسبت به عذاب جهنم بی‌پروا شد... سالکی که بدین درجه رسیده است، تحت تأثیر حالات قبض و بسط خویش که چون سرشت زنگیان پرحرارت است، قهر الهی را که چون افعی است، به جان می‌خورد (تا لذت خطاب الهی را بچشد) و آتش جهنم را به هیچ می‌انگارد.

۱۴. متن: «ای مبتدی! با ملتبسان منشین که طبع بهیمی در انسانیت، خوپذیر است. صحبتِ عارف، فصلِ بهارِ آخرت است، که شمالِ محبتِ هر زمانی از ملکوت اعلیٰ عطارخانهٔ دم نفخات (؟) تجلی کند.» (همان، ص ۲۲۳)

۱۴-۱. بحث: متن به همین شکل و با گذاشتن علامت سؤال در جلو واژه «نفخات» از سوی هانری کربن ضبط شده است. در مقدمه گفتیم که کربن در مقدمه کتاب توضیح داده است که به علت دشواری خوانش نسخه خطی و در نتیجه نامفهوم بودن

معنی متن، در بسیاری جاها از علامت سؤال استفاده کرده تا تردید خود را نسبت به درستی ضبط واژه نشان دهد. (ر.ک: مقدمه بر شرح شطحیات، ص ۳۵) «ظاهراً» و با توجه به داستان خلقت آدم در متون مقدس و از جمله قرآن کریم، «نفحات» باید جمع «نفحه» باشد که خود این واژه نیز برگرفته از این آیه است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص ۷۲) یعنی: پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده‌کنان برای او [به خاک] بیفتید. اما در فرهنگ اسلامی و از جمله در متون عرفانی، حدیثی از پیامبر روایت شده که با سیاق عبارت کنونی تناسب بیش‌تری دارد: «انَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا»: «همانا خدای شما در طول روزگاران شما دم‌های خوش‌بویی دارد. پس خود را در معرض آن قرار دهید». مولوی با اشاره به این حدیث گفته است:

گفت پیغمبر که نفحات‌های حق اندرین ایام می‌آرد سبق

(مثنوی، ۶۰۵/۱)

نیز باید گفت که روزبهان علاقه دارد از آیات و احادیث مشهور کلمه‌ای را برگزیند و به عنوان نوعی مجاز جزء از کل در جمله به کار برد: «از زبان جرس صفت آست شنیدی.» (شرح شطحیات، ص ۹۵)؛ «ای فتنه‌انگیز آرنی گوی.» (همان، ص ۲۰۷)؛ «شیرگیران بیابان وحدت را سر سبجانی بنمای.» (همان، ص ۱۳۸) بنابراین «نفحات» در این جا مجاز است از حدیث پیش‌گفته. نیز آشکار است که «نفحات» به معنی «بوهای خوش» نسبت به «نفحات» به معنی «دمیدن‌ها» تناسب بیش‌تری با واژه «عطارخانه» در عبارت روزبهان دارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در این جا «نفحات» مصحف «نفحات» است و روزبهان با توجه به مضمون این حدیث، ملکوت اعلی را به عطارخانه‌ای تشبیه کرده است که بوهای خوش آن، همواره به سوی عالم ناسوت در وزش است. از نظر نحوی نیز باید «عطارخانه دم نفحات» را بدل «ملکوت اعلی» دانست؛ گرچه صورت «ملکوت اعلی عطارخانه دم نفحات» نیز صحیح می‌نماید.

۲-۱۴. شکل نهایی عبارت: ای مبتدی! با ملتبان منشین، که طبع بهیمی در انسانیت، خوپذیر است. صحبت عارف، فصل بهار آخرت است، که شمال محبت، هر

زمانی از ملکوت اعلیٰ- عطارخانه دم نفحات- تجلی کند.

۱۴-۳. معنی عبارت: ای سالک مبتدی با ناخالصان منشین که طبیعت حیوانی که بخشی از وجود انسانی است، خوی بد را از دیگران می‌گیرد. هم‌نشینی با عارف حقیقی همان بهره بردن از بهار عالم روحانی است، زیرا نسیم خوش عشق، هر لحظه از ملکوت آسمان‌ها- که مانند عطارخانه‌ای لبریز از نفحات خوش حق است- به سوی زمینیان در وزیدن است.

۱۵. متن: «تو از قدم کیستی؟ نه هرچه دیدی، مگر و تلبیس بود؟ نه هرچه دیدی، هوا و تهویس بود؟» (همان، ص ۲۴۵)

۱۵-۱. بحث: در جمله دوم واژه «مگر» غریب افتاده است و بدون تردید باید آن را «مکر» به معنی نیرنگ خواند. در این شکل جدید این واژه مترادف «تلبیس» خواهد شد و موازنه جملات دوم و سوم از طریق کاربرد دو مترادف در هر کدام، تکمیل می‌شود.
۱۵-۲. شکل نهایی عبارت: تو از قدم کیستی؟ نه هرچه دیدی، مکر و تلبیس بود؟ نه هرچه دیدی، هوا و تهویس بود؟

۱۵-۳. معنی عبارت: (ای انسان!) تو چه نسبتی با قدم داری؟ آیا مکر و نیرنگ‌های پیشین را به یاد نداری؟ ندیدی که از هوا و هوس چه رنج‌ها کشیدی؟

۱۶. متن: «تو از قمریان عشق، زمزمه زند، و باز ندای اسرارِ علمِ مجهول در گلستانِ قدم نشنیده‌ای.» (همان، ص ۲۵۰)

۱۶-۱. بحث: ظاهراً متن مشکلی ندارد جز آنکه در زنجیره کلام، واژه «باز» زائد است و به اصطلاح «سقیم افتاده است». برای حل مشکل از ترکیب قبل از آن آغاز می‌کنیم یعنی: «زمزمه زند». واژه «زند» به معنی تفسیر/اوستاست به زبان پهلوی. (ر.ک: لغت‌نامه، ذیل «زند») و چون زند را مقریان خوش‌آواز می‌خوانده‌اند، بلبل و قمری را نیز زندخوان و زندلاف می‌گویند. (ر.ک: همان، ذیل «زندخوان» و «زندلاف») از این رهگذر در ادب کهن فارسی، تصاویری از بلبل و قمری در حال زندخوانی خلق شده است. فرخی گوید: زندوافِ زندخوان چون عاشق هجرآزمای/ دوش بر گلبن همی تا روز ناله زار کرد(فرخی، نقل از: همان) اما واژه «زند» یک جفت دیگر هم دارد و آن

واژه «پازند» است به معنی تفسیر اوستا به زبان پهلوی اما به خط اوستایی. این واژه با بسامد کم‌تر در کنار واژه «زند» و تقریباً به همان معنی در متون کهن به کار رفته است: بر گل نو بلبلک، مطربی آغاز کرد/ خواند به الحان خوش، نغمه پازند و زند(همان، ذیل «پازند») اکنون به عبارت روزبهران باز می‌گردیم و آن را دوباره مرور می‌کنیم: «تو از قمریان عشق زمزمه زند و باز ندای اسرار...» با توجه بدان‌چه گفتیم، شکی نیست که در این‌جا دو واژه «باز ندای» را باید تحریفی از واژه «پازند» و واژه‌ای دیگر دانست که به گمان ما این واژه دوم نیز باید حرف اضافه «از» باشد.

۱۶-۲. شکل نهایی عبارت: تو از قمریان عشق، زمزمه زند و پازند از اسرارِ علمِ مجهول، در گلستان قدم نشنیده‌ای.

۱۶-۳. معنی عبارت: تو آواز خوش قمریان زند و پازند خوان عاشق(اولیا) را که از اسرار ناشناخته عالم غیب خبر می‌دهند، نشنیده‌ای.

۱۷. متن: «چون خلقت برخاست، احدیت بماند. آن کس که این درجه بیابد، از خود به ما ننگرد. بحر وجدانیت(?) شد.» (شرح شطحیات، ص ۱۳۸)

۱۷-۱. بحث: واژه «وجدانیت» با بافت متن ناسازگار است و کربن نیز این ناسازگاری را با گذاشتن علامت سؤال در جلو آن نشان داده است. با توجه به واژه «احدیت» و اینکه بحث درباره فناء عارف در حق و رسیدن او به توحید است، جای شک نمی‌ماند که این واژه باید «وجدانیت» باشد نه «وجدانیت».

۱۷-۲. شکل نهایی عبارت: چون خلقت برخاست، احدیت بماند. آن کس که این درجه بیابد، از خود به ما ننگرد. بحر وجدانیت شد.

۱۷-۳. معنی عبارت: چون وجود عارف در حق فانی شد، تنها حق باقی می‌ماند. کسی که به این درجه رسید، دیگر «خود» او وجود ندارد(به چشم خود به ما نمی‌نگرد). او در دریای توحید عین ما شد.

۱۸. متن: «حسین در شطح گوید که مناصلت با ابلیس و فرعون کردم در باب فتوت. ابلیس گفت: "اگر سجود کردمی آدم را، اسم فتوت از من بیفتادی." فرعون گفت که: "اگر ایمان به رسول او بیاوردی، اسم فتوت من از من بیفتادی." من گفتم که:

"اگر از دعوی خویش رجوع کردم، از بساط فتوت بیفتادمی." ابلیس گفت که: "من بهترم." در آن وقت که غیر خویش غیر ندیدم." (همان، ص ۲۸۷)

۱۸-۱. بحث: سخن از رقابت ابلیس و فرعون و حلاج بر سر آن است که کدام یک جوانمردترند. احتجاج ابلیس با این استدلال از حلاج تکمیل می شود که: «غیر خویش غیر ندیدم.» منظور از این جمله چیست؟ برای یافتن پاسخ باید متن را تا سه صفحه بعد دنبال کنیم. در صفحه ۲۹۰ کتاب و در ادامه همین شطح، به این جمله می رسیم: «آنچه وصف کرد حسین از گفتن ابلیس- انا خیر حین لم ار غیرا- آن است که در رؤیت زمان افتاد.» (همان، ص ۲۹۰) در عبارت عربی، ابلیس به جای واژه «غیر»، واژه «خیر» را به کار می برد. جدا از این ما در قرآن کریم و در موضوع امتناع ابلیس از سجده کردن به آدم می خوانیم که او استدلال می کند: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ» (ص ۷۶)؛ «گفت: من از او بهترم. مرا از آتش آفریدی و او را از گل.» بنابراین باید گفت که صورت درست واژه «خیر» است نه «غیر».

۱۸-۲. شکل نهایی عبارت: ابلیس گفت که: من بهترم. در آن وقت که غیر خویش خیر ندیدم.

۱۸-۳. معنی عبارت: ابلیس گفت که من بهترم. آن گاه که جز خود کسی دیگر را بهتر نمی دانست.

۱۹. متن: «کلیم پوش بنی اسرائیلیان! به اِنِّی اَنَا اللهُ در خطاب قناعت کن. به نور از نار ساکن شو.» (همان، ص ۳۰۶)

۱۹-۱. بحث: «کلیم پوش» واژه ای غریب است. با توجه به اینکه سخن از موسی (ع) است و شهرت موسی (ع) در ادب عرفانی به واسطه تکلم او با خداست، «کلیم پوش» را می توان گونه ای از تصویرسازی های بدیع روزبهان به شمار آورد، اما به نظر می رسد که این واژه مرکب در اصل «گلیم پوش» (ر.ک: لغت نامه، ذیل «گلیم پوش») بوده است که کنایه ای است از فقیر و درویش و خرقة پوش. نیز باید توجه داشت که موسی (ع) و مراحل مختلف زندگی وی در ادب عرفانی نمادی از سالک و سلوک وی به شمار رفته است؛ بنابراین عجیب نیست که روزبهان در اینجا وی را به سان سالکی عارف مورد

خطاب قرار داده است.

۱۹-۲. شکل نهایی عبارت: گلیم‌پوش بنی اسرائیلیان! به اِنِّی اَنَا الله در خطاب قناعت کن. به نور از نار ساکن شو.

۱۹-۳. معنی عبارت: ای صوفی قوم بنی اسرائیل! به شنیدن "اِنِّی اَنَا الله" در گفت‌وگو با حق قناعت کن و به دیدن نوری از جمال وی آرام شو تا آتش جلال او در تو نگیرد.

۲۰. متن: «اگر این حدیث از وی درست است، مرادش در این حال آن بود که مطلع شود به احکام قهریات از علم مجهول و غوامض غیب در لباس نکرات، تا وسیلت سازد به عرفان نعوت غیب افعال، و مقادیر صفات و اسرار شواهد ملک، و تصاریف قدرت در حیل مکریات تا بدان متجلی شود، و بدین دقایق خلق خدای را به خدای راه آموزد.» (همان، ص ۳۲۲)

۲۰-۱. بحث: در شطح مورد نظر آمده است که ابن خفیف از یکی از کارگزاران خلیفه روایت می‌کند که حلاج را در هند مشاهده کرده است، در حالی که وی (حلاج) به دنبال آموختن سحر و جادوگری بوده است. روزبهان، چنان‌که از عبارت مذکور برمی‌آید، در پی عمل توجیه عمل حلاج می‌گوید که وی می‌خواسته به شکل ناخالص و قهری علم ناشناخته (سحر) واقف شود تا از آن طریق راز افعال حق را دریابد. مشخص نیست که در اواخر عبارت چرا روزبهان از واژه «متجلی» استفاده کرده است: «تا بدان متجلی گردد.» به نظر می‌رسد که در اینجا «متجلی» مصحف «متحلی» به معنی آراسته و مجهز باشد، یعنی حلاج در پی آن بوده که به اسرار سحر آراسته و مجهز شود تا... .

۲۰-۲. شکل نهایی عبارت: اگر این حدیث از وی درست است، مرادش در این حال آن بود که مطلع شود به احکام قهریات از علم مجهول و غوامض غیب در لباس نکرات، تا وسیلت سازد به عرفان نعوت غیب افعال، و مقادیر صفات و اسرار شواهد ملک، و تصاریف قدرت در حیل مکریات تا بدان متحلی شود، و بدین دقایق خلق خدای را به خدای راه آموزد.

۳۰-۳. معنی عبارت: اگر این موضوع که حلاج به دنبال آموختن سحر بوده درست باشد، هدف وی آن بوده به اسرار سحر آگاه شود... تا به قدرت سحر مجهز و آراسته گردد و مردم را به خدا راه برد.

نتیجه‌گیری

آنچه خواندیم تنها معدودی از صدها مورد اشتباهاتی است که در خوانش شرح شطحیات رخ داده است. نمی‌توان به یقین گفت که اشتباهات راه‌یافته به چاپ حاضر کتاب، معلول بدخوانی متن از سوی مصحح ارجمند آن بوده یا آنکه نسخه‌های مورد استفاده وی اساساً ناخوانا یا غلط بوده است. علت هرچه باشد، باید گفت که این اشتباهات باعث شده متن کتاب که به دلیل سبک غریب روزبهان، فی‌نفسه مشکل است، مشکل‌تر و غریب‌تر گردد. بدون شک بخش بزرگی از غرابت و دشواری متن حاضر شرح شطحیات، معلول همین اشتباهات متن است و در صورت پیدا شدن نسخه‌های بهتر از این کتاب، دیریابی حاضر آن از بین خواهد رفت. تا آن زمان باید گفت که هرگونه استناد به متن فعلی، نیازمند تصحیحات فراوان، از آن دست که در مقاله حاضر دیدیم، خواهد بود.



منابع

- قرآن کریم.
- دیوان قصاید و غزلیات؛ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح و شرح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۵، نگاه، تهران ۱۳۷۴.
- روزبهان بقلی؛ کارل ارنست، ترجمه کورش دیو سالار، چ ۱، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳.
- شرح شطحیات؛ ابومحمد روزبهان بقلی، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۴، طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۸۲.
- فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، چ ۲، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران ۱۳۶۶.
- لغت‌نامه؛ علی‌اکبر دهخدا، چ ۲ از دوره جدید، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران ۱۳۷۷.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، به کوشش کریم زمانی، چ ۸، اطلاعات، تهران ۱۳۷۹.

- «مقدمه بر شرح شطحیات»، نقل از ابو محمد روزبهان بقلی، هانری کربن، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۴، طه‌وری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۸۲.
- «مقدمه بر عبهرالعاشقین»، نقل از ابو محمد روزبهان بقلی، محمد معین، عبهرالعاشقین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، چ ۲، منوچهری، تهران ۱۳۶۶.