

تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی

دکتر مریم حسینی - کبری بهمنی*

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا - مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دورود

چکیده

هدف مقاله حاضر بررسی کتاب کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی (متوفی ۵۲۲ ه.ق) از منظر اسطوره‌ای است. الیاده بر آن است که یادآوری و بازنمایی وقایع ازلی و زندگی کردن با اسطوره‌ها تجربه‌ای دینی است؛ زیرا شخص وقایع مهم اساطیری را دوباره تکرار و بازنمایی می‌کند و دوباره شاهد و ناظر اعمال خلّاق و آفریننده موجودات فوق طبیعی می‌شود. شخص در زمانی ازلی قرار می‌گیرد، زمانی مقدس و در مکانی مقدس با شخصیت‌های مقدس دیدار می‌کند. در این پژوهش برآنیم تا نشان دهیم که کتاب کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی، روایتی خودنوشت از تجربه‌های عارفی است که زمان و مکان را درمی‌نوردد و با تکرار وقایعی چون گذر از دریا و کوه و بیابان، دیدار با اولیا و انبیا و فرشتگان و در نهایت خود خدا، با تجربه مرحله مرگ و نوزایی به ازدواج مقدس نائل می‌آید. در این طریق بسیاری از تجربه‌های روحانی پیامبران، چون معراج را دوباره تکرار می‌کند. در این نوشتار تحلیل متن زندگی‌نامه خودنوشت روزبهان از منظر نقد اسطوره‌ای و با تکیه بر آرای میرچا الیاده و نظریه تکرار اساطیری وی صورت می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: کشف‌الاسرار، روزبهان بقلی، تکرارهای اساطیری، زمان و مکان مقدس.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰

*Email: drhoseini@yahoo.com

Email: bahmanikobra@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

روزبهان ابو محمد بن ابی نصر بن روزبهان بقلی فسایی شیرازی، از عرفای قرن ششم (م: ۵۲۲) است. نسبت وی را بقلی نوشته‌اند. شهرتش به شطح است. «روزبهان خود را "شطّاح فارس" می‌خواند.» (روزبهان بقلی شیرازی ۱۳۸۵: ۱۸) ظاهراً به «واسطه کثرت وجد و جذبات و شرح شطحیات به "شیخ شطّاح" معروف گشته است.» (روزبهان بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۷) کشف‌الاسرار گزارش‌های وجدآمیز، شاعرانه و باشکوه از واقعه‌ها و رؤیت‌هایی است که روزبهان در مدت چهل سال آنها را دیده است. کتاب مجموعه‌ای پراکنده از مشاهدات روزبهان است که خط سیر مشخص و روشنی در آن دیده نمی‌شود؛ اما هر یک از بخش‌های آن به طور مستقل بیانگر رویاهای شبانه و حوادث شگفتی است که بر وی رفته است. «شرح حال شهودی روزبهان،

نمونه‌ای از متونی است که درباره خود و غیب نوشته شده‌اند. کشف‌الاسرار که به استثنای تعدادی کلمات و جملات فارسی، به زبان عربی نوشته شده است، شرح کشفیاتی است که زندگی نویسنده را در رابطه با عالم غیب نشان می‌دهد. این اثر توضیحی بر چگونگی رابطه روزبهان با عالم غیب و شرکت او در اسرار آن است. کشف‌الاسرار با تمرکز بر داستان زندگی روزبهان، از سرگذشت‌نامه فراتر می‌رود، این شرح حال محدودیت‌های گاه‌شمار تاریخی و روایت‌های متوالی زندگی‌نامه‌ای را که در چنین نمونه‌هایی دیده می‌شود، می‌شکند. کشف‌الاسرار در این خصوص شبیه زندگی‌نامه‌های بوداییان و شرح حال‌هایی است که تمرکز آنها بر زندگی درونی راوی در ارتباط با قلمروهایی از واقعیت است و درک مکانی و ناسوتی ما از واقعیت را بر هم می‌زند.» (پایان متین ۲۰۰۶: ۳) روزبهان به شیوه صوفیان، با درک مفهوم خاصی از زمان، آن را شرح سلوک روح می‌داند و نه آنچه بر جسم می‌گذرد و مشمول گذر زمان می‌شود.

صوفیان ایرانی احساس خود را از زمان با عملکردهای مذهبی خود و شرح زندگی اولیاءالله می‌آمیزند. آنان تاریخ خود را به جای تکیه بر مبنای تقدم زمانی وقایع، با خلق توضیحاتی از سیر و سلوک روحی و معنوی می‌نگاشتند. آنان تذکره می‌نوشتند که خاطرات برخوردارهایشان با خدا، و شرح وقایع روزانه جهاد نفسانی‌شان برای نیل به آن هدف بود. (بورینگ ۱۳۸۱: ۲۴۹)

درباره کتاب کشف‌الاسرار روزبهان تاکنون اثر مستقلی در ایران انتشار نیافته است؛ اما در آمریکا پروفیسور کارل ارنست که پژوهش‌هایی درباره روزبهان و مکتب فکری او انجام داده است، در کتاب «روزبهان بقلی» خود از این کتاب بسیار استفاده کرده است و می‌توان ترجمه این کتاب را به فارسی نخستین اقدام در جهت معرفی این اثر دانست.^(۱) در پژوهش حاضر، از ترجمه‌ای که مریم حسینی از کتاب کشف‌الاسرار انجام داده است و به زودی منتشر می‌شود، بهره برده‌ایم. تمام بندهای منقول بر اساس ترجمه مذکور است. گاهی در برخی موارد در پاورقی به متن عربی عبارت‌ها هم اشاره شده که بر اساس متن تصحیح شده کشف‌الاسرار است.

در میان انواع رویکردهای اسطوره‌شناختی، بیش از همه بر قابلیت انطباق نظریات یونگ، به‌ویژه فرایند فردیت بر متون عرفانی فارسی تأکید شده است؛ اما تلاش‌هایی تازه نیاز است تا بتواند زوایای پنهان دیگری از مشاهدات و تجربیات عرفا را تبیین کند. در پژوهش حاضر برای نخستین بار به معرفی و کاربرد نظریات الیاده برای بررسی متونی چون کشف‌الاسرار پرداخته شده است. اهمیت این کار علاوه بر نشان دادن ماهیت اساطیری واقعه‌های روزبهان بقلی، راهگشای پژوهش‌های جدیدی در تحقیق متون عرفانی است.

در این پژوهش به ارتباط تصاویر حاصل از کشفیات روحانی روزبهان، با امر کیهانی و مینوی و تکرارهای قدسی‌ای که در این تصاویر وجود دارد، می‌پردازیم؛ زیرا همان‌گونه که در ضمن نظریات الیاده آمده است، سرچشمه همه آنها ناخودآگاه است و ناخودآگاه دربردارنده فراتاریخ روانی بشر است. آیین‌های دینی و عرفانی وقتی به ارزش و معنی معهود خود می‌رسند که آگاهانه به تکرار کردارهایی بپردازند که در آغاز ایزدان، پهلوانان و یا نیاکان وضع کرده‌اند. (الیاده ۱۳۸۴: ۲۰)

الیاده اسطوره را قالی جادویی می‌داند که ما را به زمان ازلی برمی‌گرداند و با این کار، دوباره ما را با خدایان متحد می‌سازد؛ چرا که در زمان ازلی، شخص بیش از هر زمان دیگر نزدیک‌ترین حالت خود را با خدا تجربه می‌کند، این وحدت دوباره جدایی هنگام هبوط انسان از خدایان را معکوس می‌کند و به نحوی روحانی از نو احیا می‌کند. (سگال ۱۳۸۹: ۹۹-۱۰۰)

از نظر وی اسطوره روایتی است گران‌بها و مقدس با سرمشقی نمونه و معنی‌دار که مدام تقلید می‌شود. «زمان‌های آغازین» و «مکان‌های مقدس» با استفاده از قدرت مراسم آیینی تکرار می‌شوند. وی بر آن است که برخی وقایع مهم تاریخ روان بشر هم دائماً تکرار می‌شوند. از نمونه‌های بارز تکرار، آیین‌ها و مناسک‌اند. از نظر الیاده، تکرار نیروی نخستین آیین‌ها را احیا می‌کند. نوآموز با شناخت اصل و منشأ در آیین‌های رازآموزی توانا می‌شود. وی در آثار خود انواع تکرارهای اساطیری را چنین برمی‌شمرد: تکرار اسطوره آفرینش، مرگ و دیدار با مردگان، معراج، دیدار با خدا و فرشتگان، گذر از آب، بیابان، کوه و... «انسان بدوی یا مرد باستانی، در مجموع رفتار آگاهانه خود کاری را سراغ ندارد که پیشتر توسط کسی دیگر، موجود دیگری که برتر از انسان بوده، نهاده و آزموده نشده باشد. آنچه را که او اینک انجام می‌دهد، قبلاً انجام داده‌اند. سرتاسر زندگی او تکرار وقفه‌ناپذیر اعمالی است که دیگران آغاز کرده‌اند.» (الیاده ۱۳۸۴: ۱۹)

ترتیب طبقه‌بندی مطالب در این مقاله بر اساس اهمیت تکرارهای اساطیری است. با توجه به اینکه درونمایه مرکزی کتاب *کشف‌الاسرار* مفهوم تکرار اساطیری بر اساس زمان و مکان ازلی است، از داستان آفرینش جهان و انسان که مهم‌ترین واقعه روزگار ازل است، در ابتدا سخن رفته و موضع روزبهران درباره آن روشن شده است. تکرار وقایع روز ازل در آغاز آفرینش در جای‌جای کتاب *کشف‌الاسرار* به چشم می‌خورد. با توجه به تسلط و چیرگی‌ایکه روزبهران بر آیات و احادیث و اقوال داشته است، می‌توان انتظار داشت، که وی در مرکز هستی، خود، تجربه‌کننده تمامی آن وقایع باشد. او ناظر است که چگونه خداوند جهان را آفرید و هنگام خلق آدم خلیفه‌اللّٰهی خود را نصیب وی کرد. و حالا خود روزبهران مخاطب حضرت الهی می‌شود و جانشین و خلیفه راستین وی بر زمین. در این وقایع روزبهران بر زمان خطی و مخلوق غلبه می‌یابد، و ابدیت را در درون خود لمس می‌کند.

خدا به عنوان راز مطلق قابل دستیابی نیست؛ ولی خود را به صورت دو واقعه بنیادی مقدم و مؤخر بر وجود فانی می‌نمایاند؛ یعنی روز میثاق و روز رستاخیز. صوفی به گذشته پیش از وجود خود و آینده پس از خود واقعتاً دوباره می‌بخشد و این دو واقعه را به درون خود می‌کشاند. خدا خود را به عنوان خداوندگار نخستین میثاق در درونی‌ترین ژرفای روح می‌نمایاند. زمانی که صوفی از ابدیت سخن می‌گوید، حافظه‌اش به اصل خود در پیش از زمان، و لحظه نخستین با خدا بازمی‌گردد. (بورینگ ۱۳۸۱: ۲۳۵-۲۳۶)

در بخش دوم مقاله حاضر از نمادهای مرکز، سخن می‌رود که با طرح این موضوع انواع نمادهای مرکز چون بهشت و کعبه و قصر و قاف مطرح می‌شوند و آرزوی همیشگی بشر برای رفتن و رسیدن به بهشت ازلی در نظر روزبهران محقق می‌شود. اما سالک برای رسیدن به این مرتبه باید از جاده آزمونها بگذرد و مسیر

عروجی خود را مطابق رفتار پیامبر اسلام در شب معراج پی بگیرد. نمونه‌هایی از متن کشف‌الاسرار انتخاب شده است تا نشان داده شود که مراحل تشرف و معراج در رؤیاهای روزبهان چگونه است. خوردن چیزی همچون سیب یا پاره‌نانی و یا روغن بنات‌النخش و یا نوشیدن شیر و شراب، از نمونه تجربه‌های خاص روزبهان است که در طی این مراحل رخ می‌دهد.

بن‌مایه اصلی کتاب روزبهان، ذکر ماجرای دیدارهای پیاپی وی با خداوند و فرشتگان و اولیای وی است. آرزوی رؤیت خداوند همواره برای بشر مطرح بوده است و در منابع حدیث هم از پیامبر اکرم (ص) صراحتی بر این است که می‌توان خداوند را مشاهده کرد و حضرتش به این شرف نایل آمده است. روزبهان در جای‌جای کتاب با خداوند دیدار می‌کند و در نقش معشوقی، و گاه عاشقی در ارتباط با حق قرار می‌گیرد. یکی شدن و وحدت با حق به فنای روزبهان منجر می‌شود و روزبهان از این اتصال و یگانگی به عروسی تعبیر می‌کند. بخش ازدواج مقدس در این باره تدوین شده است. التباس به جامه عروسانه که در وصف روزبهان آمده است، وی را به معشوقی برای حق بدل می‌کند و تکرار رؤیای مقدس یگانگی مابین انسان و خدا است.

مرگ هم پرشش همیشگی بشر بوده است. روزبهان خواستار دیدار روز مرگ خویش است. پس سفری روبه جلو در زمان اتفاق می‌افتد و وی پیش از مرگ خود وقایع آن روز را بعینه می‌بیند. «روزبهان بقلی روش‌های ابوحفص عمرسهروردی را در خواب و رؤیایی آموخت که در آن زمان می‌توانسته بسته باشد.» (بورینگ ۱۳۸۱: ۲۴۷) با «طی الزمان» وقایع نخستین و پایانی در نظرگاه وی مجسم می‌شوند. سفر به دنیای مردگان، سفری دیگر در زمان برای روزبهان است که این بار در جایگاه مردگان با ایشان دیدار می‌کند. در حقیقت این بخش نیز به نوعی تکرار رؤیاهای محمد (ص) است. آنگاه کلّ عالم در پیچیده، و به قدر خردلی به وی نمایانده می‌شود. روزبهان مجربّ چنین تجربه‌هایی است.

زمان ازلی در نظر الیاده

کسی که اعمالی مثالی را دوباره انجام می‌دهد، از محدوده زمان سپنجی فراتر رفته است و خود را دوباره در دوران اسطوره‌ای که فعل نمونه نخست بار ضمن آن انجام شده، باز می‌یابد. بدیهی است که واژگونی زمان گذران و انتقال شخص به زمان اساطیری جز در مواقع حساس و مهم، یعنی در مواقعی که شخص به راستی با خود خویشتن است، انجام نمی‌گیرد: به هنگام برگزاری آیین‌های دینی و یا انجام دادن کارهای خطیر. (الیاده ۱۳۸۴: ۵۰) در این جا شخص «با زندگی کردن اسطوره‌ها از زمان متوالی و منظم این جهان بیرون می‌آید و به زمانی با ماهیتی متفاوت وارد می‌شود؛ یعنی به زمانی «مقدس» که هم ازلی و آغازین است و هم در عین حال به طور نامحدودی برگشت‌پذیر و تکرارشدنی.» (الیاده ۱۳۹۱ الف: ۳۲) بنابراین زمان دیگری

خارج از زمان خورشیدی شکل می‌گیرد؛ زمانی که متوالی و منظم نیست، بلکه زمان ازلی آغازین و انفسی است.

برای آنکه بتوان حوادثی چون عهد الست و... را واقعی دانست و زبان دین را زبانی واقع‌گو در شمار آورد، باید واقعیت زمان و مکان دیگری را مفروض گرفت. اگر زمان آفاقی وصف جسم است، باید گفت زمان دیگری هم هست که زمان نفس یا زمان انفسی است. در این زمان، گذشته، حال و آینده یک جا اجتماع می‌شوند. دو پدیده‌ای که معیت آنها در این زمان آفاقی ناممکن است، در زمان منفصل به هم می‌رسند، به این تاریخ، تاریخ مقدس^۱، فراتاریخ یا تاریخ روان انسان می‌گویند. سهروردی آن را «اقلیم هشتم» می‌نامد و به قول ابن عربی از پس مانده گلِ آدم سرشته شده است. (کربن ۱۳۸۳: ۱۸-۱۷) الیاده این زمان را زمان نیرومند^۲، پابرجا و ماندگار، زمان شگفت‌انگیز مقدس می‌داند؛ زمانی که چیزی جدید، مقاوم، پابرجا و مهم و معنی‌دار در آن رخ می‌دهد. (الیاده ۱۳۹۱ الف: ۳۳) در این زمان می‌توان وقایع نخستین را دوباره ساخت. از آنجا که «اسطوره شایان تقلید است و زمان مقدس دوباره بازنمایی و تکرار می‌شود» (همان: ۳۴) «پس زندگی کردن یک اسطوره» نمایانگر تجربه‌ای اصالتاً دینی است؛ زیرا با تجربه عادی زندگی روزمره تفاوت دارد. دینی بودن این تجربه به خاطر این واقعیت است که شخص وقایعی مهم، تعالی بخش و اساطیری را دوباره تکرار و بازآفرینی می‌کند و دوباره شاهد و ناظر اعمال خلاق و آفریننده موجودات فوق طبیعی می‌شود. وجود شخص در دنیای روزمره متوقف می‌گردد و وارد جهانی روشن و درخشان و سرشار از حضور موجودات و نیروهای فوق طبیعی می‌شود. آنچه در اینجا مطرح است، نه یادآوری یا گرامی‌داشت وقایع اساطیری، بلکه بازگویی و تکرار آن است. شخصیت‌ها و چهره‌های اصلی اسطوره در زمان حال حاضر می‌شوند و شخص با آنها معاصر و همزمان می‌شود» (همان: ۳۳)

نقد و بررسی

روزبهران در کشف‌الاسرار، خود را با زمان ازلی پیوند می‌دهد و به نیروی شهود که دستاورد تزکیه است به بازآفرینی وقایع مهم اساطیری همچون خلقت آدم، دیدار خدا با موسی، بعثت و معراج می‌پردازد. با این تفاوت که در همه این شهودها به جای آدم، موسی و محمد - صلی الله علیه و سلم -، روزبهران قرار دارد. روزبهران از خداوند می‌خواهد که وی را به صورت ازلی مشاهده کند. وی با فانی شدن از خود به این درجه دست می‌یابد:

«من گفتم: می‌خواهم تو را به وصفی که در ازل بودی ببینم. او گفت: هیچ راهی برای تو به سوی آن نیست. من تضرع و زاری کردم و گفتم: آن را طالبم! پس انوار عظمت ظاهر شد، و من متلاشی و فانی شدم. مخلوق فانی پس از آن طوفان کبریا دوام نمی‌آورد.» (روزبهران بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۶۲)

^۱. sacred history

1. strong time

یکی از مهم‌ترین مکاشفات کتاب کشف‌الاسرار قرارگرفتن روزبها در زمان ازل و نخستین روز آفرینش است.

۱- آفرینش جهان

به نظر الیاده هرگونه خلاقیتی تکراری است از مثال اعلای آفرینش، یعنی خلقت عالم. (الیاده ۱۳۸۴: ۳۲) از حوادثی که در مرکز رخ می‌دهد و تکرار اساطیری واقعه نخستین است، آفرینش جهان است. سالک در خلسه عرفانی، خود را از محدودهٔ زمان می‌رهاند. این زمان دیگر جزئی از گذشت زمان نیست؛ زوال ناپذیر است. روزبها علاوه بر آفرینش آدم، شاهد آفرینش عرش، یعنی مکان قدسی خودِ خداوند است.

«و خدای را سبحانه و تعالی در کسوت چوپانان دیدم که دوکی در دست داشت و با آن عرش را می‌رشت. وی لباسی از پشم سفید خشن بر تن داشت. با خود گفتم این نوعی از تشبیه است، و خدای تعالی از این نوع تصورات منزّه است. چگونه می‌توانم گفت که او خدای زمین و آسمان است؟ پس عرش را دیدم که چون مویی در دوک او پیچیده بود. دهشت زده و هراسان در دریای عظمت حق غرق شدم. سپس از من غایب شد.»^(۲) (روزبها بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۶)

دوک قانون بازگشت ابدی است. با حرکتی یکنواخت می‌چرخد و گردش منظومه‌های کیهانی را باعث می‌شود. در این نماد جنبهٔ دوگانهٔ زندگی آشکار می‌شود: نیاز به حرکت و نیاز به تولد در مرگ. (شوالیه وگبران ۱۳۸۵: ۲۷۸) خداوند با رشتن دوک، زمان و سرنوشت را مقدر می‌کند: «زمان و زندگی را می‌بافند و می‌شکافند.» (همان: ۲۷۸)

۱-۱ داستان آفرینش انسان

یکی از تکرارهای آغازین، تکرارنخستین واقعه، یعنی خلقت آدم و خلیفهٔ اللّهی او است. در این واقعه‌ها، خداوند روزبها را نه به عنوان جانشین پیامبر، بلکه جانشین خدا خطاب قرار می‌دهد و وظیفه‌ای را که در قرآن به حضرت آدم اختصاص داده شده است، (اَنّی جاعلٌ فی الارض خلیفه) به او محول می‌کند. در این واقعه خدا به همه پیامبران، فرشتگان و خلفا اعلام می‌کند:

«من بندهٔ خود روزبها را برای سعادت ازلی، ولایت، و کرامت خود برگزیده‌ام، و علم و اسرار خود را در ظرف وجود وی نهاده‌ام تا او را پس از آن در برابر تفرقه‌ها کفایت کنم. از این پس من او را از نافرمانی خود حفظ خواهم کرد، او را یکی از ثابت‌قدمان و راستان قرار دادم. او خلیفهٔ من در این جهان و میان جهانیان است. دوستدار او را دوست، و دشمن او را دشمن می‌دارم و هیچ کس از حکم من سرپیچی نکند، و هیچ کس تمرّد من نکند؛ زیرا من آنم که هر چه بخواهم می‌کنم» (هود / ۱۰۷). (روزبها بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۴۹)

در بند ۸۸ کتاب نیز خداوند یکی از فرزندان روزبها را خلیفه خود می‌خواند:

«و من به جهت یکی از فرزندانم غمگین بودم. گویی او به سوی فرزندم رفت؛ او را به ایستادن واداشت؛ به او مهربانی کرد و درباره او گفت: این نماینده و جانشین من است. پس لباس بزرگان به او پوشانید. آنگاه خداوند ایستاد در حالی که فرشتگان مقرب گرداگردش را فرا گرفته بودند. او مرا به بهشت قدم وارد ساخت تا به باب کبریایی او وارد شدم.»^(۳) (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۸۸)

تجدید آفرینش، الگوی خود را از نخستین واقعه می‌گیرد و پیش از هرچیز مبین ویران ساختن دنیای کهنه است و به طور نمادین نوزایی و ولادت مجدد را یادآوری می‌کند. آفرینش جدید که عروج به ملکوت یا خلیفة اللّهی در معنای نخستین ضرباهنگ حیات، اشکال قدسی آن به شمار می‌آیند، تجلی مکرر یک حادثه است و برخلاف بینش مذهب، این حادثه متوقف نشده است. در رؤیتی روزبهان به پیامبری مبعوث می‌شود. خدا او را از حمایت خود سرشار و قلبش را مطمئن می‌کند. روزبهان نظیر هر رسول دیگری در برابر حادثه‌ای سهمناک و باشکوه قرار می‌گیرد. او برانگیخته می‌شود برای عشق ورزیدن به خداوند و دوستی و محبت اللّهی:

«تو ولیّ و حبیب من هستی. مترس و غم به خود راه مده، زیرا من خدای توام، و تو را در هر مقصدی که داری یاری می‌کنم. و در آن زمان من در رکوع بودم. پس بارها زانو زدم. آنگاه دریاهاى وجد مرا در خود گرفت. حق هق گریه و فریادهای فزاینده امانم نمی‌داد، من از این رهگذر مشمول رحمت فراوان الهی شدم.» (همان: بند ۱۴)

۲- مکان ازلی (مرکز)

میانۀ هر قلمرو مسکون، «مرکز» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، مکانی که مقدّس است، مرکز است که تقدّس خود را به تمامیت، خواه به صورت تجلیات ابتدایی مقدّس یا به شکل تکامل یافته‌ترین تجلیات مستقیم خدایان متجلی می‌کند. فضای مقدّس به سبب یک تجلی مقدّس تقدیس، یا به شور آیینی ساخته شده است. تعدد مرکزهای زمین در یک قلمرو مسکون ممکن است. در اینجا جغرافیای مقدّس و اسطوره‌ای در تقابل با جغرافیای دنیوی و نامقدّس قرار دارد که وجود خارجی دارد. (الیاده ۱۳۹۱ب: ۴۲-۴۱) صعود، سفر به مرکز است. زائر در بالاترین نقطه، عبور وضعیتی دیگر را تجربه می‌کند؛ او از فضای نامقدّس فراتر می‌رود و به «قلمرو پاک و محض» وارد می‌شود. در اینجا ما با آیین مرکز روبه‌رو هستیم. مرکز یا ناف زمین، نقطه‌ای است که آفرینش از آنجا آغاز شده است. (همان: ۴۶) از نظر الیاده هر انسانی در مرکز خودش می‌تواند واقعیت تقدّس را بیابد. یافتن خود در مرکز عالم رخ می‌دهد و مسیری که به مرکز منتهی می‌شود، مملو از موانع است. (همان: ۵۹)

بهشت، قصر، کعبه و قاف جاهایی است که روزبهان در آنها شاهد حوادثی چون آفرینش نخستین، دیدار با مردگان، ملاقات با خداوند و... است.

درخت، قله یا نوک کوه کیهانی، مرکز عالم را با آسمان مرتبط می‌سازد. شهرها، قصرها و معابد که مراکز عالم تلقی می‌شوند، همگی بدلی از کوه کیهانی‌اند. و به طور آزادانه همان تصویر باستانی را - کوه کیهانی، درخت عالم یا ستون مرکزی که سطوح کیهان را نگاه می‌دارند - تکرار می‌کنند. (الیاده ۱۳۹۱: ۴۷-۴۲) قصرها و معابد هرگاه محل تجلی امر قدسی واقع شوند، در جغرافیای مقدّس و اسطوره‌ای قرار می‌گیرند. در واقعۀ زیر، جدای از دریا و جزیره (شکل دایره‌ای جزیره در میان آب)، کاخی بلند قرار دارد که خداوند بر بالای آن ایستاده است. خداوند از تمام پنجره‌های این کاخ مرتفع، متجلی شده است. چنین قصری نقطه تلاقی عالم بالا و قلمرو خاکی است. جایی است مقدّس که صعود در آن رخ می‌دهد.

«و آنچه از روزگار جوانی به یاد می‌آورم، اینکه در صحراهای غیب و رای هفت آسمان دریای عظیم و پهناوری را به مکاشفه دیدم. در میان این دریا جزیره‌ای فراخ بود و در وسط جزیره کاخی بلند قرار داشت که ارتفاع آن را حدی نبود. از زیر این کاخ تا بلندترین جایی که چشمانم تاب دید داشت، پنجره‌های بی‌شماری بود. و خدای تعالی از روزن آنها بر من متجلی شد. پس گفتم: خدایا! این دریا چیست؟ او گفت: دریای قدس. گفتم: این جزیره چیست؟ گفت: جزیره قدس. گفتم: این قصر چیست؟ گفت: قصر قدس.»^(۴) (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۵)

۲-۲- کعبه

طبق سنت و روایات اسلامی، بلندترین نقطه رفیع زمین کعبه است؛ زیرا «ستاره قطبی ثابت می‌کند که کعبه رو به مرکز آسمان قرار دارد.» (الیاده ۱۳۹۱: ۴۵) کعبه به عنوان مرکز و مثال قدسی، نماد صورت یافته و زمان دار بهشت است. سفر حج میل و گرایش به قرارداد بدون تلاش خود در مرکز عالم است و نوعی بازیابی وضعیت الوهی از طریق آسان و این جهانی است.

«در خواب دیدم که گویی در حرم خدای تعالی در مکه بودم. نوری از میان مسجد بیرون می‌آمد که شباهتی با نورهای زمینی نداشت. و کعبه را دیدم که در میان آن نور بود و لباسی از نوری خاص به بر داشت که شبیه آن هرگز ندیده بودم. اشعه‌های این نور چون شعاع عرش بود. من از زیبایی خانه و نور مسجد شگفت زده شده بودم.»^(۵) (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۵۰)

۲-۳- کوه قاف

کوه قاف که از لحاظ جغرافیایی به ایران تعلق دارد، همان جایگاه المپ را در کیهان‌شناسی کهن یونانی دارد و همان البرز اسطوره‌ای و جایگاه سیمرغ است. این کوه جایگاه ایزد مهر بوده است و در قرآن مظهر قدرت و قدوست است. (برفر ۱۳۸۹: ۱۱۷) قاف در اسطوره‌شناسی در مرکز عالم قرار دارد.

«در انتظار طلوع صبح وصال ساعتی بر من گذشت. پس در حال مکاشفه دیدم که گویی زیر کوه قاف هستم. پس گوهری کبود را دیدم که حق-سبحانه و تعالی- از پشت آن طالع شد و جهان نیز پدیدار گشت. پس کوه قاف را دیدم و زمینی را که به آن متصل می‌شد، در حالی که با نور جمال و جلال او روشن شده بود. و صفات

و ذات او متجلی شد و زمین به لرزه درآمد و کوه‌ها از هم پاشیدند و همهٔ اینها بر من بزرگ آمد.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۸۵)

۲-۴- بهشت

اسطورهٔ بهشت نخستین که به خاطر گناهی از دست رفت، در اساطیر اهمیتی فوق العاده دارد. اسطوره خصوصیت بهشتی خود را با نزدیک نشان دادن آسمان و زمین، چنان‌که در زمان سرآغاز بوده یا در دسترس بودن آن با بالا رفتن از درختی، کوهی و... بیان می‌کند. (برفر ۱۳۸۹: ۱۴۰) نوستالژی بهشت نمونه‌وارترین تجربه عرفانی جوامع باستانی بوده است. الیاده در کتاب *اسطوره، رویا، راز*، تمایل به بازیافتن حالت آزادی و سعادت پیش از هبوط و میل به از سرگرفتن ارتباط مابین زمین و آسمان را دلیل این آرزوی دیرینهٔ بشری می‌داند که تلاش می‌کند تا از طریق پرواز یا عروج، زمین را به آسمان پیوند دهد و در آن بالا با پروردگارش روبه‌رو شود و مستقیم با او سخن گوید. (الیاده ۱۳۸۲: ۶۴)

«او را دیدم که از سمت عرش و کرسی به استقبال من آمد و بر من متجلی شد آنگونه که بر آدم در بهشت و بر محمد صلی الله علیه و سلم - در سدره المنتهی بعد از مشاهدهٔ کبریا تجلی کرده بود.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۰۲)

«بهشتی که در آن آدم از خاک خلق شد، در مرکز کیهان قرار داشت. بهشت «ناف زمین» بوده.» (الیاده ۱۳۹۱: ۴۶) انسان فقط می‌تواند در فضایی در مرکز زندگی کند. بعد از آنکه ارتباط بین آسمان و زمین به خاطر گناه نخستین یا هر عامل دیگری قطع می‌شود، حسرت بهشت باقی می‌ماند. مشاهده بهشت بارها در واقعه‌های روزبهان تکرار می‌شود:

«حق سبحان را در کنار رودخانه‌های باغ‌های بهشت دیدم. لباسی از گل سرخ بر تن داشت.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۹۴)

«سپس بهشت را با آنچه در آن است، چون حوریان و قصرها و درختان و رودها و نورها و پیامبران و اولیاء و فرشتگان دیدم. و تمثال حق را دیدم که گویی پنجره‌ای از جهان ازل بود.» (همان: بند ۹۶)

۳- معراج و تولد دوباره

۳-۱ معراج

معراج از مصادیق دگرگونی موجودی فانی به موجودی فناپذیر است. نخستین نمونه معروف آن تبدیل و هیأت و صعود مسیح است. (یونگ ۱۳۶۸: ۶۴) استحالهٔ درونی و دیدار با من ملکوتی در عالم غیب رخ می‌دهد. معراج یا آیین صعود در مرکز اتفاق می‌افتد؛ میعاد است در سینای جان که در هر دیدار تجدید می‌شود و خارج از عالم واقع، در اطوار سیر باطنی باید تصور شود.

روزبهان معراج را تکرار می‌کند. سفر روزبهان به عالم بالا و حضورش در جمع ملکوتیان که با گفت‌وگو با خداوند و مرواریدافشانی و... همراه است، همچون معراج بایزید از الگوی معراج پیامبر اسلام

تبعیت می‌کند: بایزید از هفت آسمان می‌گذرد و در هر مقام، هدیه‌ای اعجاب‌انگیز او را وسوسه می‌کند. فرشتگان را مانند روزبهان، هم زیبا و هم ستیزه‌جو می‌بیند. از دریای نور عبور می‌کند و جهان را هم چون دانه خردلی می‌بیند. خدا او را تکریم می‌کند و جام محبت می‌نوشاند. بسیاری از این عناصر در معراج محمد (ص) نیز هست. (ارنست ۱۳۷۷: ۱۷۳-۱۷۴) روزبهان در شرح یکی از معراج‌های خود می‌گوید:

«به ملکوت اعظم رسیدم و عرش و کرسی را در جهانی از مرواریدهای سپید یافتم و خداوند بر صورت جلال و جمال، با جلوه‌گری‌ای که ناشی از صفات او بود، رو به من کرد و بر صورت رضا، از من استقبال کرد؛ آنان که در حجاب جلال و جمال مستتر بودند، ظاهر شدند و او از انوار عزت خویش، مرواریدها و گوهرها فروبارید. من هرگز چیزی سپیدتر از آن گوهرها، از عرش تا فرش ندیده بودم.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۹۹)

۳-۲- جادهٔ آزمون‌ها: گذر از آب، بیابان، کوه و...

«راهی که به مرکز ختم می‌شود، راهی است دشوار و این حکم در مورد همهٔ وجوه واقعیت صدق می‌کند: طواف دشوار و پر زحمت پیرامون حرم‌ها، سفرهای مخاطره‌آمیز پهلوانان برای بدست آوردن چیزهای شگفت و جادویی، سرگردانی در تیه‌ها و پیچ‌لاخ‌ها، دشواری‌هایی که سالک در پی یافتن راهی به خود، به مرکز هستی خویشتن، با آنها مواجه می‌شود، همه دشوار و پرخطرند.» (الیاده ۱۳۸۴: ۳۲)

برای رفتن به معراج و طی این مسیر، عارف می‌باید طریق خود را که گذر از آب، بیابان و کوه است، پیش بگیرد. گذر از دریاها و غوطه خوردن در دریای ازل از تصویرهای رایج در کشف‌الاسرار است. روزبهان در یکی از واقعه‌های خود می‌گوید:

«لطف او مرا شامل شد و ضمیرم را از اقلیم وجود بیرون راند تا به دریای محبت رسیدم. دریایی که از جهان وسیع‌تر بود. از آن گذشتم تا به دریای معرفت رسیدم. از آن نیز عبور کردم تا به دریای توحید رسیدم. از آن نیز گذشتم تا به دریای ناشناسایی و عظمت رسیدم. از آن گذشتم تا به دریای صفات رسیدم. آنگاه به دریای ذات رسیدم. از اینکه حقیقت حق را گم کرده بودم شگفت زده شدم.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۷۹)

در واقعه‌ای دیگر در عرض دریایی از علم که قبلاً فقط علی (ع) از آن عبور کرده بود، شنا می‌کند و به موضع خورشید می‌رسد: «فلما بلغت الی موضع الشمس من وقت العصر فرأیت جبال المشرق و المغرب جبالاً.» (پایان متین ۲۰۰۶: ۱۲) روزبهان در برخی رؤیت‌ها انبیاء، اولیاء و فرشتگان را در دریا می‌بیند:

«شبی دریای عظیم بی‌کرانه‌ای را در مقابل حضرتش دیدم که ساحلی آن را نبود. و در آنجا همهٔ انبیاء و تمامی فرشتگان و اولیاء را در دریا یافتم. پردهٔ ضخیمی بر روی دریا آویخته بود. و آدم-علیه السلام- را در آن دریا دیدم که آب تا سینهٔ او بود. نزدیک‌ترین شخص به خدا کسی بود که از این پرده درگذشته باشد.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۱)

تعبیر دریای ازل، دریای وحدانیت، دریای محبت و سیرّی که تنها مستغرق دریای توحید برآن آگاه می‌شود و... فقط جنبه شاعرانه و ادبی ندارند؛ بلکه از کهن‌الگوهای تولد مجدد یا عبور از یک مرحله به

مرحله دیگر، درگذر از آب ظاهر شده است. آب متداول‌ترین نماد ناخودآگاه است. عبور از آن بیانگر تحولی اساسی در روان فرد و ورود به مرتبه‌ای تازه است. «گذار رود حاکی از تغییر رویه اساسی است.» (یونگ ۱۳۸۳: ۳۰۹) دریا مادر کل حیات و رمز و راز بی‌کرانگی و مرگ و تولد مجدد است. (گرین و همکاران ۱۳۸۳: ۱۶۲) سفر روزبهران به دنیای درون سفری است که با گذار از بیابان‌ها، دریاها و جنگل‌ها نشان داده شده است و البته در این سفر خطر کم نیست.

«در سرزمین ازل صحراها و بیابانهایی است که مارهای قهر الهی زندگی می‌کنند. اگر یکی از آنها دهان باز کند، هیچ یک از مخلوقات یا موجودات عالم حادث جان به در نخواهند برد.» (روزبهران بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۸۷)

در اینجا سفر انفسی شبیه به سفری آفاقی تصویر می‌شود. زیرا انسان عالم صغیر است و از هر آنچه در عالم کبیر وجود دارد، نموداری در عالم صغیر می‌توان یافت.^(۶) الیاده می‌گوید: «در جهان آدمی خود را در چار دیواری نوع هستی خاص خویش، محبوس نمی‌بیند، با دنیا، ارتباط و مراوده دارد؛ زیرا او هم همان زبان دنیا را به کار می‌برد: زبان رمز. انسان می‌داند که نفس‌هایش، باها هستند. استخوان‌هایش همچون کوه‌ها، که آتشی در معده‌اش می‌سوزد که نافش می‌تواند "مرکز جهان" گردد.» (الیاده ۱۳۶۲: ۱۴۷)

«میل نیمه خودآگاه یا ناخودآگاه به شرکت در آزمونهای سختی که به تجدید دوباره و بالاخره نجات قهرمانی می‌انجامد، در رویاها و فعالیت خیالی انسان جدید متجلی است.» (الیاده ۱۳۶۸: ۲۵۶) نمونه‌ای از تمامی اجزایی که در جهان وجود دارند، در جهان درون موجود است. به طرزیکه کل عالم در وجود انسان پیچیده شده است. تحقق فردانیت در دست یافتن انسان به همین وحدت ناگسستنی است. آن چه کل خوانده می‌شود، نظیر دایره‌ای بزرگ، همه هستی را دربردارد.

انسان غول‌آسا انسانی است که کل جهان را در خود دارد. یونگ انسان غول‌آسا را تجلی «خود» می‌داند. (یونگ ۱۳۸۳: ۳۰۰) روزبهران این انسان غول‌آسا یا انسان کامل را این‌گونه توصیف می‌کند:

«شخصی را سرتاپا چون ماه یافتم. چهره او چون قرص قمر بود و از تمامی آسمانها بزرگ‌تر می‌نمود. آن شخص سراسر محضر الهی را به قسمی فراگرفته بود که سر سوزنی جایی باقی نمانده بود.» (روزبهران بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۱)

خدا نیز کل جهان است هر وقت تجلی می‌کند:

«من خدای را با صفات قدرت، جلال و ازلیت، بر بام خانه‌ای دیدم. گویی کل جهان را می‌دیدم، نوری خیره‌کننده، تو در تو، و عظیم.» (همان: ۹۱)

سالک وقتی در درون خود به کشف خویشتن می‌پردازد، همچون قهرمان قصه‌ای است که به دنبال شیء جادویی یا بسته مقدس، جنگل‌ها و بیابان‌های درون را می‌کاود. به تعبیر یونگ سفر به بیابان و جنگل، رمز ناخودآگاهی و درون است. هیچ یک از این سفرها نه در مکان، که در درون شخصیت رخ می‌دهند و رمز آن این است که قهرمان با کنکاش در درون خویش به جنبه‌های پنهان ضمیر خود دست یابد و به بیانی دیگر «خویشتن» را کشف کند. (برفر ۱۳۸۹: ۳۲)

روزبهران دریاها، صحراها و بیابانها را پشت سر می‌گذارد. به حیرت و شگفتی می‌رسد. بیابانهای تودرتو که برابر با هفتاد هزار بیابان است (ارنست ۱۳۷۷: ۱۳۱) و باز این هفتاد هزار بیابان برابر است با تعداد دفعاتی که خداوند قبل از به دنیا آمدن روزبهران مکرر به زیارت او آمده است و باز برابر است با تعداد دفعاتی که خداوند از عالم ازل به آرزوی دیدار روزبهران به بهشت نظر می‌کند:

«او (خدا) گفت: من از میانه عالم غیب هفتاد بار به طلب تو آمده‌ام پیش از اینکه تو را بیافرینم. برای خاطر تو جایگاهت را دیدار کردم و میان من و آن مقام، سرزمین‌ها و قلمروهایی ناشناخته و بیابان‌ها و دریاهایی حائل وجود داشت که فاصله آن بیش از هفتاد هزار سال بود. پس روی سوی من کرد و به من نزدیک و نزدیک‌تر شد تا اینکه من غایب و فانی.» (روزبهران بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۱)

۳-۳ خوردن

از نشانه‌های دیگر آیین تشریف خوردن یا تغذیه است؛ زیرا همان‌طور که لازمه ولادت جدید است، بر اثر رازآموزی، استحاله باطنی و جسمانی صورت می‌گیرد. نوآموز چون کودکی است که تازه متولد شده است. «از این رو پس از برگزاری تشریفات آیینی، دست رازآموزخته را چون کودک نوپا می‌گیرند و به وی چون کودک شیوه راه رفتن می‌آموزند و خوراک می‌دهند و اعمال ابتدایی زندگی و واژگانی نو و اسامی سری موجودات و اشیاء را تعلیم می‌دهند.» (ستاری ۱۳۸۴: ۴۰) رازآموزی آدم با آموزش اسماء و خوردن میوه ممنوعه همراه است. میوه ممنوعه میوه‌ای معرفت‌زا است. در یکی از واقعه‌های روزبهران، خضر سیبی به وی می‌دهد. سیب رمز دانایی و شناخت است. (دوبوکور ۱۳۷۶: ۲۴) سیب یکی از موتیف‌های قصه‌های ایرانی است و میوه ممنوعه حوا است:

«خضر - علیه السلام - را دیدم. او سیبی به من داد و من پاره‌ای از آن را خوردم. سپس او به من گفت: همه آن را بخور؛ چرا که من هم به همان مقدار از آن خورده‌ام. پس از آن، از عرش تا زمین را چون 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. قطره‌ای از آن باقی نماند که نخوردم.» (روزبهران بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۶)

روزبهران پس از خوردن سیب، دریا را که نماد ناخودآگاهی و ناشناختگی است، می‌بلعد. دریای ناشناخته همچون خورشید که بیانگر ضمیر هوشیار، روشنگری و خرد است، (گرین و همکاران ۱۳۸۳: ۱۶۲) جلوه می‌کند. این نشانه‌ها دستیابی روزبهران به حقایقی برتر از وجود خود را نشان می‌دهند. «به نظر روزبهران این سیب برای کسب معرفت از حقایق ملکوت یک ضرورت است، نه میوه ممنوعه.» (ارنست ۱۳۷۷: ۱۰۴) فروخوردن عظمت و معارف در خود، به صورت بلعیدن کتب آسمانی در واقعه‌ای دیگر نشان داده شده است:

«همه پیامبران را در آن جا حاضر دیدم. ... موسی تورات را به من داد که بخورم، عیسی انجیل را به من داد تا بخورم، داود زبور را به من داد که بخورم، و محمد قرآن را داد تا بخورم. حضرت آدم اسماء حسنی و اسم

اعظم را به من نوشاند. آموختم آنچه را آموختم از علوم خاصه ربانی که خداوند پیامبران و اولیاء خود را بدان مخصوص می‌گرداند.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۲)

بیان نمادین دریافت و درک کامل پیام الهی در ادیان مختلف از طریق بلعیدن نمادین شده است. این

رویا یادآور «رویای حزقیال نبی در عهد عتیق است.» (ارنست ۱۳۷۷: ۱۰۱)

از دیگر نمونه‌های خوردن یا تغذیه، نوشیدن دریا یا گرفتن جامی از دریای شراب (همان: ۱۳۶) است. در رؤیتی روزبهان، محمد-صلی الله علیه و سلم- را می‌بیند. پیامبر او را می‌بوسد و خرمائی برای خوردن و دستاری به او می‌دهد. (همان: ۱۰۰) گاه نیز خود خداوند به روزبهان شراب و غذا می‌دهد: «سقانی شربات من بین یدیه لأطیق ان أصف ذلک الشراب.» (پاپان میتن ۲۰۰۶: ۲۵) تغذیه نزد خدا یادآوری و تکرار حدیث پیامبر اسلام نیز هست: ایتُّ عند ربی یطعمنی و یسقینی.^(۷)

پس از هر تولد، سالک به ارزش‌ها و دریافت‌های جدید می‌رسد. نوشیدن شراب، کتب آسمانی، گرفتن بسته جادویی در قصه‌ها، هدیه و... همه دلالت‌های مختلف از یک مدل درونی‌اند: سالک به مرحله‌ای بالاتر صعود کرده است و در حال جذب معارف تازه است. اندازه قابلیت او در سفر کشف درون از این طریق نشان داده شده است. همان طور که در آیین‌های رازآموزی و تشریف، نوآموز با کمک پیر، شمن، کاردان یا جادوگر مراحل آیینی را پشت سر می‌گذارد، در واقعه‌های روزبهان نیز بزرگان، پیران و پیامبرانی هستند که در مسیر سفر درون، روزبهان از آنان تعلیم می‌بیند، کتب آسمانی را به اشاره آنان می‌بلعد و از دستشان میوه و خرما می‌گیرد. دیدار و حضور انبیاء جزئی ثابت از صحنه‌های ملکوت است و روزبهان دائم از این مشاهدات سخن می‌گوید؛ اما نقش ارشاد راهنما زمانی هویدا می‌شود که وی با خردورزی سالک را به مرحله‌ای بالاتر سوق دهد. این نقش در صورت نمادین اخذ معارف از پیر نمایان می‌شود. شکل نمادین اخذ ارشاد که با رازآموزی تناسب دارد، گرفتن، نوشیدن یا خوردن است. در یکی از رؤیتها، پیامبر اسلام این‌گونه توصیف شده است:

«شبی دریای بزرگی را در عالم غیب دیدم که از شرابی سرخ رنگ پر بود. و پیامبر-صلی الله علیه و سلم- را در میان این دریا دیدم که چهارزانو نشسته بود. لباسکتانی نرمی به تن، و عمامه‌ای کتانی بر سر داشت. در دو دستش جامی از شراب این دریا بود، که از آن مست شده بود.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۰)

پس از آن پیمان‌های نیز به روزبهان می‌دهد وی نیز آن را می‌نوشد. در این رؤیت نیز تعالیم را از پیامبر اخذ می‌کند. شکل چهارزانو نشستن پیامبر دلالت بر استحکام و استواری دارد. از سویی پیامبر در میانه دریایی ژرف قرار دارد. دریا علاوه بر رمز و راز بی‌کرانگی، رمز ضمیر ناهشیار است که رؤیت در آنجا رخ می‌دهد. بنابراین آنچه رخ داده است، ملاقات با راهنمای درون است. شخصیت الهی پیر، تجلی نمادین روانی است که تعالی یافته و فراخ‌تر و غنی‌تر شده است. به همین خاطر نهنگ‌آسا توانایی بلعیدن دریاها نور را پیدا می‌کند. در رؤیتی دیگر پیامبران کتب آسمانی خود را به روزبهان می‌دهند و او آنها را می‌بلعد. تصویری نمادین از انتقال و دریافت حقیقت مذاهب گوناگون را ترسیم می‌کند.^(۸)

۴- دیدار با خداوند

در چنین زمان و مکان مقدسی، سالک با امر قدسی ارتباط مستقیم برقرار می‌کند و مرکزی‌ترین واقعیت درون خود را می‌یابد. روزبهان بارها، خدا را به صورت‌های مختلف می‌بیند. در واقعه‌ای خدا به همان شکل که بر موسی تجلی کرده بود، از سمت شرق و از روزنه‌ای در کوه بر روزبهان تجلی می‌کند و می‌گوید: «این گونه با موسی عمل کردم.» در این جا خدا تجلی را تکرار می‌کند و روزبهان عمل موسی را:

«خدای را در بیابان‌های عالم غیب دیدم، و خود را در پیشگاه او بر خاک این بیابان‌ها غلتان یافتم، بیش از هزار بار در محضر او، از بیابان نخستین تا آخرین بیابان غلتیدم. خدا با چشم عظمت و جلال به من نگریست. سپس گفت: موسی چنین کرد. هر پنج شنبه، بدون هیچ جامه‌ای بر تن، به نشان تواضع پیش خدای متعال و خضوع در برابر جبروت او، در خاک مراغه می‌کرد.»^(۱۰۹) (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۵۷)

۵- دیدار با فرشتگان، دیدار با محمد (ص)، اولیا و انبیا

برای پیروی شایسته از پیامبران، تکرار تجربه پیامبرانه و فعلیت بخشیدن به پیامبر یا پیامبران درون خویش شرط لازم است. و برای نیل به این غایت، آدمی باید اهل سلوک باشد. (کربن ۱۳۸۳: ۳۱) نوآموز با تخیل خلاق خود به تجربه‌ای پیامبرگونه دست می‌یابد. روزبهان مکرر با شخصیت‌های بزرگ، اولیا و انبیا ملاقات می‌کند. در واقع درونی‌ترین مرکز روان روزبهان به شکل بزرگ‌ترین اشخاص و آموزش دهندگان اسرار مذهبی متجلی می‌شود و حتی گاه از این نیز فراتر می‌رود و انبیا را در حسادت با خود نشان می‌دهد. روزبهان در سفر درونی خود، پیامبر را می‌بیند که همچون او در یکی از بیابان‌های غیب گام برمی‌دارد: «من خدای را در بیابان‌های غیب جست‌وجو می‌کردم. مصطفی را در یکی از جاده‌های آن بیابان‌ها دیدم.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۲۰) محمد (ص) به روزبهان نزدیک می‌شود و این‌گونه با وی سخن می‌گوید:

«من غریبم و تو نیز غریبی، در این بیابان‌ها همراه من بیا تا بتوانی خدای را طلب کنی. پس ما به مدت هفتاد هزار سال قطع مراحل کردیم، و بعضی جاها نشستیم تا بخوریم و بنوشیم. او به من غذا داد و با من ملاحظت کرد...» (همان: بند ۱۲۰)

«و پیامبران محمد (ص) را بیش از هزار بار در لباس‌های گوناگون دیدم و از دست او خرماي تازه خوردم و او خود با دو دست خود خرما به دهان من می‌گذاشت و گفت: بخور به اذن خدا و برکت او و شبی زبان خود را به من داد و من آن را بسیار مکیدم و شبی او عمامه‌ای بر سر من نهاد.»^(۱۱) (همان: بند ۲۹)

۶- ازدواج مقدس

حرکت، دگرگونی روحی و تزکیه سالک منجر به تولد مجدد می‌شود. در این مرحله خود را جزئی جدا از هستی نمی‌داند. او هم در دنیای درون یک‌پارچه است و هم خود را با دنیای بیرون یکی می‌داند. آنچنان

منسجم و یک‌پارچه که جای سرسوزنی شکاف باقی نمی‌ماند. وحدت زاده مرتبه عشق در سلوک است: «عشق نمایشگر قدرت جاذبه جهانی است که سراسر عالم شهود را در کل و جزء، وحدت و قطبیت می‌بخشد.» (دلشوی ۱۳۸۶: ۱۲۴) روزبهان در رؤیت‌های خود مرحله عشق و شوق را این‌گونه توصیف می‌کند:

«و در قلب من عشقی به ذکر و طاعت پیدا شد. در ضمیر (سر) خویش غور کردم تا آن را شناختم. آنگاه عشقی سوزان قلبم را فراگرفت و آن را در آتش خود می‌گداخت. در آن زمان واله و دیوانه عشق بودم و دل من شناور دریای ذکر ازلی و بوی خوش قداست بود. آنگاه مواجید قدسی بی‌هیچ اضطراب و اندوهی بر من وارد شد و دلم را با مهربانی و عطوفت، و چشمانم را با اشک به هیجان آورد. نمی‌دانستم که این جز یاد (ذکر) خدای تعالی چه می‌توانست باشد. در آن زمان گویی سراسر وجود را چون چهره‌های زیبا می‌دیدم.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۹)

دنیای مملو از چهره‌های زیبا، یادآور سخن تالس است: «همه چیز پر از خدایان است.»^(۱۲) (الیاده ۱۳۹۱ الف: ۱۸۷)

عشق روزبهان در کمال و اتحادی بی‌نظیر، مصداق بارز «یحِبُّهُمْ و یَحْبُونَهُ» محسوب می‌شود. عشق خدا به انسان به همان زیبایی و سرشاری عشق انسان به خدا است: «ثُمَّ دَنَا مِنِّي حَتَّى لَمْ يَبْقَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ بَعْدَ كُنْتِ جَلِيْسَهُ، فَقَالَ لِي أَنَا مُشْتَاقُ إِلَيْكَ غَايَةَ الشُّوقِ.» (پایان متین ۲۰۰۶: ۵۱)

سلوک عرفانی رساندن اصل خاکی به مقام افلاکی است؛ به عبارتی تلفیق و تعادل بین دوجنبه وجودی انسان. سالک باید به من برتر و ملکوتی خود برسد. آسمان قلمرو این من برتر است. از سوی جسم سالک، نماینده مادرزمین است، خاکی است و در نگاه نخست با افلاک نامتجانس. آنچه سالک را به تمامیت و خلاقیت می‌رساند، ایجاد یک‌پارچگی میان من زمینی و من برتر و الهی است.^۳ در برخی واقعه‌ها، روزبهان در محضر الهی هم عروس است و هم شاه؛ شاه در معنای داماد. انسجام و یک‌پارچگی وجودی او در جمع این دو تناقض نرینه و مادینه بودن آشکار شده است. در نظام هستی‌شناسی قدیم، جهان از ازدواج پدران آسمانی (آبای علوی) با مادران زمینی (امهات سفلی) ساخته شده است. ازدواج این دو به منزله آفرینش و خلاقیت است. در اینجا این ازدواج و یکی شدن در درون شخص رخ داده است و فرد نمونه‌ای از جهانی بزرگ‌تر است. عالم صغیری است در بردارنده عالم کبیر. زناشویی نیز الگویی است برای یکی شدن و زایش. از سوی همان تأیید خلاق ابن عربی است که نمونه‌هایش را در خلق حوا از آدم و خلق عیسی بدون پدر از مریم می‌داند. «برای آنکه وحدت در عین ثنویت و یا وصال همدمی رب و مربوب محقق گردد، باید همدمی میان ساحت‌های روحانی و جسمانی، احیاء شود.» (کرین ۱۳۸۳: ۲۳۹) این واقعه یگانگی جنی لعبت عبهرالعاشقین با روزبهان را نیز تأیید می‌کند. روزبهان در ادامه واقعه‌ای که لباس عروس پوشیده و در حجله بین ندماء است، اتحاد من آسمانی و زمینی را این‌گونه بیان می‌کند: «...حتی وصلت الحق سبحانه فنظرت الیه ثم نظرت الی وجهی و کان حسنه حسنی و حسنی حسنه و کنت علی مثابه من الانس ما

¹ conjunctio oppositorum

لایطیق ان یصفه احد من خلق الله سبحانه و ذلک محل الاتصاف و الاتحاد.» (پایان متین ۲۰۰۶: ۷۲)^(۱۳) در واقعه‌ای دیگر روزبهران خود را چون عروس می‌بیند و خدا به روزبهران شادباش می‌گوید:

«لباس عروسان را دربرداشتیم. و بر سر من موهایی چون زلفکان زنان بود، سرگشاده و با سینه‌ای عریان، همچون پادشاهی زیبا در میان ندیمان خود از حجله خارج می‌شدم.» (روزبهران بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۴۱)

در اینجا نیز زیبایی خود را به گل سرخ مانند می‌کند. در همین واقعه می‌گوید: «من در نظر اولیاء همچون شاهی بودم در میان شاهزادگان» مطابق نظر کارل ارنست، استعاره‌های مربوط به شاه بیان قدرت و سلطنت‌اند. (ارنست ۱۳۷۷: ۱۱۲) اما نکته مبهم در ظهور مونث‌گونه روزبهران در حجله به شکل عروس و پوشیدن لباس عروس است: «و علیّ لباس العرائس و علی رأسی ذؤبات کذؤبات النساء مکشوف الرأس و الصدر.» (پایان متین ۲۰۰۶: ۷۲) این ابهام همان‌طور که گفته شد، با ازدواج مقدس یا اتحاد معنا می‌یابد و بیانگر حقیقتی درونی است. «بزرگ‌ترین اتحاد همان است که میان زن و مرد برقرار است، و این اتحاد همانند روی کردن خدا به موجودی است که به صورت خویش آفریده است، و او را خلیفه خویش قرار داده تا که خود را در او بنگرد.» (الیاده ۱۳۷۴: ۹۳)

۷- یادآوری مرگ روزبهران

به غیر از تجدید و تکرار نخستینه‌ها، تصاویر دیگری در واقعه‌های روزبهران است که بسیار بدیع و بهت‌آورند. برخی از این واقعه‌ها حرکتی رو به جلو و در زمان‌های آینده است. روزبهران از خدا می‌خواهد که روز مرگش را به وی بنمایاند. این واقعه‌ها مرگ و کشته شدن روزبهران را نشان می‌دهند. اندیشه‌هایی که پیرامون مرگ دور می‌زنند و مرگ را چه به صورت کشتن و چه به صورت دخول در مکان‌های سرد و تاریک در دل جنگل ترسیم می‌کنند، همگی آیین تشریف محسوب می‌شوند. «کل مراسم تشریف "شبه‌سازی" مرگ است.» (پراپ ۱۳۷۱: ۲۵۱) در تمام این واقعه‌ها مرگ آیینی و اختیاری به تصویر کشیده شده است و در بردارنده قدیم‌ترین کهن‌الگوها، نظیر بلعیدن است. آنچه در قصه‌های عامیانه با بلعیدن قهرمان توسط اژدها، نهنگ و... نشان داده شده است:

«مردم را نزد من بفرستید. من آنها را می‌خورم و در حالی که جان تازه‌ایی پیدا کرده‌اند، آنها را استفراغ می‌کنم.»^(۱۴) (الیاده ۱۳۹۱ الف: ۱۳۱) این عمل نمادین با تولد یا بیرون آمدن قهرمان از شکم اژدها، مرتبه‌ای بالاتر در سلوک درون را نشان می‌دهد. مرتبه‌ای که به اندازه تولد مجدد بااهمیت است و مملو است از قوای متعالی و مینوی. بنابراین مرگ آیینی یا تکرار اساطیری لازمه و مقدمه چنین رخداد مهمی است: «نفسی که می‌میرد، دوباره زنده می‌شود. نفس ناشی از حصول تجربه در رؤیت است.» (ارنست ۱۳۷۷: ۱۵۳) کل آیین‌های سلوک و تزکیه برای رسیدن به این مرحله و پی بردن به اهمیت تولد مجدد است. در روایات اسلامی هم به نقل از عیسی مسیح داریم که می‌فرماید: کَن یَلِج ملکوت السَّمَوَاتِ من لم یُوَلد مرتین^(۱۵) کسی که دوبار متولد نشده است، هرگز وارد ملکوت آسمان‌ها نمی‌شود.

«رازآموزی برابر است با ولادت ثانوی. بازگشت به زهدان، خواه از طریق انزوا جستن نو گرویده در کلبه‌ای، خواه از راه بلعیده شدن رمزیش توسط غول و خواه به واسطه رخنه کردن او به محل مقدسی که با زهدان مام زمین، یکی گشته و برابر دانسته شده، مجسم می‌شود.» (الیاده ۱۳۶۲: ۸۷) ورود به عالم غیب پس از مرگ رخ می‌دهد. در رازآموزی این مرگ اختیاری است و لازمه‌اش گذار سالک از مرتبه قبلی به مرتبه‌ای فراتر است. در واقع مضمون اصلی مناسک گذار، مرگِ مرگ است و نمودار این است که مرگ ظاهری به عنوان رازآموزی، همانا گذار به زندگانی دیگر، یعنی به حیات برتر است و وسیله تشریف به اسرار قدسی و موجب تبدل مزاج و استحاله روحی و جسمی مبتدی. (ستاری ۱۳۸۴: ۱۸۱) روزبهان با این مرگ آیینی به اسرار ملکوت دست می‌یابد:

«منظور او این بود که بزودی درهای عالم ملکوت بر من باز می‌شود و من در جوار وی (همسر درگذشته‌ام) خواهم بود. پس اشاره او را دریافتم (توبه: ۱۱۱).» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۳۱) «کانه ذبحنی مراراً و راق دمی فی أسواق الغیب.» (بند ۱۵۸) (پایان متین ۲۰۰۶: ۸۶)

در واقعه‌ای دیگر از خداوند راجع به مرگ خود می‌پرسد:

گفتم: خدایا! چگونه روح مرا می‌گیری؟ گفت: از درون ازل می‌آیم و روح تو را در دستانم می‌گیرم و آن را به مقام قرب می‌برم و از شراب قرب به تو می‌نوشانم، و جمال و جلال من تا ابد بر تو ظاهر خواهد شد، آن‌گونه که بی‌حجاب آرزو داری. جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل علیهم السلام را با زیبایی غیر قابل وصفی در لباس نور دیدم. و منکر و نکیر را چون دو جوان نیکوی زیبا روی دیدم که بر سر گور من رباب می‌نواختند و می‌گفتند ما عاشقان توایم. این چنین به گور تو وارد می‌شویم. پس اینچنین خوف از من دور شد. (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۷)

برخی از واقعه‌های روزبهان با توجه به آیین تشریف قابل بررسی‌اند. واقعه‌هایی نظیر مرگ روزبهان یا بلعیده شدنش توسط شیر. خورده شدن توسط شیر به منزله ورود به ناخودآگاهی است:

«در یکی از مکاشفه‌های خود شیر زرد رنگی را در لباس جبروت عظمت دیدم که جثه‌ای عظیم داشت و بر بالای کوه قاف در حرکت بود. او همه انبیاء و پیامبران و اولیاء را خورد در حالی که گوشت ایشان در دهانش باقی بود، و خون از آن سرازیر بود. با خود اندیشیدم که اگر من هم آنجا می‌بودم او مرا هم چون دیگران می‌بلعید. پس خود را در دهان شیر دیدم و او مرا خورد. و این اشارتی به قهر توحید الهی و پادشاهی او بر موحدان است. خداوند به صورت شیری از میان صفات کبریا قدم متجلی شد. معنای حقایق در این رؤیت این است که عارف در مقام فنا طعمه و مقهور ناخودآگاهی است.»^(۱۶) (همان: بند ۵۷)

در جایی دیگر همین مضمون مرگ آیینی به شکلی دیگر تکرار می‌شود:

«او گیسوی صبح قدم را با خون ابدال رنگین کرد. و آن را به من نشان داد و من در خون ابدال رنگین شدم. به خود گفتم: من در میان اینان کیم؟ شاید یکی از آنانم. رنگی دیدم لطیف‌تر از رنگ آن خون، برتر از رنگ خون آنان، او اشاره کرد که آن خون من است. من از فرط شادی به حال وجد افتادم، و هر لحظه فریاد می‌زدم.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۵۸)

در تجربه‌ای دیگر روزبهان به دست خدا کشته می‌شود. طوری که خونس گودالها را پر می‌کند و فرشتگان خود را بدان مسح می‌کنند. (همان: بند ۲۸) روزبهان خود در خون ابدال می‌غلند و فرشتگان در خون

لطیف روزبهان. علاوه بر قرمزی خون که نشان مرگ عرفانی است، شست‌وشو با خون، تبدیل مرگ به زندگی و زندگی به مرگ است. این به برکت قرمزی خون که اصل جان است، صورت می‌گیرد. (دوبوکور ۱۳۷۶: ۱۲۴)

در واقعه‌ای دیگر به دنبال یادآوری مرگ، مراسم مرگ و خاک‌سپاری خود را می‌بیند. در این مراسم خدا صاحب تعزیت و سوگوار است. به پیش باز روزبهان می‌آید و او را به عالم جلال و جمال در حضوری پر از باغ و سرور می‌برد. حوریان مقنعه‌ها را کنار می‌زنند و قدحهای شراب پیاپی می‌شود. (ارنست ۱۳۷۷: ۱۵۳) «این صحنه پیوستگی عجیبی از یک مراسم تشیع جنازه و یک مهمانی باشکوه است (تناقص). تقریباً شبیه همین رویا را بازید هم دارد.» (عبیدی‌نیا و زمان رحیمی ۱۳۸۷: ۴۵)

تصویر بلعیده شدن توسط حیوانی بزرگ و باهویت تصویری کهن است. یکی از اشکال قدیمی آن داستان یونس است. جوزف کمبل براین باور است که میان صید و صیاد نوعی هم‌نوایی جادویی و شگفت‌انگیز وجود دارد. چنان‌که گویی آنها در یک چرخه رمزآلود و بی‌زمان از مرگ، دفن و رستاخیز به هم گره خورده‌اند. بنابراین رمز شکار، بازگشت مجدد به چرخه حیات است. همان‌طور که دانه نیز از دل خاک دوباره ولادت می‌یابد. (کمبل ۱۳۷۷: ۱۱) روزبهان وقتی خون خود را می‌بیند، می‌گوید: «من از فرط شادی به وجد افتادم و هر لحظه فریاد می‌زدم.» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۵۸) و یا بعد از آن که شیر او را می‌بلعد، می‌گوید: «من به واسطه لذتی که از آن بردم، توانمندتر از جهان شدم.» (ارنست ۱۳۷۷: ۱۲۲) در ادبیات فارسی عشق نهنگی غول‌آسا است که همه چیز را می‌بلعد. احمد غزالی گوید: «عشق مردم خوار است. او مردمی بخورد، و هیچ باقی نگذارد، چون مردمی بخورد، او صاحب ولایت بود، حکم او را بود.» (غزالی ۱۳۷۷: ۴۲) در مشرب‌الارواح نیز روزبهان وقتی این واقعه را در توضیح مقام اسد می‌آورد، می‌گوید: «من آن شیر را هنگامی که مرا می‌خورد دیدم و از لذت شادی آن احساس کردم از همه عالم بزرگ‌تر گردیده‌ام.»^(۱۷) (پورنامداریان ۱۳۸۳: ۱۰۶)

شادی از بلعیده شدن و مرگ در ضیافت خاک‌سپاری روزبهان نیز قابل مشاهده است. مراسم خاک‌سپاری با شراب نوشی همراه شده است. آنچه در راز شادی بلعیده شدن وجود دارد، به خاطر اتحاد صید و صیاد است: «صیاد خود است و شکار خود است.» (غزالی ۱۳۷۷: ۴۲) شکارگر باهویت، تجلی دیگری از «خود» است. خودآگاهی را می‌بلعد و با آن یکی می‌شود. مرگی که در این جا رخ می‌دهد، رمزی از اتحاد و حذف گسستهای روانی برای رسیدن به من یک پارچه و برتر است.^(۱۸) سالک برای رسیدن به ابدیت باید گذرگاه مرگ را بپیماید همان‌طور که ققنوس از دل خاکستر خود می‌زاید؛ رستاخیز هر انسان متعالی در مرگ نهفته است و بعد از این مرگ اجازه دخول به ساحت «خود» را می‌یابد.

۷-۱ سفر به دنیای مردگان

از عناصر موجود در معراج‌ها، ملاقات با فرشتگان و سفر به دنیای مردگان است. روزبهان مقرب‌ترین فرشتگان را در لباس نور می‌بیند. فرشتگان در کنار مردگان در اغلب واقعه‌ها حاضرند.

«یکی از یارانم وفات یافت. صحرایی دیدم فوق هفت آسمان ساخته شده از گل سرخ و مملو از مردگانی که بر کفن‌هایشان دراز کشیده بودند. گفتم: این صحراء چیست؟ گفتند: اینجا موضع شهیدان خدا و اصفیای اوست. جنازه‌های بر دوش‌های فرشتگان دیدم، آنان جنازه را آوردند و بر زمین نهادند. خدای را دیدم که بر آن نماز خواند. حقّ - سبحانه و تعالی - بر همه آنان نماز گزارد. پرسیدم: آن شخص کیست؟ آنها گفتند: دوست تو. من سخت گریستم، زیرا او جوانی از میان ما بود. سپس او را بر سر دیوار باغ‌های بهشت دیدم، پس گفتم: ای استاد! چه می‌کنی؟ پس دست پیش آورد و دیواری از زمرد آبی ساخت و گفت: من خانه تو و بستان‌های تو را در بهشت [آماده می‌سازم]» (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۳۸)

روزبهان در چند نوبت به دنیای مردگان سر می‌زند: یک بار خود را در گورستانی در پسا می‌بیند و یکی از اولیاء را با جامه‌ای قرمز بر تن و دستاری قرمز بر سر می‌بیند که از قبر خود بیرون آمده است.^(۱۹) (همان: بند ۱۳۶)

روزبهان، همسر خود را در بهشت و در همسایگی خدا می‌بیند:

«سپس همسر خود را در یکی از غرفه‌های بهشت، غرفه‌هایی از یاقوت سرخ، در حضرت حقّ دیدم...»^(۲۰)
(همان: بند ۸۲)

روزبهان دریایی از لؤلؤ خوشاب می‌بیند و برسرش از آن گوهرها مقدار زیادی نثار می‌کنند و از همسرش تکه‌ای شکر می‌گیرد. سفر به دنیای مردگان و دریافت هدیه یا شیء جادویی در معراج‌های دیگر و در مسیر تکامل و فراتاریخ روان بشر تکرار شده است. از الگوهای قدیم سفر به دنیای مردگان، داستان گیل‌گمش است. از سفرهای دیگر برای شناخت دنیای پس از مرگ سفر ارداویراف، دانت، هرکول، اینانا، اورفه و... است. سفر به دنیای مردگان به معنای مقهور کردن مرگ است؛ زیرا ما تا زمانی که مرگ را نشناخته‌ایم، از آن می‌هراسیم. به محض شناخت حقیقت مرگ بر او غلبه می‌یابیم. در اسطوره هرکول این ویژگی در برگشتن افراد از جهان پس از مرگ نشان داده شده است.

اسطوره همیشه با نوعی «آفرینش در ارتباط است و تعریف می‌کند که چیزی چگونه به وجود آمد یا طرح اولیه و الگوی یک رفتار یا آداب و رسوم اجتماعی یا شیوه کار مشخصی چگونه بنیان‌گذاری شده است؛ برای همین است که اسطوره، الگوهای نمونه و سرمشق‌های اصلی برای همه اعمال مهم انسانی را تشکیل می‌دهد.» (الیاده ۱۳۹۱ الف: ۳۲) تکرارهای اساطیری حاکی از استمرار و یکنواختی یک واقعیت است. دنیای درون با کهن‌الگوهای یکسان دائماً نمایان می‌شود و تظاهرات بیرونی و نمادین آن دلالت دارد بر این‌همانی و پایداری اعجاب برانگیز یک واقعیت در طول زندگی انفسی همه بشر. آنچه یونگ آن را خصلت جمعی می‌نامد و آن را نه در تملک یک کس یا یک قوم، بلکه متعلق به تمام افراد بشر با هر سطح از تمدن و پیشرفت می‌داند. «به یمن تکرار مستمر عملی مثالی که واجد معنایی ثابت است، معلوم می‌شود

که چیزی پایدار و دوام‌پذیر در سیلان عالم وجود دارد. این "چیز" مینوی است؛ یعنی مربوط به همهٔ بشر و در سراسر جهان و ماورای انسان و جهان است؛ اما به تجربه برای آدمی دریافتنی است. بنابراین "واقعیت" از حجاب بیرون می‌آید و کشف می‌شود و می‌توان آن را در همان مرتبه و با همان جوهرهٔ متعالی که دارد، بازسازی و تجدید کرد؛ چون این پایگاه و جوهر "متعالی" است که ممکن است به طریق آیینی، زنده و تجربه شود و به فرجام هم جزء لاینفک زندگی انسان می‌گردد. (الیاده ۱۳۶۲: ۱۴۴)

نیرویی که در آیین‌ها و مناسک نهفته است و پهلوانان و خدایان و نیاکان این نیرو را داشته‌اند، اکنون به یمن تکرار عمل به نوآموز منتقل می‌شود. نوآموز سرشار از نخستینه‌ها با گذشته و آینده یکی می‌شود. تصویرهای ازلی از وقایع نخستین با تولد و حیات مجدد نوآموز همراه است. همان‌طور که در فرایند فردیت یکپارچگی گاه با تولد مجدد نشان داده شده است. در این تصویرها کهن‌الگوی «خود» به عنوان خدای درون سالک با خودآگاه ارتباط می‌یابد و ناپیوستگی‌های روان را به یکپارچگی مبدل می‌کند. یکپارچگی در معنای وسیع خود یکی شدن با کل تجربه‌های رازآموزی است؛ از معراج محمد (ص) گرفته تا خلقت آدم و میعاد موسی (ع).

نتیجه

تکرارهای اساطیری راهی برای بازگشت دوبارهٔ بشر به زمان و مکان ازلی است. حجم بسیاری از اسطوره‌های دینی را اسطوره‌های تکرار می‌سازند. الیاده اسطوره‌شناس و دین‌پژوه رمانیایی در آثار متعدد خود این مسأله را به بحث گذاشته است. در پژوهش حاضر کتاب کشف الاسرار روزبهان بقلی شیرازی نمونهٔ یکی از آثار در حوزه اتوبیوگرافی و زندگی‌نامه‌های خودنوشت بررسی شد. در این اثر عارف شیرازی به بازگویی رؤیاها و مشاهدات و مکاشفات خود در زمان و مکان ازلی می‌پردازد. مقایسهٔ تطبیقی نمونه‌هایی از مشاهدات روزبهان با نظر الیاده در مورد تکرارهای اساطیری (که بر اساس نمونه‌هایی از آیین‌ها و دین‌های باستانی فراهم آورده است) نشان می‌دهد که این نوع ادبی (رؤیانوشتها) را می‌توان با رویکردی اسطوره‌ای و از منظر تکرار اساطیری مطالعه کرد و به این نتیجه رسید که میراث غنی عرفانی ایرانی قابلیت نقد از منظر اسطوره‌ای را دارد. اسطوره‌ها نه فقط در متون حماسی، بلکه در متون عرفانی هم وجود دارند. و رؤیانوشتهایی از این دست می‌تواند نمونه‌های برجسته‌ای برای بن‌مایهٔ اسطوره‌ای تکرار اساطیری باشد.

پی‌نوشت

- (۱) این کتاب را نشر مرکز با ترجمه مجدالدین کیوانی منتشر کرده است.
- (۲) و رأیت الحق سبحانه و تعالی علی زی راع و بیده مغزل یغزل العرش. و علیه لباس من الصوف الأبيض الخشن. فذکرت فی قلبی هذا نوع من التشبیه. والله تعالی منزّه عن المخابیل. فکیف أقدر أن أقول هذا إله الأرض و السماء؟ فرأیت العرش قد التف علی مغزله مثل شعرة. فدهشت و استغرقت فی بحر العظمة. ثم غاب عنی. (روزبهان بقلی شیرازی ۱۰۶۴: بند ۳۶)

در نقل قول از کتاب کشف الاسرار به آوردن شماره بند مطلب در کتاب اکتفا می شود. زیرا کارل ارنست در ترجمه انگلیسی و پایان متین در تصحیح عربی کتاب، این اثر را به تعداد ۲۱۰ بند تقسیم کرده‌اند و ارجاع به دو کتاب به این شیوه سهل تر است.

(۳) ثم رأيتہ تعالی و قد ظهر و كنت مهتمًا لأجل بعض أولادی. كأنه قرب منه و أقامه و تلطف به و قال هذا خلیفتی. ثم ألبسه خلعة الأکابر، ثم وقف و معه الملائكة المقربون. ثم أدارنی فی أفلاک القدم، حتی أدنانی من باب الکبرياء.

(۴) «و ما تذکرتُ فی ایام شبابی إني کوشفت فی صحارى الغیب فوق سبع السموات بحر عظیم. و رأيت فی وسط البحر جزيرة عظیمة. و رأيت وسط الجزيرة قصرا عظیما لا نهاية لإرتفاعه، و من تحت القصر الی منتهی بصری الفوق روازن، لا یحصی عددها، و إن الله تعالی تجلی لى من جمیع الروازن. فقلت: إلهی! ما هذا البحر؟ فقال: بحر القدس. فقلت: ما هذه الجزيرة؟ قال: جزيرة القدس.

فقلت: ما هذا القصر؟ قال: قصر القدس.» (همان: بند ۱۵)

(۵) «و رأيت فیما یرى النائم کأنی حرم الله تعالی و نورا فی وسط المسجد لا یشبه نور الدنیا و رأيت الکعبه بین ذلك النور و علیه لباس من النور الخاص، ما رأيت منله. و کان شعاع ذلك النور کشعاع العرش. فتعجبت من جمال البيت و ضیاء المسجد. فتنهت و قمت لأجل الوضوء و دخلت السقایة.» (همان: بند ۵۰)

(۶) در مرصادالعباد آن گاه که ابلیس در جست‌وجوی راز الهی از دهان گشاده آدم وارد جسمش می‌شود، آنچه را دیده این گونه توصیف می‌کند: «چون فرورفت و گرد نهاد آدم برآمد، نهاد آدم عالمی کوچک یافت از هر چه در عالم بزرگ دیده بود، در آنجا نموداری دید. سر را به مثال آسمان یافت هفت طبقه، چنان که بر هفت آسمان هفت ستاره سیاره بود، بر هفت طبقات سر قوای بشری یافت... و تن بر مثال زمین یافت، چنان که در زمین درختان بود و گیاه‌ها و جوی‌های روان و کوه‌ها، در تن موی‌ها بود بعضی درازتر چون موی سر بر مثال درخت، و بعضی کوچک چون موی اندام بر مثال گیاه و رگ‌ها بود بر مثال جوی‌های روان و استخوان‌ها بود بر مثال کوه‌ها.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۸۴: ۷۵-۷۶)

(۷) ر.ک. فروزانفر ۱۳۶۱: ۳۶

چون ابیت عند ربی فاش شد یطعم و یسقین پی این آش شد

(۸) «خود» جلوه‌های دیگری نیز دارد. شیری که روزبهان را می‌بلعد، ظهور پرهیبت خود در چهره‌ای حیوانی است. روزبهان در مشرب‌الارواح ظهور و بلعیدن شیر را تکرار می‌کند و آن را یکی از مقامات سلوک می‌داند: «فی مقام رؤیة انوار الصفة العظمة و الکبرياء فی لباس الاسد علی رأس جبل القاف حین أکل جمیع الانبیاء و الاولیا» پس از آن شرح این مقام را می‌نویسد. (پورنامداریان ۱۳۸۳: ۱۰۶)

(۹) ثم قال هكذا قد فعل موسى (ع) یتمرغ فی التراب مجردا عن ثیاب کلّ یوم خمس مرّات تواضعا لله تعالی و خضوعا لجبروته.

(۱۰) و رأيت نفسی متمرغا بین یدیه فی تلک الصحاری. فتمرغت بین یدیه من أول الصحراء إلی آخر الصحراء أكثر من ألف مرّة.

(۱۱) و رأيت نبینا محمّد (ص) علی لباس شتی أكثر من ألف مرّة و أكلت الرطب من یده فیها و وضع فی فمی رطب و قال: "کلها بإذن الله و بركة الله." و أعطانی لیلة لسانه فمصیته مصا طویلا و وضع لیلة عمامة علی رأسی. (بند ۲۹)

(۱۲) در جایی دیگر می‌گوید: «حتی صیرنی شبه المجانین ممن غلبه الوله علیّ و زاد شوقی الیه و فرحت بجماله و بلطف بی و مضی علی ذلك ساعات.» (پایان متین ۲۰۰۶: ۴۵)

(۱۳) به حق سبحانه و تعالی رسیدم. پس به او نگریستم و او به من نگاه کرد و زیبایی او چون زیبایی من و زیبایی من چون زیبایی او بود. در آنجا همچون فردی از عالم انسانی بودم که هیچ‌کس از میان آفریده‌های حق تعالی طاقت وصف او را نمی‌دانست، و آن مرحله نشان یگانگی بود. (روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه حسینی: بند ۱۴۱)

(۱۴) این جمله‌ای است که نگاکولا (هیولایی افریقایی) خطاب به مردمان می‌گوید.

(۱۵) ر.ک. فروزانفر ۱۳۶۱: ۹۶

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد

(۱۶) و رأیت فی بعض المكاشفات أسداً أصفر عظیم الهيئة تلبس جبروت العظمة به و كان یمشی علی رأس جبل قاف و قد أكل جميع الأنبياء و الرسل و الأولياء و بقى فی فمه من لحومهم و یسیل الدّم من فیه. فخطر ببالی لو إني كنت لأكلنی كما أكلهم. فوجدت نفسی فی فمه و قد أكلنی و هذا إشارة فی قهر التوحید و سلطنته علی الموحّدين. تجلّی الحق من نعوت كبرياء القدم بصورة الأسد و معنى الحقایق فیه أن العارف طعمة قهر النكرة فی مقام الفناء. (بند ۵۷)

(۱۷) در دیوان شمس، شیر رمز حق، معشوق و عشق است. شیر رمز من متعالی و کامل و شامل فرد نیز می‌گردد. در تجربه صوفیانه فنا و محو عاشق در معشوق که حجاب من جزئی یا تجربی از میان برمی‌خیزد، شیر رمز من متعالی است. مولوی در آستانه استغراق و فنا خود را چون صیدی می‌بیند که چون شیر خورش را می‌خورد، ذوق می‌کند و شکسته شدن و دریده شدن و از میانه برخاستن را در زیر پنجه‌های نیرومند شیر شکارگر با هزار منت می‌پذیرد:

چون بزند گردنم سجده کند گردش شیر خورد خون من، ذوق من از خوردنش

(پورنامداریان ۱۳۸۳: ۱۰۵)

مولانا در جای دیگر از این لذت چنین روایت می‌کند:

چون شیر پنجه نهد بر شکسته آهوی خویش که ای عزیز شکارم! چه خوش بود به خدا!

(مولوی ۱۳۷۹: ۱۳۰)

(۱۸) از نظر عین‌القضات نیز فنا «مرگ خود» است و چون خود از میان برخاست، همه او می‌شود و تا وقتی که انسان از خود نمرده است، زندگانی نمی‌یابد: «هرکه این مرگ ندارد، زندگانی ندارد، زندگانی نیابد، آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد.» (مدرسی و همکاران ۱۳۹۰: ۸۰)

(۱۹) ثم رأیت نفسی علی بعض المقابر بیلد پسا، و رأیت شخصاً من الأولیاء قد خرج من قبره و علیه لباس أحمر و علی رأسه قلنسوة أحمر. (بند ۱۳۶)

(۲۰) ثم رأیت أهلی فی بعض غرف الجنة بین یدی الله سبحانه، و ذلك الغرف من یاقوتة حمراء و كان أهلی جالسا بقرب الحق علی طرف صفة کائنها تنتظرنی. (بند ۸۲)

کتابنامه

- آرگایل، مایکل. ۱۳۸۴. «یونگ و نمادپردازی دینی». ترجمه احمدرضا محمدپور. نقد و نظر. س ۱۰. ش ۱ و ۲. صص ۳۲۸-۳۳۶. یاده، میرچا. ۱۳۶۲. چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۹۱ الف. اسطوره و واقعیت. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: کتاب پارسه.
- _____ . ۱۳۹۱ ب. تصاویر و نمادها. ترجمه: محمد کاظم مهاجری. تهران: کتاب پارسه.
- _____ . ۱۳۸۴. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- _____ . ۱۳۶۸. آیین‌ها و نمادهای آشناسازی. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: آگاه.
- _____ . ۱۳۸۲. اسطوره، رویا، راز. ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.

- _____ . ۱۳۷۴. فرهنگ و دین. برگزیده مقالات دایرة المعارف دین. ترجمه: هیئت مترجمان. زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت ارشاد.
- ارنست، کارل. ۱۳۷۷. *روزبها ن بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- برفر، محمد. ۱۳۸۹. *آینه جادویی خیال*. تهران: امیرکبیر.
- بورینگ، گرهار. ۱۳۸۱. «مفاهیم زمان در تصوف ایرانی» در یار شاطر، احسان و همکاران. *حضور ایران در جهان اسلام*. ویرایش جرج صباغ ریچارد جی. هوانسیان. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: مروارید.
- پالمر، مایکل. ۱۳۸۵. *فروید، یونگ و دین*. ترجمه محمد دهگان پور و غلامرضا محمدی. تهران: رشد.
- پراپ، ولادیمیر. ۱۳۷۱. *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۳. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- سگال آلن. ۱۳۸۹. *اسطوره*. ترجمه فریده فرنودفر. تهران: بصیرت.
- ستاری، جلال. ۱۳۸۴. *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. چ ۲. تهران: مرکز.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. ۱۳۸۵. *فرهنگ نمادها*. ترجمه: سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- دلشوی، م. لوفلر. ۱۳۸۶. *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: توس.
- دوبوکو، مونیک. ۱۳۷۶. *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- روزبها ن، بقلی شیرازی. ۱۳۸۵. *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
- _____ . ۱۳۶۶. *عبدالعاشقین*. تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کربن و محمد معین. چ ۳. تهران: منوچهری.
- _____ . (در دست انتشار) *کشف‌الاسرار*. ترجمه مریم حسینی.
- _____ . ۱۰۶۴. *کشف‌الاسرار*. نسخه خطی به شماره ۹۳۱. آستان قدس رضوی. کتب خطی حکمت.
- عبیدی نیا، محمدامیر و سعیده زمان رحیمی. ۱۳۸۷. «جلوه‌های فراواقعی در شطحیات صوفیه»، *نامه پارسی*، ش ۴۶ و ۴۷. ص ۳۳-۵۰.
- غزالی، احمد و سیف الدین باخزری. ۱۳۷۷. *دو رساله عرفانی در عشق*. به کوشش ایرج افشار. تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. *احادیث مثنوی*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- کربن، هانری. ۱۳۸۳. *تخیل خلاق*. ترجمه انشاالله رحمتی. تهران: جام.
- کمبل، جوزف. ۱۳۷۷. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- گرین، ویلفرد و همکاران. ۱۳۸۳. *مبانی نقد ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نیلوفر.
- مدرسی، فاطمه و... ۱۳۹۰. «شطحیات عین القضاة همدانی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۷-ش ۲۵.
- نجم الدین، رازی. ۱۳۸۴. *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۶۸. *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. تهران: آستان قدس.
- _____ . ۱۳۸۳. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۴. تهران: جامی.

English source

Papan-matin ,firoozeh.(2006). The univeiling of secrets Kashf al asrar. Boston:Brill.

References

- Argyle, Michael. (2005/1384SH). "Jung va nemād pardāzi-yedini (jung and religious symbolism)". Tr. by Ahmad Rezā Mohammad Poor. *Naqd va nazar*. Year 10. No. 1 & 2. Pp. 328-336.
- Rouzbahān Baqli Shirāzi. (1987/1366SH). *'Abhar-ol-'āsheqin*. Edition and Persian and French introduction by Henry Corbin & Mohammad Mo'in. 3rd ed. Tehran: Manouchehri.
- Rouzbahān Baqli Shirāzi. (under publication). *Kashf-ol-asrār*. Tr. by Maryam Hosseini. Tehran: Sokhan.
- Rouzbahān Baqli Shirāzi. (2007/1385SH). *Sharh-e Shathiyyāt*. Ed. By Henri Corbin. Tehran: Tahouri.
- Rouzbahān Baqli Shirāzi. (1653/1064AH). *Kashf-ol-asrār*. Manuscript no. 931. Astān qods-e Razavi. Hekmat Collection.
- Barfar, Mohammad. (2011/1389SH). *Āyeneh jādoui-ye khiyāl*. Tehran: Amir Kabir.
- Boring, Gerhard. (2003/1381SH). "Mafāhim-e zamān dar tasavof-e Irani" In Yārshāter, Ehsān, George Saliba and et. *Hozour-e Iran dar jahān-e Eslām (The Persian Presence in the Islamic World)*. Ed. by George Sabbāgh and Richard G. Hovannisian. Tr. by Fereidoun Majlesi. Tehran: Morvarid.
- Campbell, Joseph. (1998/1377SH). *Qodrat-e ostoureh (The Power of myth)*. Tr. by 'Abbās Mokhber. Tehran: Markaz.
- Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (2006/1385SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionary of symbols)*. Tr. by Soudābe Fazāeli. Tehran: Jeyhoon.
- Corbin, Henri. (2004/1383SH). *Takhayol-e khallāq (Creative imagination)*. Tr. by Enshā'allāh Rahmati. Tehran: Jāmi.
- De Beaucorps, Monique. (1998/1376SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symbols vivants)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.
- Delachaux, M. Loeffler. (2007/1386SH). *Zabān-e ramzi-e qesse-hā-ye parivār (Le Symbolisme des Legendes)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehran: Tous.
- Eliade, Mircea. (1983/1362SH). *Cheshm andāz-hā-ye Ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Tous.
- _____. (1986/1364SH). *Āein-hā o namād-hā-ye āshenā-sāzi (The Rites and symbols of initiation)*. Tr. by Nasr-ollāh Zangouei. Tehran: Āgah.
- _____. (1996/1374SH). *Farhang va din (culture and religion)*. Selected articles of Encyclopedia of religion. Tr. by group of translators. Under Bahā'-oddin Khoramshāhi. Tehran: Markaz-e motāle'āt va tahghighāt-e farhangi-ye ershad.
- _____. (2004/1382SH). *Ostoureh, royā, rāz (Myth, Dream, Secret)*. Tr. by Royā Monajem. Tehran: 'Elm.
- _____. (2006/1384SH). *Ostoureh-ye bāzgasht-e jāvdāneh (Le mythe de l'éternel retour)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. Tehran: Tahouri.
- _____. (2013/1391SH). *Ostoureh va vāghe'iyat (myth and reality)*. Tr. by Māni Sālehi 'Allāme. Tehran: Ketāb-e Pārsch.
- _____. (2013/1391SH). *Tasāvīr va nemād-hā (Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism)*. Tr. by Mohammad Kāzem Mohājeri. Tehran: Ketāb-e Pārsch.
- Ernst, Carl. (1999/1377SH). *Ruzbihan Baqli*. Tr. by Majd-oddin Keyvāni. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Forouzānfār, Badi'-ozzamān. (1983/1361SH). *Ahādīs-e Masnavi*. 3rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Ghazzāli, Ahmad and Seif-oddin Bākhazri. (1999/1377SH). *Do resaleh 'erfāni dar 'eshgh*. With the efforts of Iraj Afshār. Tehran: Manouchehri.

Guerin, Wilfred L. and Others.(2005/1383SH).*Mabāni-ye naqd-e adabi* (A Handbook of critical Approaches to literature).Tr. by farzāneh Tāheri. Tehran: Niloufar.

Jung, Carl Gustav. (1989/1368SH).*Chahār sourat-e mesāli* (Four archetypes , mother, rebirth spirit, Trickster). Tr. by Parvin Farāmarzi. Tehran: Āstān-e Qods.

_____.(2004/1383SH).*Ensān va sambol-hāyash* (man and his symbols).Tr. by Mahmood Soltāniyeh. 4th ed. Tehran: Jāmi.

Modarresi, Fātemeh and et. al. (2012/1390SH).“Shathiyyāt-e ‘Ein-ol-qozāt Hamedāni”.*The Quarterly Journalof Mytho-mystic literature*. Year 7.No. 25.

'Obeidi Niyā, Mohammad Amir and Saeedeh Zamān Rahimi.(2009/1387SH). “Jelveh-hā-ye farāvghe'i dar shathiyyāt-esoufiyeh”. *Nāmeḥ Pārsi*.No. 46 & 47. Pp. 33-50.

Palmer, Michael. (2007/1385SH).*Ferud, Jung va din (Freud and Jung on Religion)*. Tr. by Mohammad Dahgān poor va Gholām Rezā Mohammadi. Tehran: Roshd.

Pournamdāriān, Taghi (2004/1383SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzi dar adab-e Fārsi*. Tehran: 'Elmi va farhangi.

Propp, Vladimir Iakovlevich. (1993/1371SH).*Risheh-hā-ye tārikhi-ye ghesse-hā-ye Paryān* (The Historical Roots of the Wonder Tale).Tr. by Fereidoun Badrehi. Tehran: Tous.

Rāzi, Najm-oddin Abubakr. (2006/1384SH).*Mersād-ol 'ebād*.With the Efforts of Mohammad Amin Riā'hi. Tehran: 'Elmi va Farhangi.

Sattāri, Jalāl. (2005/1384SH).*Madkhali bar ramz shenāsi-ye 'erfāni*. 2nd ed. Tehran: Markaz.

Segal, Robert Alan. (2010/1389SH).*Ostoureh* (myth).Tr. by Frideh Farnoudfar. Tehran: Basirat.