

فصل‌نامه‌ی علمی زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

س ۱۲، ش ۱ (پیاپی ۲۵)، بهار ۱۴۰۰

صص: ۴۵-۶۲

شاپا: ۲۲۵۱-۸۴۵۷

الگوی پیر در مکاشفات روحانی کتاب «کشف الأسرار فی مکاشفات الأنوار» روزبهان بقلی شیرازی

اعظم توالی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرفانی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

دکتر محمدعلی آتش‌سودا (نویسنده‌ی مسئول)

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

دکتر سمیرا رستمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

چکیده

مقاله‌ی حاضر به بررسی چگونگی ظهور پیر و اشکال مختلف آن در کتاب کشف‌الأسرار و مکاشفات‌الأنوار نوشته‌ی روزبهان بقلی شیرازی عارف قرن ششم ه.ق اختصاص دارد. داستان‌های این کتاب در قالبی تمثیلی و با استفاده از عناصر اسطوره‌ای و روایات متون مقدس در ضمیر ناخودآگاه نویسنده پرورده شده و نهایتاً در فضایی رمزآمیز برای بیان آموزه‌های عرفانی وی به کار رفته است. پیر یا راهنما یکی از شخصیت‌های بارز رمزی این کتاب است که روزبهان آن را به اشکالی چون ظهور پیامبران و مرشدان و یا در هیأت موجودی که سالک را در مسیر سفر، ارشاد و هدایت می‌کند و او را به سرمنزل مقصود رهنمون می‌سازد، آفریده است. بنابر قرائن درون‌متنی این توصیفات همگی به منظور ایجاد فضایی تشرف‌آمیز برای رودررویی «من» عارف یا سالک با خویشتن خود و اتصال او با حق به کار رفته است.

واژگان کلیدی: کشف‌الأسرار و مکاشفات‌الأنوار، رمز، پیر، اسطوره، متون مقدس، ضمیر

ناخودآگاه جمعی

۱- مقدمه

کتاب کشف‌الأسرار و مکاشفات‌الأنوار روزبهان بقلی شیرازی عارف قرن ششم کتابی است تمثیلی که نویسنده بسیاری از مفاهیم عرفانی را در قالب مکاشفات و مشاهدات خود با زبانی رمزی بیان کرده است. «استعاره‌ی کشف و التباس، در کلیه‌ی آثار روزبهان و به‌خصوص در کشف‌الأسرار، موضوعات ثابتی هستند که به طور متوالی تکرار می‌شوند. کشف، نوعی ادراک فرائجربی (استعلایی) از ماهیت الهی است، این واژه (کشف یا مکاشفه) هنوز معنای جدا کردن یا بریدن ستر یا حجاب را در ذهن متداعی می‌کند. به همین ترتیب، التباس با نوعی آیین عبادی - مذهبی و آداب ویژه‌ی درباری تداعی معانی می‌کند که در یک معنا به تشریفات اعطای مناصب حکومتی در بارگاه خلیفه اشاره دارد و در مضمونی مشابه، به مراسم خرقه‌پوشی صوفیان در حین تشرّف به فقر که در حضور پیر طریقت انجام می‌یابد، دلالت می‌کند.

به علاوه به عقیده‌ی روزبهان، این اشارات ضمنی اجتماعی، تمثیل‌های دینی از ارتباط متقابل الهی - بشری، بر مبنای روابط میان جوهر و عرض یا علت و معلولی هستند. معرفت نسبت به حق تعالی، منوط به طی مراحل از مکاشفه است که حجاب‌های ماهیت خلقی یا اوصاف بشری، به طور پی‌درپی کنار زده می‌شود تا این که بر مبنای اصول نظری عرفان اسلامی، سرانجام به مقام کشف تام، از ذات احدیت نایل شود.» (ارنست ۱۳۸۷، ۱۱۹ و ۱۱۸)

شیوه‌ی بیانی روزبهان برای بیان این مکاشفات که بیشتر به ذکر صفات جمالیه و جلالیه خداوند و مفاهیم عرفان نظری به شکل داستان و تمثیل توجه داشته است به زبان رمزی است. روزبهان برای بیان این شیوه بیانی (زبان رمزی) به نمادهای جهانی، ایران باستان و داستان‌های دینی توجه داشته است که این مسأله از یک سو نشانه‌ی توجه و تسلط کامل روزبهان به این نمادها و از سوی دیگر نشانه‌ی اهمیت آن‌ها در تجزیه و تحلیل و تفسیر داستان‌ها خواهد داشت. علاوه بر مطالب گفته شده توجه نویسنده به نقش ضمیر ناخودآگاه در تعلیم آموزه‌های عرفانی، عاملی است که نمادهای این اثر را به سوی رمزی بودن سوق داده است و به نظر می‌رسد که روزبهان نمادهای مختلف را با هدفی خاص برای بیان مفهومی که از قبل در ذهن به آن اندیشیده برای بیان صفاتی از صفات خداوند و یا خلق فضایی در توصیف مقام انسان کامل و یا بیان تجربیات عرفانی خود در جهت مواجهه‌ی انسان با بخش ناخودآگاه ذهن مورد استفاده قرار داده است.

در کشف‌الأسرار کنکاش ذهن برای ارتباط کلمات نمادین با فضای داستان توجیهی است بر این که او به این هدف دست یافته است؛ چراکه ویژگی رمز آن است که ذهن را

از سوی خودآگاه به سوی ناخودآگاه سوق خواهد داد. یکی از این مفاهیم رمزی که در قالب مکاشفات و مشاهدات روزبهان چون سفرنامه‌های روحانی به آن بسیار توجه شده است ظهور پیر به اشکال مختلف بر سالک یا عارف است که در قسمت بحث و بررسی به آن پرداخته خواهد شد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- تعریف رمز و اهمیت آن نزد صوفیه

«رمز در یک مفهوم وسیع بارها به عنوان معتدلی برای هر نوع علامت به کار رفته است. آن چه امکان چنین مفهوم وسیعی را برای این کلمه فراهم آورده است خصیصه‌ی مشترک «نمایش» در مصداق‌های گوناگون این مفهوم است. هر علامتی اعم از حرف، عدد، شکل، علامت اختصاری، کلمه، قول و حتی حرکت چه به صورت اشاره با چشم و لب و دست و چه به صورت رقص‌ها و مراسم مذهبی، خواه در جوامع ابتدایی و خواه در جوامع متمدن که ناظر به مفهومی ویژه در ورای ظاهر نمایشی خود باشد، یک رمز محسوب می‌گردد؛ چراکه اگرچه در نظر اول این جلوه‌های گوناگون فرهنگ انسانی از یکدیگر متفاوت و بی‌تناسباند؛ اما این اختلاف‌ها مانع عضویت آن‌ها در یک حوزه‌ی کلی و یک صفت مشترک نمی‌گردد.» (پورنامداریان ۱۳۹۶، ۹)

«مهم‌ترین اختلاف رمز و نشانه آن است که نشانه در مقام «دال» تنها یک «مدلول» معین دارد که مثل نشانه‌های زبانی که پیرس به پیروی از سوسور آن‌ها را سمبل خوانده است مبتنی بر قرارداد است در حالی که رمز یک معنی معین که بر اساس تصمیم و قرارداد ما بدان بخشیده شده باشد، ندارد. به همین سبب مدلول رمز در محدوده‌ی یک شیء یا مفهوم معین محصور نمی‌گردد. رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند به شرط آن که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد؛ بنابراین به اختصار بیشتر می‌توان رمز را نشانه‌ایی پیدا از واقعیتی ناپیدا شمرد.» (همان، ۲۳ و ۲۲)

یکی از شیوه‌های متداول در میان نویسندگان آثار تمثیلی عرفانی استفاده از زبان رمزی است. عوامل مختلفی از جمله مخفی نگه داشتن اسرار غیب از نامحرمان آن و دیگری حفظ جان و به عبارتی نوعی تقیّه باعث شده است که از این شیوه‌ی بیانی استفاده شود. (ر. ک. لاهیجی ۱۳۷۱، ۳۴-۳۱) «اما عامل مهم‌تر از عوامل گفته شده ناشی از یک امر ناگزیر درونی بوده است. درک این محبوبیت، چندان دشوار نیست؛ زیرا در میان

گروه‌های فکری جوامع مختلف، عرفا بیش از بقیه به معرفت انسان و کشف جنبه‌های رازآمیز هستی او توجه کرده‌اند. می‌توان ادعا کرد که معرفت انسان، محور اصلی تمامی متون عرفانی است و اگر تأکید عرفا را بر دو وجهی بودن شخصیت انسان در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که ساخت رمز به دلیل دوسویگی آن، بیش از بقیه‌ی پدیده‌ها به ساخت شخصیت انسان شبیه است.

به سخن دیگر، همان‌گونه که انسان وجهی ملموس (تن، خودآگاه) و وجهی غیر ملموس (روح، ناخودآگاه) دارد که در عین جدایی، پیوسته‌اند رمز نیز دو وجه ملموس و غیر ملموس دارد که بهتر از هر پدیده‌ی زبانی دیگر، هویت انسانی را نمایندگی می‌کند. در واقع آن‌چه عرفا را به استفاده از زبان رمز سوق می‌دهد، نوعی احساس خویشاوندی با رمز است. وجه پنهان یا مبهم رمز که تأویل‌پذیر است، نماینده‌ی روان ناخودآگاه اوست؛ یعنی جایی که در آن تجربیاتی غیر معمول برای عارف رخ می‌دهد و این تجربیات غیر معمول با زبان منطقی روزمره، قابل بیان نیست.» (آتش سودا ۱۳۹۱، ۶) از این‌رو همه‌ی این عوامل باعث شده است که نویسنده از شیوه‌ی رمزی برای بیان تجربیات عرفانی خود استفاده کند.

۲-۲- پیر در داستان‌های تمثیلی عرفانی کتاب کشف‌الأسرار و مکاشفات الأنوار

یکی از مفاهیمی که در کشف‌الأسرار به مانند تمام سفرنامه‌ها و آثار تمثیلی عرفانی به آن توجه شده بحث پیر یا راهنما و نقش آن در هدایت سالک یا عارف در طی سفر است. در داستان‌های تمثیلی عرفانی «پیر از کارکردهای قراردادی و تکرار شونده در روایت‌های تمثیل رؤیاست و ورود کارکرد راهنما به روایت، معمولاً از آغاز سفر رؤیگون و برخورد قهرمان با ضد قهرمانان است؛ اما نوع، جنس، شمار و چگونگی حضور او در داستان با توجه به دیگر هم‌نشینانش در محور روایت متغیر است.» (پیامنی ۱۳۹۳، ۶۷)؛ برای مثال در «سیرالعباد الی‌المعاد» پیر نورانی با مسافر گم کرده راه به گفتگو می‌نشیند و او را در این راه یاری می‌رساند:

روزی آخر به راه تاریکی	دیدم اندر میان تاریکی
پیرمردی لطیف و نورانی	همچو در کافری مسلمانی
	(سنایی ۱۳۷۸، ۲۷)

هم‌چنین سهروردی در رساله‌ی بستان‌القلوب یا روضه‌القلوب درباره‌ی پیر چنین گفته است: «هم‌چنان که شیخی باید تا خرقه پوشاند؛ پیری باید که ذکر تلقین کند و بی پیر

به جایی نرسند و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم و چون پیر، مرید را ببندد و داند که او را استعدادی هست، تلقین ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند. (سهروردی ۱۳۷۲، ۳۹۹) و یا در عقل سرخ سهروردی پیر فرزانه همان است که خود را اولین فرزند آفرینش، معرفی کرده است: «... آن گاه هر دو چشم من بر دوختند و چهار بند مخالف بر من نهادند و ده کس را بر من موکل کردند: پنج کس را روی سوی من و پشت بیرون، و پنج را پشت سوی من و روی بیرون. ...

چون مدتی بر این بر آمد، قدری چشم من بازگشودند. بدان قدر چشم می نگرستم، چیزها می دیدم که دیگر ندیده بودم و آن عجب می داشتم؛ تا هر روز به تدریج قدری چشم من زیادت باز می کردند... تا بعد از مدتی روزی این موکلان را از خود غافل یافتم. گفتم: به از این فرصت نخواهم یافتن به گوشه‌ایی فرو خزیدم و هم‌چنان با بند لنگان روی سوی صحرا نهادم. در آن صحرا شخصی را دیدم که می آمد... گفتم: ای جوان از کجا می آیی؟ گفت: ای فرزند، این خطاب خطاست، من اولین فرزند آفرینشم... گفتم: از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت: محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام...» (سهروردی ۱۳۹۰، ۷۱-۶۸)

هم‌چنین پیر در رساله الطیر ابن سینا، به طرزی دیگر دیده می‌شود که پرندگان رها شده به پرندگان گرفتار کمک می‌کنند گویی آن‌ها به عنوان پیر در مرحله‌ای بالاتر توصیف شده باشند: «هر چند بیش جنبیدیم بندها سخت‌تر بود. پس دل بر هلاک تن بنهادیم و بدان رنج، تن در دادیم و هر یکی به رنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر نداشتیم... یک چند هم‌چنان می‌بودیم تا بر آن خو کردیم و اول قاعده‌ی خویش فراموش کردیم و با این بندها بیمارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم... پس روزی از میان این بندها بیرون نگرستم. جماعتی را دیدم از یاران خود سرها و بال‌ها از این قفس‌های تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می‌کردند ... چون آن بدیدم ابتدای کار خویش و سلامتی خود در هوا یادم آمد.» (ابن سینا ۱۳۷۰، ۹)

پیر در کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار روزبهان بقلی شیرازی از شخصیت‌هایی است که به اشکال مختلف از آن یاد شده است و روزبهان از آن به عنوان نقشی پر رنگ و بسیار با اهمیت در هدایت سالک یاد کرده است. این پیر یا راهنما در داستان‌های مختلف به اشکال مختلفی چون خضر، الیاس، موسی (شکل‌هایی از تجلی خداوند) و گاهی در هیأت یک انسان معمولی چون شیخی با جامه‌های سپید و یا گاهی خود عارف بر وجود خود توصیف شده است که در مقاله‌ی حاضر سعی شده است اشکال ظهور پیر با توجه به نگاه خاص نویسنده به اساطیر و هم‌چنین داستان‌های دینی و توجه به ضمیر ناخودآگاه در

توصیف شخصیت پیر یا راهنما مورد توجه و بررسی قرار گیرد.

۲-۲-۱- تجلی پیر در هیأت پیامبران

یکی از صورت‌هایی که روزبهان در توصیف پیر در مکاشفات خود از آن نام برده است، ظهور پیر به شکل پیامبرانی چون خضر، الیاس، موسی و ابراهیم بر خود بوده است؛ برای مثال روزبهان در یکی از مکاشفات خود خضر یا راهنما را این‌گونه توصیف می‌کند که: «در آن زمان از علوم حقایق بی‌بهره بودم. «خضر» - علیه السلام - را دیدم. او سیبی به من داد و من پاره‌ایی از آن خوردم. سپس مرا گفت: تمام آن را بخور؛ زیرا من نیز به همان مقدار از آن خورده‌ام. پس از آن، از عرش تا زمین را چونان دریایی دیدم و چیزی جز آن به چشم من نمی‌آمد. دریا همچون نور و شعاع خورشید درخشان بود. دهان من بی‌اختیار من باز مانده بود و تمامی آن دریا به داخل آن سرازیر گردید. قطره‌ایی از آن باقی نماند که ننوشیده باشم.» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۰۸)

در این داستان رویارویی روزبهان با خضر به عنوان پیر و راهبر، به مانند رویارویی خضر با موسی یا در آواز پر جبریل می‌تواند به انتقال یک علم و موهبت روحانی تعبیر شود. «خضر، نام پیغمبری است که صاحب موسی علیه السلام بود و نام اصلی آن را تالیا گفته‌اند. پارسیان ایلیا یوهن می‌گویند. او را خضارن نیز گویند. لقب پیامبر که "ارمیا" نام داشت و در نبوت او اختلاف است، نزد بعضی نبی و نزد بعضی ولی است.

هم‌چنین خضر پیغامبری است که خداوند تعالی موسی علیه السلام را به تعلّم در نزد او فرستاد و موسی بر کرده‌های او انکار آورد. خضر حکمت اعمال خود بدو نمود و از او جدایی جست. او تا قیامت زنده است و مسافران خشکی را یاری می‌دهد؛ چنان‌که الیاس مسافران دریا را و معروف است که خضر آب حیوان را خورده و همیشه زنده خواهد بود. معروف است که اسکندر ذوالقرنین قصد این آب کرد، ولی موفق به خوردن آن نشد؛ اما خضر بر آن دست یافت و طبق قول شهنامه، اسکندر به قصد آب حیوان حرکت کرده و در ظلمات گم شد و خضر که رایزن او در این سفر بود به آب حیات دست یافت و از آن آب بخورد تن بهشت و زندگانی جاویدان یافت.» (دهخدا ۱۳۷۷، ۹۸۴۵ و ۹۸۴۶)

«در سوره‌ی کهف، (آیات ۸۱ - ۵۹) خضر در داستان اسرارآمیزی بر موسی ظاهر می‌شود که او را به عنوان خزانه‌دار یک علم موهوبی که فوق شریعت است، معرفی می‌کند.» (کربن ۱۳۸۴، ۱۱۰) برای مثال، در همین سوره درباره‌ی او چنین آمده است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا. قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا؛ در آن جا بنده‌ایی از بندگان ما را که رحمت خویش بر او ارزانی داشته بودیم و خود بدو دانش، (علم لدنی و اسرار غیب الهی) آموخته بودیم،

بیافتند. موسی گفتش: آیا با تو بیایم تا آن چه به تو آموخته‌اند به من بیاموزی؟» (سوره کهف، آیه ۶۶ و ۶۵)

علاوه بر این‌ها «خضر مراد و مرشد همه‌ی بی‌مرشدان است؛ زیرا به همه‌ی کسانی که استادشان اوست نشان می‌دهد که چگونه همانی باشد که او خود همان است. همان‌طور که در حکایت سهروردی گفته شد (اگر خضر شوی....)، او به حقیقت؛ همان حقیقت باطنی عرفانی است که حاکم بر شریعت است و ما را از قید دین ظاهری رهایی می‌بخشد. خضر مرشد همه‌ی این هاست؛ زیرا به هر یک نشان می‌دهد که چگونه به آن مرتبه‌ی معنوی که خود بدان دست یافته و رمز آن است نایل شوند.

رابطه‌ی او با هر یک به‌سان رابطه‌ی اسوه یا سرمشق با کسی است که از او سرمشق می‌گیرد. به موجب همین است که او هم می‌تواند شخص خاص خودش باشد و هم به یک مثل اعلی و چون عین خود است و هم غیر خود، می‌تواند مرشد هر انسانی باشد؛ زیرا خود را در زمان که مرید داشته باشد، تمثیل می‌بخشد و نقش وی این است که هر شاگرد را بر خود عیان سازد. او هر مرید را به تجلی خاص خودش رهبری می‌کند؛ یعنی همان تجلی که او شخصاً شاهد بر آن است؛ زیرا این تجلی منطبق است با "فلک باطنی" آن شاگرد با صورت وجودی، با فردیت جاودانی و عین ثابته‌ی وی، و به عبارت دیگر منطبق است با چیزی که بایزید بسطامی از آن به نصیب هر یک از اهل معنا تعبیر می‌کند و به تعبیر ابن عربی این نصیب، یکی از اسماء الهی است که به او اعطاء شده است اسمی که او خدایش و خویش او را به همان اسم می‌شناسد.» (کرین ۱۳۸۴، ۱۱۹-۱۱۶)

روزبهان در شرح شطحیات درباره‌ی این پیامبر چنین می‌گوید: «چون بحر قدم امواج عدم براندازد، لجه‌ی زخار عظمت به جوشش در آید، به یک لطمه زادگان عدم را در بحر ازلیت به قعر قاموس ابد متلاشی کند. آن جا کس خود را از خود باز نداند، چون بحر واحد شد، موسی را از عیسی شناسی، خضر را از نوح باز ندانی. آن جا جمله "انا الحق" گوی شوند. چون مستی آمد، رسوم برخاست. معذورش دار که درج عبودیت درنوردید. از روزه‌ی قدم نور ابد پیدا شد.» (بقلی ۱۳۹۴، ۱۱۹ و ۱۱۸)

در کشف‌الأسرار و مکاشفات‌الأنوار نیز، خضر به صورت پیری نشان داده شده است که او سالک یا عارف را که از علم و معانی حقایق بی‌بهره است، به آشنایی کامل با این علوم سوق می‌دهد: «در آن زمان از علوم حقایق بی‌بهره بودم. "خضر" - علیه السلام - را دیدم. او سیبی به من داد و من پاره‌ایی از آن را خوردم.....» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۰۹ و ۱۰۸)

درباره‌ی چرایی انتخاب سیب در این داستان شاید بتوان گفت که سیب در نمادشناسی و باورهای اسطوره‌ای به عنوان درخت دانایی یا زندگی و سمبل تکامل و کمال شناخته

می‌شود. (ر.ک. جابز ۱۳۹۵، ۱۵۴) همچنین «در هنر عیسوی، سیب میوه‌ی درخت دانش است که حوّا آن را چید و از این جاست که نماد هیوط به‌شمار می‌رود. (ر.ک. هال ۱۳۹۰، ۲۹۵) و در فرهنگ لغت ایرانی سیب نمادی از دهش، عطا و بخشش تعریف شده است. (ر.ک. دهخدا ۱۳۷۷، ۱۳۸۷۴) و در این داستان می‌تواند به رمزی از علم لدّنی تعبیر شود؛ زیرا علمی که خضر از آن بهره‌مند است همان‌طور که در قبل گفته شد همان علم لدّنی است.

و یا در داستان دیگری روزبهان از خضر اینگونه سخن می‌گوید: «در بالای عرش در حجله‌های انس، او به صفت جمال و جلال هویدا شد. جز «جبریل» که در حضور حق گریان بود و از فرط غلبه‌ی زیبایی حق لباسش دریده بود، کسی دیگر نبود. پس زمان گذشت و من در اندیشه‌ی باران و برف بودم. در آسمان ابرها از هم باز نشدند. صحرایی را دیدم که در آن رود بزرگی چون مروارید جاری بود. «خضر» و «الیاس» - علیهم السلام - را دیدم که با دیگر ابدال و برگزیدگان آن‌جا بودند و لباس‌هایشان را شست و شو می‌دادند. هیچ‌چیز دلپذیرتر از دیدار ایشان در آن زمان نبود. گمان بردم که آن نشانه‌ی آرامش باران بود و خداوند بر همه‌چیز آگاه است.» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۹۶)

در تفسیر این داستان می‌توان خضر را به عنوان رمزی از خیر و برکت معنوی (علم لدّنی) که روزبهان با دیدن او خود را دارنده‌ی این علم معرفی می‌کند تعبیر کنیم؛ چراکه نویسنده در ابتدای داستان، خود را در اندیشه‌ی بارش باران و برف در عالم مکاشفه این‌گونه توصیف می‌کند که صحرایی را که در آن رود بزرگی جاری است را مشاهده می‌کند. خضر و الیاس را با دیگر ابدال و برگزیدگان در آن‌جا دیدار می‌کند. به نظر می‌رسد به‌کار بردن نام این دو پیامبر در کنار هم در شکل و ساختاری که در کل داستان دیده می‌شود به صورتی رمزی به مفهومی خاص اشاره داشته باشد: «..... و من در اندیشه‌ی بارش باران و برف بودم. در آسمان ابرها از هم باز نشدند. صحرایی را دیدم که در آن رود بزرگی چون مروارید جاری بود. «خضر» و «الیاس» - علیهم السلام - را دیدم که با دیگر ابدال و برگزیدگان در آن‌جا بودند....» (همان، ۱۹۶)

خضر همان‌طور که در تفسیر داستان قبل هم گفته شد از او به عنوان پیامبری که صاحب علم لدّنی است و همیشه زنده است و به سالکان طریقت یاری می‌رساند یاد شده است. (ر.ک. دهخدا ۱۳۷۷، ۹۸۴۶ و ۹۸۴۵ و سوره‌ی کهف، آیات ۸۱ - ۵۹)؛ اما الیاس «نام پیغمبری است علیه السلام. لفظ اعجمی است. پیغمبری است مشهور و او پسر زاده‌ی سام بن نوح و عم خضر است. در جای دیگر برادر خضر پنداشته شده است که همراه او آب حیات خورده؛ از این‌رو همیشه زنده است و چنان‌که خدمت برّ به خضر مفوض است

هم‌چنین خدمت بحر به الیاس مقرر می‌باشد. وی تا قیامت زنده است و در دریاها باشد و درماندگان دریا و کشتی‌ها را یاری می‌دهد چنان‌که خضر در خشکی مسافران خشکی را و گویند قبر او در بقاع کلب موضعی نزدیک دمشق است. در قرآن کریم (۳۷/۱۲۳/۱۳۰) به صورت‌های الیاس و الیاسین آمده و هر دو همین پیغمبر بنی‌اسرائیل است.

در تاریخ بلعمی چنین آمده است: «پس چون سال‌ها بر این آمد و دین بت‌پرستی در بنی اسرائیل فراخ شد، خدای عزوجل الیاس را به پیغمبری بفرستاد به شهری از شهرهای شام و اندر وی ملکی بود بت‌پرست، بتی داشت بزرگ آن‌را پرستیدی و نام آن بت بعل بود چنان‌که خدای تعالی گفت: ائدعون بعلّاً و تذرون احسن الخلقین. (قرآن ۳۷/۱۲۵) پس الیاس بیامد و مردمان را به خدای خواند و از بت پرستیدن نهی کرد و شریعت دین تازه کرد و الیاس از فرزندان هارون بن عمران بود و نسبت او الیاس فنخاص بن العازار بن هارون بن عمران بود و گروهی گفتند که زنی بود اندر بنی‌اسرائیل، بعل نام او را پرستیدندی پس الیاس بیامد و آن ملک را به خلق خدای خواند، سگ بگروید و آن خلق نگریدند.

ملک همه شهر را نتوانست هلاک کردن الیاس را وزیر کرد و نیکو همی‌داشت. می‌بودند و هر دو خدای را همی‌پرستیدند چون روزگار برآمد ملک پشیمان شد و باز بر سر بت پرستیدن شد و الیاس از او جدا شد و خدای را عز و وجل دعا کرد و خدای گفت الیاس آسمان را فرمان‌بردار تو کردم. الیاس گفت: یا ربّ باران از آسمان بازگیر، پس باران نیامد و قحط افتاد و ایشان الیاس را طلب کردند که بکشند. گفتند این قحط از قبل الیاس است. الیاس پنهان شد و اندر آن شهر هر شبی اندر خانه‌ای پنهان بودی و آن قحط سه سال بماند و خلق بسیار بمردند و چهارپایان و مرغان همه بمردند در آن نواحی و کس نان نیافت. ...

آن‌گاه الیاس ز آن‌جا که بود بیرون آمد و الیسع با او، و آن ملک را گفتند که سه سال است که شما به سختی اندرید و این‌که شما پرستید شما را فریاد نخواهد رسیدن و نتواند رسید و اگر چنان است که فریاد رسد او را خواهش کنید تا شما را از این سختی برهاند و اگر نتواند کردن تا من خدای خویش را بخوانم. آن‌گاه آن‌ها بت را از شهر بیرون بردند و هر چند او را خواندند پاسخ و اجابت دعا نیافتند. ... الیاس دعا کرد پس هم در ساعت باران آمد و غله برست.» (دهخدا ۱۳۷۷، ۳۲۹۰ و ۳۲۸۹)

همان‌طور که گفته شد در فرهنگ دهخدا الیاس، صاحب دریا و خضر، صاحب خشکی معرفی شده است؛ اما در فرهنگ اساطیر یاحقی از قول متصوّفه این نکته به صورت برعکس دیده می‌شود: «از جمله اقوال متصوّفه، خضر او را مصاحب موسی و غیر از الیاس

دانسته‌اند و معتقدند که الیاس هم پیامبر بود و مانند خضر نیز آب حیات خورد و اکنون زنده است. خضر، در دریاها گم‌شدگان را راه می‌نماید و الیاس در خشکی و این دو به موسم حج به مکه آیند و سالی یک‌بار در محل عرفات با هم دیدار کنند. برخی هم او را برادر خضر شمرده‌اند که همراه او موفق به خوردن آب حیات شد.» (یاحقی ۱۳۶۹، ۱۰۲ و ۱۰۱)

و اما رود بزرگی که در این داستان آورده شده است می‌تواند به مانند یک مکان اساطیری بسیار مقدس معرفی شده باشد؛ زیرا روزبهان در کنار آن پیامبرانی چون خضر و الیاس را دیدار می‌کند در اساطیر ایران هم از رودهای مقدسی سخن گفته شده است که گویی برای آن‌ها شخصیتی خدایی قائل بوده‌اند؛ برای مثال یکی از این ایزدان بسیار مهم «آردوی به معنی رطوبت است، رودخانه‌ی مقدسی که در اساطیر، شخصیت خدایی پیدا کرده است و او را همتای ایزد بانوی سَرس و تی در آیین ودایی دانسته‌اند که در هند به رودخانه کوچک مقدسی در ناحیه پنجاب کنونی اطلاق می‌شود؛ اما در ایران به صورت هَرخَوَتی در آمد که ناحیه‌ایی پر رودخانه و دریاچه‌ایی در افغانستان کنونی به این نام خوانده شد. بعدها جای سَرس و تی را که اصلاً رودخانه‌ایی بود، دو صفت آن یعنی «آردوی» و «سوره» گرفت.» (آموزگار ۱۳۹۵، ۲۵)

و علاوه بر آن در بندهشن از دو رود به نام‌های ارنگ‌رود و وه‌رود که نمادی از نیکی و بی‌مرگی هستند یاد شده است که همه‌ی رودها به این دو رود اساطیری می‌ریزند و سپس آن دو به دریای فراخ‌کرت سرازیر خواهند شد: «در دین گوید که این دو رود را هرمزد از اباختر نیمه، از البرز، فراز تازانید: یکی به خاوران شد که آروند و یکی به خراسان شد که وه خوانند. از پس ایشان هیجده رود از همان سرچشمه فراز تازانید به همان البرز به زمین فرو شدند به خونیروس به پیدایی آمدند. آن رودها همه باز به این دو رود که آرنگ‌رود و وه‌رود است، آمیزند. این هر دو بر کناره‌ی زمین گردند و به دریاها گذرند و همه‌ی کشورها از آن زهاب‌ها سیراب شوند و سپس، هر دو به دریای فراخ‌کرت به هم رسند و باز به سرچشمه‌ایی رسند که از آن بتازیدند.

چنین گوید که این به همان‌گونه است که روشنی به البرز در آید و به البرز برود. این‌را نیز گوید که به سبب دوستی و یاری با دیگری، مینوی آروند از هرمزد خواست که نخست همه‌گونه خشنودی را که از آن وه‌رود را نیکی است، بیافرین، سپس به من بی‌مرگی بده؛ مینوی وه‌رود نیز از هرمزد به همان‌گونه برای آروند درخواست کرد. هر دو رود به هم نیرویی فراز تازیدند؛ زیرا پیش از آمدن اهریمن بی‌تازش بودند. هنگامی که دروج را نابود کنند باز بی‌تازش گردند.» (بهار ۱۳۹۵ الف، ۷۵ و ۷۴)

نحوه‌ی توصیف روزبهان در این داستان به گونه‌ایی است که برای خواننده داستان تداعی‌کننده‌ی این داستان اساطیری است. گویی خضر و الیاس با داشتن صفاتی چون نیکی و بی‌مرگی به مانند آن دو رود که در کنار رودخانه‌ایی بزرگ‌تر از خود؛ یعنی فراخ‌کرد که می‌تواند به دریای ذات تعبیر شود قرار گرفته‌اند و فراتر از آن ملحق شدن همه این رودها به سرچشمه‌ی اصلی‌شان می‌تواند به پیوستن به ذات حق تعبیر شود؛ چنان‌که در این داستان هم از خضر و الیاس گرفته تا همه‌ی ابدال و برگزیدگان در این رودخانه لباس‌های خود را شست‌وشو می‌دهند و اما انتظار روزبهان در طلب بارش باران و برف با توجه به صفاتی که برای خضر و الیاس و ابدال در داستان‌های دینی و تمثیلی برای آن‌ها قائل شده‌اند و روزبهان پس از دیدار آن دو از آرامش باران سخن می‌گوید می‌تواند بر علم‌لدنی تعبیر شود؛ یعنی روزبهان به گونه‌ایی دانستن این علم را روزی معنوی زمینیان تعبیر کرده است و خود را با توجه به دیدار چنین کسانی (دو پیر) در پایان داستان برخوردار از این دانش معرفی کرده است؛ چرا که می‌گوید:

«... خضر و الیاس - علیهم السلام - را دیدم که با دیگر ابدال و برگزیدگان در آن‌جا بودند و لباس‌هایشان را شست و شو می‌دادند. هیچ‌چیز دلپذیرتر از دیدار ایشان در آن زمان نبود. گمان بردم که آن نشانه‌ی آرامش باران بود و خداوند بر همه‌چیز آگاه است.» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۹۶)

در داستان دیگری روزبهان از دو پیامبر دیگر یعنی حضرت ابراهیم و موسی به مانند تجلی دو پیر یا راهنما بر خود این‌گونه سخن می‌گوید: «آن‌گاه حق تعالی به صفات جمال بر من ظاهر شد. «ابراهیم» (ع) را در میان بعضی کوه‌ها دیدم. و در آن‌جا نورهای ستاره‌ی افعال حق را که آینده‌ی تجلی ذات و صفات او بود مشاهده کردم. «ابراهیم»، حق را طلب می‌کرد و می‌گفت: هذا ربی «این پروردگار من است.» (انعام/ ۷۶). پس شیخی پر مهابت را دیدم که از کوه پایین می‌آمد و دو چشم سرخ و شکل و هیأتی عظیم داشت. محاسنش چون برف سپید بود. دانستم که او «موسی» - علیه السلام - است که از «طور سینا» پایین می‌آید.» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۳۲)

ظهور این دو پیامبر به شکل دو پیر یا راهنما بر روزبهان و تبدیل‌هایی این‌چنینی در این داستان می‌تواند اشاره به ظهور جلوه‌های مختلف خداوند به شکل اولیاء و پیامبران داشته باشد؛ چنان‌که کارل ارنست درباره‌ی این تجلیات در داستان‌های روزبهان می‌گوید: «تظاهرات جمالیه‌ی حق به روزبهان، بیشتر در اشکال و صور شهودی از شکوه و شادابی، فخر و تمول وافر، با نثار فراوان از گل‌ها و مرواریدها؛ مفاهیم جانبی شایسته‌ایی را فراهم آورده است. از این گذشته، خداوند در قالب صور بشری زیبا از انبیاء به‌سان آدم و یوسف

(علیهما السلام)، و نیز بیشتر به صورت اشخاص گمنام و نامعلوم ظاهر می‌شود. با این‌که در الهیات اسلامی بر ضد قضیه‌ی انسان‌انگاری خداوند (تشبیه) تأکید فراوانی شده، با این‌حال در نظر اول شگفت‌آور است که روزبهان چنین رؤیت‌هایی را در ظرفی محدود از آن‌چه در اسلام پذیرفتنی است، بگنجانند. روزبهان ما را به درونمایه‌های شهودی از کوه‌ها، صحراها و دریاها، لایتناهی و هم‌چنین به ملاقات ملایکی می‌برد که در عین نمود در قالب جمال طبیعی جنس مؤنث، در صور خصوصیات جنگجویانه‌ی سربازان ترک نیز تجسم یافته‌اند. تجلّی شهودی از حقّ تعالی در قالب این صور جمالی، زمینه‌ایی از دوام و اتصال میان عشق الهی و بشری (مجازی) را فراهم می‌کند.» (ارنست ۱۳۸۷، ۱۶۱ و ۱۶۰)

۲-۲-۲- تجلّی پیر در هیأت یک شیخ یا راهنما

روزبهان در یکی از مکاشفات خود پیری ملامتی را که قبلاً با او دوست بوده است را در طی هفتاد هزار صحرا ملاقات می‌کند. «در زمان کودکی مرا پیری بود، پیری عارف که مدام سرمست بود. شیخی ملامتی که چهره‌ایی ناآشنا داشت. شی در یکی از بیابان‌های عالم غیب، خدای متعال را به صورت آن پیر دیدم که بر بالای آن صحرا نشسته بود. پیش او رفتم و او صحرای دیگری از صحرای غیب را به من نشان داد. به آن‌جا رفتم و پیری را چون او دیدم و آن پیر خدا بود. وی صحرای دیگری را به من نمود تا هفتاد هزار صحرا بر من کشف شد. ... پس به من گفته شد که این‌ها ظهور صفت‌های ازلی او است که نهایی برای آن نیست...» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۱۵)

توصیف روزبهان از این پیر و ظهور او در هفتاد هزار صحرا که عارف آن‌را ظهور صفات ازلی او بر خود معرفی می‌کند و دیدن او در هر صحرا که از آن به هفتاد هزار صحرا یاد کرده است، می‌تواند به وجود خداوند و حجاب‌های او بین حق و خلق تعبیر شود به گونه‌ایی که کارل ارنست به استناد به «رساله‌ایی از روزبهان به نام شرح الحجب و الاستار که به شرح این حدیث نبوی پرداخته است. هفتاد هزار پوشش را موجب جدایی خالق از مخلوق و خداوند از انسان دانسته است.» (ارنست ۱۳۸۷، ۱۲۰)؛ بنابراین این حجاب‌ها باید یکی‌یکی کنار برود تا عارف به شناختی بایسته از خداوند دست یابد.

بنابراین شیخ ملامتی در داستان که روزبهان او را صحرا به صحرا دیدار می‌کند، می‌تواند به خداوند و جزیی از حضور همیشگی خداوند در وجود سالک که به مانند یک پیر یا راهنما لحظه به لحظه او را یاری‌رسان است، تعبیر شود؛ چنان‌که یونگ در تعبیر این بخش وجودی انسان می‌گوید: «این خود ورای تجربه‌ی خودآگاه ما از زمان (از نظر بعد زمان مکانی) است که معمولاً همه‌جا حضور داشته و همواره به شکلی خاص حضور

خود را تبیین می‌کند؛ مثلاً به شکل انسانی غول‌آسا که تمامی جهان را در خود دارد. و هر بار که این نمایه در خوابی پدیدار شود، می‌توان امیدوار بود راه‌حلی برای درگیری‌های فرد وجود دارد.» (ر.ک. یونگ ۱۳۸۶، ۳۰۱)

و یا در داستان دیگری او دو پیر را که به عنوان راهنمای او در این سفر روحانی محسوب می‌شوند در فضایی آیینی و تشرّف‌آموز که او را مورد لطف و محبت خود قرار می‌دهند این‌گونه توصیف می‌کند:

«... آن‌ها پیران مهربانی بودند. یکی از ایشان سفره‌ایی را گشود و در میان سفره، کاسه‌ایی زیبا و چند قرص نان از گندم سفید خالص بود. او مقداری از آن قرص‌های نان را در کاسه ریخت و محتوای دیگچه را که مثل روغن زرد رنگ، بدون رسوب، اما چیزی لطیف و روحانی بود، در کاسه برگرداند. به من اشارت کرد که بخورم و من خوردم. ...» (همان، ۱۰۹)

توصیف روزبهان از این دو پیر و دعوت آن‌ها از روزبهان به خوردن غذا می‌تواند به همان پیر راهنما و مراسم تشرّف و رازآموزی در داستان‌های تمثیلی عرفانی و الگوی سفر دلالت داشته باشد؛ چنان‌که «یکی از نشانه‌های آیین تشرّف، آیین غذا خوردن یا تغذیه است و در این مراسم رازآموز با تغذیه از آن‌چه که به صورت نمادین مشخص شده است به نوعی ولادت جدید که لازمه‌ی آن استحاله‌ی باطنی و جسمانی است دست خواهد یافت.» (ر.ک. حسینی ۱۳۹۳، ۸۰) و روزبهان پس از تغذیه از آن نان و روغن، خود را به عنوان هفت قطب این‌گونه معرفی می‌کند:

«... به من اشارت کرد که بخورم و من خوردم. آن‌ها با من اندکی همراهی کردند تا من همه‌ی آن غذا را خوردم. یکی از آن‌ها گفت: نمی‌دانی در آن دیگچه چیست؟ گفتم: نمی‌دانم. او گفت: این روغن بنّات‌النّعش است که برای تو آوردیم. چون برخاستم، درباره‌ی آن اندیشه کردم، اما مدّتی طول کشید تا دریافتم که این کنایه‌ایی بود از هفت قطب در عالم ملکوت. خدای - تبارک و تعالی - مرا برای لبّ این مقامات برگزیده است و آن درجه‌ی هفت تنانی است که بر روی زمین‌اند.» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۰۹) که ارتقای روزبهان از مقام سالک به هفت قطب می‌تواند در نتیجه‌ی ملاقات او با دو پیر و پیروی او از آن‌ها به آن‌چه آن‌ها به او گفته‌اند داشته باشد.

در داستان دیگری روزبهان در یکی از مکاشفات خود به شهر «خیر» می‌رسد، اما به جهت نبود مرکب، بیرون آمدن از آن شهر بر او و یارانش سخت می‌شود. شیخ «ابوالفارس» را می‌بیند که از گورش بر می‌خیزد و به آن‌ها می‌گوید که نگران نباشید من با شما هستم. پس عصای یاران روزبهان را می‌گیرد و می‌رود. بعد از آن شخصی به همراه، درازگوشی به

نزد آن‌ها می‌آید و به همراه او از کوه‌ها و گردنه‌های بسیاری عبور می‌کنند و بعد از آن از گردنه‌ایی که گردنه جن نام دارد عبور می‌کنند تا این که نزدیکی‌های صبح با شادمانی به فسا می‌رسند و شب را در رباط «ابومحمد جوزک» سپری می‌کنند. (ر.ک. بقلی ۱۳۹۳، ۱۱۸)

روزبهان در این داستان نیز فضایی از سیر و سلوک و عبور از راه‌های دشوار و در نهایت شادمانی و خشنودی سالک، پس از عبور از این مراحل را این‌گونه بیان کرده است که پیر یا راهنمایی باید وجود داشته باشد تا سالک را به سر منزل مقصود سوق دهد.

۲-۲-۳- تجلی پیر در هیأت یک موجود

روزبهان در یکی از مکاشفه‌های خود، شیر زرد رنگی را در لباس جبروت عظمت می‌بیند که با جثه‌ایی بزرگ بر بالای کوه قاف در حرکت است. او همه‌ی انبیاء و پیامبران و اولیاء را در حالی که گوشت ایشان در دهانش باقی مانده است و خونشان از آن سرازیر بود، می‌بیند. روزبهان ناگهان خود را هم در دهان شیر می‌بیند و این را اشارتی به قهر و توحید الهی بر موحدان می‌داند. (ر.ک. بقلی ۱۳۹۳، ۱۲۷) شیر در معنی سمبلیک، نمادی از «پیروزی، روح زندگی، سلطنت، شجاعت، غرور، فکر، قدرت، قدرت الهی، قدرت نفس، مراقبت و مواظبت، نیروی ابر انسانی و مادون انسانی (الهی و حیوانی) است. هم‌چنین در باورهای قومی و اساطیری، نماد دلیری و در علوم خفیه، علامت ثبات و بزرگی است و طبیعت دوگانه‌ی این جانور نمایانگر خیر و شر، محبت و ویرانی، نیک‌خواهی و یغماگری است و در چین، به عنوان سگ «خو» (Fo)، نگهبان دروازه‌های معبد و محافظ غلات مورد احترام بوده است.» (جابر ۱۳۹۵، ۵۲ و ۵۱)

هم‌چنین در باورهای کهن ایران «شیر و اسب مظهر قدرت و توان و نیرو بوده و هر دو مظهر و نماینده‌ی خورشید به‌شمار می‌رفته‌اند.» (یاحقی ۱۳۶۹، ۲۸۰) شاید طبق این دیدگاه بتوان گفت که آگاهی روزبهان از چنین اساطیری (شیر، مظهر و نماینده‌ی خورشید) باعث شده است که او از رنگ زرد به صورتی نمادین استفاده کند؛ از این‌رو شیر در این داستان می‌تواند مظهر قدرت خداوندی و رنگ زرد آن به مانند خورشید نمادی از طلوع و اشراق تعبیر شود؛ چنان‌که روزبهان با تصویرسازی این‌چنینی؛ یعنی تصویری از شیر زرد رنگ در بالای کوه، گویی از طلوع خورشید یا یک نور می‌خواهد سخن بگوید؛ نوری که می‌تواند در خواننده‌ی داستان باعث نوعی حیرت و تعجب نسبت به بزرگی و شکوه قدرت آن شیری که به مانند خورشید بر کوه طلوع کرده باشد، داشته باشد.

«... شیر زرد رنگی را در لباس جبروت عظمت دیدم که جثه‌ایی عظیم داشت و بر بالای کوه قاف در حرکت بود. او همه‌ی انبیاء و پیامبران و اولیاء را خورد، در حالی‌که

گوشت ایشان در دهانش باقی، و خون از آن سرازیر بود. با خود اندیشیدم که اگر من هم آن جا می بودم، او مرا هم چون دیگران می بلعید. پس خود را در دهان شیر دیدم و او مرا خورد. ...» (بقلی ۱۳۹۳، ۱۲۷) اما کوه قاف در این داستان می تواند نمادی از دل عارف یا سالک تعبیر شود؛ چراکه «صوفیان قاف را سرزمین دل و سر منزل سیمرغ جان و حقیقت و راستی دانسته اند، که همه ی سعی سالک صرف رسیدن به آن می شود؛ اما این کار بدون مشقت میسر نیست، که لازم است با صبر و تحمل و زحمت از عقبات آن گذشت. در واقع منطق الطیر عطار سرگذشت عبور از همین مراحل سخت است. مولانا آن را گاهی کنایه از جلوه های حق تعالی، در عالم صفات و گاه کنایه از عالم کبریا و بی نیازی دانسته است.» (یاحق ۱۳۶۹، ۳۳۸ و ۳۳۷)

از این رهگذر می توان داستان را این گونه تفسیر کرد که قدرت و عظمت خداوند به صورت شیری زرد رنگ بر قلب سالک یا عارف به گونه ایی از طلوع اشراق به مانند آن چه با دیدن پیر برای سالک یا عارف در مسیر سفرنامه های روحانی رخ می دهد، توصیف شده است تا جایی که باعث می شود سالک یا عارف (روزبهان) در مسیر سلوک قدم گذارد. از این رهگذر خورده شدن روزبهان به وسیله ی شیر می تواند دلالت به نوعی از آیین تشرف داشته باشد که رازآموز با قربانی کردن جسم می تواند به مراحل تعالی در آیین تشرف دست یابد؛ هم چنان که شیر در این داستان می تواند به آیین تشرف و نوآموزی در کیش مهر که چهارمین مرحله است اشاره داشته باشد.

در کیش مهر، «تشرف یافتگان به هفت مرتبه تقسیم می شدند که از پایین ترین مرتبه آغاز می شد و به بالاترین مرتبه پایان می یافت. مراتب مختلف ظاهراً نماد صعود روان از میان آسمان ها بوده است. مرتبه ی چهارم؛ یعنی مرتبه ی «شیر» نخستین مرتبه از مراتب اعلی به شمار می رفته است که مرتبه ی سوم (قبل از شیر) مرتبه ی سرباز بود برای تشرف به این مرتبه شخص بایستی برهنه و چشم بسته زانو بزند. (نماد رهایی از تعلقات) تاجی که بر نوک شمشیر نهاده شده بود، بدو تقدیم می داشتند؛ اما او آن را نمی پذیرفت؛ زیرا بر آن بود که فقط مهر تاج بر اوست.» (ر. ک. هینلز ۱۳۹۴، ۱۳۵ و ۱۳۴)

۳- نتیجه گیری

آن چه در نهایت از بررسی پیر یا راهنما در مکاشفات روزبهان در کتاب کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار برای خواننده مشخص می شود آن است که پیر در این کتاب به صورت انسانی با تمام ویژگی های نیک بشری و انسانی فراتر از زمان و مکان بر سالک ظاهر می شود و او را در مسیر سیر و سلوک یاری می رساند که این اشکال به صورت خضر و یا

به صورت یک شیخ با دو چشم سرخ (بعد زمینی- آسمانی) و یا حتی خداوند در هیأت یک پیر بر او تجلی می‌کند و نکته‌ی مورد تأمل در این داستان‌ها این است که سالک در نهایت به گونه‌ایی با خویشتن خویش مواجهه می‌شود، بخشی یاریگر در وجود انسان که «یونگ آن را به مانند شخصیتی مسن دانسته است که در ساختار ضمیر همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و شکل تجلی یافته‌ی آن در رؤیاها و افسانه‌ها به شکل حکیمی کهنسال و یا پیرمردی دانا توصیف می‌شود، خواهد بود.» (ر.ک. طاهری ۱۳۹۲، ۱۱۲)

به عبارتی دیگر این پیر راهنما در داستان‌های عرفانی، جزیی از شخصیت ناخودآگاه سالک است که بر خود عارف یا سالک آشکار می‌شود و او را در این سفر روحانی یاری می‌رساند؛ آن‌چنان که یونگ از این جزء وجودی انسان این گونه یاد می‌کند: «گرچه خود ورای تجربه‌ی خودآگاه ما از زمان (از نظر بُعد زمان مکانی) قرار دارد؛ اما معمولاً همه‌جا حضور دارد و همواره به شکلی خاص حضور خود را تبیین می‌کند؛ مثلاً به شکل انسانی غول آسا که تمامی جهان را در خود دارد و هر بار که این نمایه در خوابی پدیدار شود، می‌توان امیدوار بود راه حلی برای درگیری‌های فرد وجود دارد؛ زیرا مرکز حیاتی روان چنان به فعالیت می‌افتد که می‌تواند بر مشکل چیره شود و شگفت‌آور نیست اگر ما این تصوّر انسان غول‌آسای در بر گیرنده‌ی جهان را در بسیاری از اسطوره‌ها و آموزش‌های مذهبی مشاهده می‌کنیم، عموماً او را به منزله‌ی قدرتی مثبت و یاری دهنده توصیف می‌کنند.» (یونگ ۱۳۸۶، ۳۰۱) که «بر مبنای بسیاری از اسطوره‌ها، این انسان غول‌آسای در بر گیرنده‌ی جهان تنها سرآغاز زندگی نیست، بلکه غایت و دلیل وجودی آفرینش است و این گفته‌ی استاد اکهارت در قرون وسطاست که می‌گوید: تمامی غلات به گندم ختم می‌شوند. تمامی جواهرات به طلا و تمامی مخلوقات به انسان.

اگر از نظر روانشناسی به این گفته بنگریم کاملاً درست است؛ زیرا تمامی حقایق درونی روانی فرد سرانجام به نماد «خود» ختم می‌شود.» (همان، ۳۰۳) بنابراین «در مکتب یونگ، پیر فرزانه نماد خرد موروثی است و جزء سرشت همه‌ی انسان‌ها محسوب می‌شود. شخصیتی مسن و صاحب اقتدار که در ساختار ضمیر انسان‌ها جای دارد و در واقع همان تجربه‌ی کهن و حقیقت تجربی و خرد ذاتی است که با ما زاده می‌شود و هماهنگی ساختار زیستی و روانی آدمی را به عهده دارد. صورتی ازلی که در رؤیاها در قالب پدر، پدر بزرگ، معلم، فیلسوف، مرشد، حکیم یا کاهن تجلی پیدا می‌کند و در افسانه‌ها در هیأت حکیمی کهنسال، پیرمردی منزوی، یا ساحری قدرتمند به کمک قهرمان گرفتار می‌شتابد و از طریق عقل برتر به او کمک می‌کند تا از سرنوشتی شوم نجات یابد. یونگ این جنبه از شخصیت انسان را شخصیت ثانوی نامید و در تحلیل روان‌شناسان‌هایی اساطیر یونانی،

اندیشمندی روشن ضمیر، به نام «فیلیمان» (philemon) را به عنوان تجسم آن در روایات کهن معرفی کرد. او به ویژه در بررسی و نقد آثار نیچه، زرتشت ایرانی را نماد تجسم یافته‌ی کهن الگوی پیر فرزانه در مکتب فلسفی نیچه می‌داند.» (طاهری ۱۳۹۲، ۱۱۲)

منابع

- ۱- آتش‌سودا، محمدعلی. (۱۳۹۱). «تحلیل رمزشناختی داستان شیخ صنعان»، **مجله‌ی بوستان ادب دانشگاه شیراز**، ش ۱۲. ص ۲۱-۱.
- ۲- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۵). **تاریخ اساطیری ایران**، تهران: سمت
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). **رساله الطیر**. شارح عمر بن سهلان ساوی، به اهتمام محمدحسین اکبری، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۴- ابومحمد بن ابی نصر بن، بقلی شیرازی (۱۳۹۳). **کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار**، تصحیح و ترجمه مریم حسینی، تهران: سخن.
- ۵- _____ . (۱۳۹۴). **شرح شطحیات**. تصحیح و مقدمه از هانری کربن، ترجمه: محمدعلی امیر معزی، تهران: طهوری.
- ۶- ارنست، کارل. (۱۳۸۷). **روزبهان تجربه‌ی عرفانی و شطح ولایت در تصوّف ایرانی**. ترجمه و توضیحات و تعلیقات کوروس دیوسالار، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر.
- ۷- بهار، مهرداد. (۱۳۹۵). **فرنغ‌دادگی بندهشن در اساطیر ایران**، تهران: آگاه
- ۸- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۶). **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- پیامی، بهناز و فرهودی‌پور، فاطمه. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی ساختار روایی مصیبت نامه‌ی عطار و سیر العباد سنایی به مثابه تمثیل رؤیا»، **مطالعات عرفانی** (مجله علمی- پژوهشی) دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، ش ۱۹. ص ۸۴-۵۵
- ۱۰- جابز، گرتروود. (۱۳۹۵). **فرهنگ سمبل‌ها، اساطیر و فولکور**. ترجمه و تنظیم: محمدرضا بقاپور، تهران: اختران.
- ۱۱- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه**. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۲- سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۷۸). **سیرالعباد الی المعاد**. مصحح مریم السادات رنجبر. مانی، محل نشر: بیروت- لبنان
- ۱۳- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). **مجموعه‌ی مصنفات فارسی**

شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسن نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۴- _____ (۱۳۹۰). عقل سرخ. مقدمه و تصحیح رضا کوهکن. مقدمه

انگلیسی نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران. ۱۵- طاهری، محمد. رضایی، فریبا. آقاجانی، حمید. (۱۳۹۲). «بررسی و تحلیل

کهن‌الگوی پیرفرزانه در رساله‌های سهروردی»، «نشریه‌ی علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). س. ۷. ش ۱. ص ۱۳۴- ۱۰۵.

۱۶- کربن، هانری. (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: جامی.

۱۷- اهيجی، محمد. (۱۳۷۱). شرح گلشن راز، با مقدمه‌ی کیوان سمیعی، تهران: سعدی.

۱۸- هال، جیمز. (۱۳۹۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

۱۹- هینلز، جان راسل. (۱۳۹۴). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران: چشمه.

۲۰- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹). فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش

عالی و سروش.

۲۱- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۶). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه‌ی محمود سلطانیه، نشر: جامی.