[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

مقالهٔ علمی‌ـپژوهشی

نقد اسطوره‌ای *مناقب‌العارفین*
با تکیه بر نظریهٔ میرچا الیاده

ثریا کریمی*
رامین محرمی**
مهین پناهی***

چکیده

مناقب‌العارفین تألیف شمس‌الدین احمد افلاکی در شرح احوال خاندان مولوی و مشایخ طریقت مولویه نوشته شده و افلاکی در این کتاب شخصیتی اسطوره‌ای و فراواقعی از پیشینیان و معاصران ترسیم کرده است. بسیاری از مسائل عرفانی *مناقب‌العارفین* با مفاهیم اساطیری منطبق است و باورهای اساطیری در شکل‌گیری مطالب این تذکرهٔ عرفانی نقش دارد. در این پژوهش به این سؤال پاسخ داده می‌شود که مضامین عرفانی *مناقب‌العارفین* در کدام مؤلفه‌ها با مبانی اسطوره‌ای الیاده تناسب دارند. در این جستار، *مناقب‌العارفین* به‌شیوهٔ توصیفی‌ـتحلیلی و با رویکرد اسطوره‌شناختی براساس دیدگاه الیاده تحلیل شده است تا میزان انطباق عرفان و اسطوره تشریح شود. نتایج بحث نشان می‌دهد که در این اثر، قهرمان مطابق کهن‌الگوها، از قبل به‌عنوان منجی تعیین شده است. در چرخهٔ زندگی مولوی می‌توان به‌ترتیب مراحل شست‌وشو، تجدید حیات و تجلی را به‌وضوح مشاهده کرد؛ او آیین شست‌وشوی مقدس را پیش از ورود به ساحت ناخودآگاه خود انجام می‌دهد و خود را برای پیوستن به ساختار قداست آماده می‌کند و در سفر درونی خود از مقتضیات بشری فراتر می‌رود و به رؤیت حق‌تعالی، فرشتگان، پیامبران و ارواح نایل می‌شود. همچنین، در *مناقب‌العارفین*، بام مدرسه و خزینهٔ حمام به‌منزلهٔ الگوی مثالی مرکز جهان است که ناسوت و لاهوت به هم پیوند می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: مولوی، *مناقب‌العارفین*، افلاکی، میرچا الیاده، نقد اسطوره‌ای.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی sorayakarimi087@gmail.com
** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی (نویسندهٔ مسئول) moharami@uma.ac.ir
*** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء(س) mpd@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۰، شمارهٔ۹۲، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص۲۲۵-۲۴۹

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی سال ۳۰، شمارهٔ ۹۲، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۲۵-۲۴۹

A Mythological Criticism of *Manaqib al-Arefi* Based on the Theory of Mircea Eliade

Soraya Karimi*
Ramin Moharrami**
Mahin Panahi***

Abstract

Manaqib al-Arefin, authored by Shams al-Din Ahmad Aflaki, describes the life of Mawlawi family and the elders of Mawlawiyya Order. In this book, Aflaki portrayed mythological and surreal characters of the predecessors and contemporaries. Many mystical issues of Manaqib al-Arefin are consistent with mythological concepts; and mythological beliefs play a role in the formation of the contents of this mystical biography. This research has raised the question of which components of mystical themes of Manaqib al-Arefin are proportional to the mythological themes of Eliade. In this paper, Manaqib al-Arefin has been analyzed using a descriptive-analytical method and a mythological approach based on Eliade's perspective to explain the extent of conformity between mysticism and myth. The results show that in this work, the hero has already been designated as a savior according to the archetypes. In Mawlawi's life cycle, one can clearly see the stages of purification, renewal of life and manifestation; he performs the ritual of holy washing before entering his subconscious domain and prepares himself to join the assembly of holiness, and on his inner journey, he transcends the human requirements and attains the witnessing of God Exalted, the angels, prophets, and spirits. Moreover, in Manaqib al-Arefin, the roof of school and the bath pool are exemplary types of the center of the world where the earthly world and spiritual world join.

Keywords: Mawlawi, *Manaqib al-Arefin*, Aflaki, Mircea Eliade, Mythological Criticism

*PhD Candidate in Persian Language and Literature at Mohaghegh Ardabili University, *sorayakarimi087@gmail.com*
**Professor in Persian Language and Literature at Mohaghegh Ardabili University (Corresponding Author), *moharami@uma.ac.ir*
***Professor in Persian Language and Literature at Al-Zahra University, *mpd@alzahra.ac.ir*

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

۱. مقدمه

تذکره‌های عرفانی پیرنامه‌ها و مناقب‌نامه‌هایی هستند که گفتارها و روایت‌های احوال و کرامات پیران طریقت را دربرمی‌گیرند. یکی از رویکردهای نقد ادبی، که امکان خوانشی جدید از تذکره‌های عرفانی را فراهم می‌کند، نقد اسطوره‌ای است. نگرش اسطوره‌شناختی نشان می‌دهد که مفاهیم و باورهای اسطوره‌ای در شکل‌گیری تذکره‌های عرفانی تأثیرگذار است؛ چنان‌که بسیاری از مسائل مطرح‌شده در تذکره‌های عرفانی، ازجمله آداب‌ورسوم، کرامات و احوال عارفان از اسطوره نشئت گرفته یا اسطوره در آنها تأثیرگذار بوده است. می‌توان گفت زبان و بیان عرفان نیز همچون اسطوره، رمزی و نمادین است. صوفیه زبان را رمز تلقی می‌کنند. دلبستگی اهل تصوف به جنبهٔ اشاری زبان سبب شده است که این رمزگرایی از حد کاربرد کلمه‌ها فراتر برود و در ادبیات صوفیه، زبانی غیر از زبان گفتار، به‌صورت رمز، ظاهر شود؛ یعنی استفاده از حکایت‌ها به‌منزلهٔ زبانی تازه و زبانی در درون زبانی دیگر است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۲). خوانش متون عرفانی با روش اسطوره‌ای باعث می‌شود کلیدواژه‌های معرفت‌شناختی با تفسیری انسان‌گرایانه از غبار رمزها، استعاره‌ها و بیان مجازی بیرون بیایند و در لباس تأویلی روشمند، حقیقت وجودی تازه‌ای به خود بگیرند (قائمی، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۷). مقایسهٔ تطبیقی مضامین تذکره‌های عرفانی با نظریات اسطوره‌پژوهان معاصر نشان می‌دهد که می‌توان تذکره‌های عرفانی را از منظر تکرار اساطیر و براساس نقد اسطوره‌ای بررسی و تحلیل کرد؛ زیرا متون عرفانی قابلیت نقد اسطوره‌ای را دارند. میرچا الیاده در شمار اسطوره‌پژوهان معاصری است که آراء و عقاید او قابلیت تطبیق با مضامین و مؤلفه‌های تذکره‌های عرفانی را دارد.

۱. ۱. بیان مسئله

بررسی مضامین تذکره‌های عرفانی با رویکرد اسطوره‌شناختی امکان بازخوانی جدیدی از این آثار را فراهم می‌کند. بسیاری از مبانی اسطوره‌ای که میرچا الیاده مطرح کرده است با اندیشه، گفتار و رفتار عارفان، به‌منزلهٔ شخصیت محوری و اصلی تذکره‌های عرفانی، همخوانی و تناسب دارد. این پژوهش، به‌روش توصیفی‌ـتحلیلی، درصدد بررسی تجربهٔ دینی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و بیان مراحل تشرف و رازآموزی او برمبنای نظریهٔ میرچا الیاده است تا میزان سنخیت کرامات ذکرشده و مضامین *مناقب‌العارفین* را از منظر میرچا الیاده بسنجد و موارد

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

انطباق عرفان با اسطوره را تشریح کند. هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل کتاب *مناقب‌العارفین* براساس دیدگاه اسطوره‌ای میرچا الیاده است تا به چند سؤال پاسخ داده شود: ۱. تا چه حدی مضامین عرفانی *مناقب‌العارفین* با رویکردهای اسطوره‌ای سنخیت دارد؟ ۲. کدام باورهای اساطیری در *مناقب‌العارفین* دگردیسی یافته و به‌شکل افکار عرفانی بیان شده است؟

۱. ۲. پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های صورت‌گرفته دربارهٔ *مناقب‌العارفین* بیشتر در حوزهٔ تحلیل محتوایی اثر است.

مجتبی دماوندی در مقالهٔ «بشوی اوراق: نقد محتوایی بر دو بخش از *مناقب‌العارفین*» (۱۳۸۷) به این نتیجه رسیده است که این کتاب به‌شیوه‌ای مریدانه و مخلصانه نگارش یافته است و اشتباه‌ها و تضادهای بسیار دارد. در نتیجه، زندگی مولانا و خاندانش در *مناقب‌العارفین* در هاله‌ای از ابهام، تخیل، و افسانه‌های مریدانه قرار گرفته است. بدین‌ترتیب، در این پژوهش، با بررسی محتوایی اثر، اغراق‌های صوفیانه و مقدس‌نمایی از مولانا و خاندان او را تبیین کرده‌اند و از جنبهٔ اسطوره‌ای تحلیلی صورت نگرفته است.

مالمیر در پژوهشی با عنوان «منطق روایت‌سازی در حکایت‌های *مناقب‌العارفین*» (۱۳۹۰)، حکایت‌های این کتاب را نوعی قرائت شعر و اندیشهٔ مولوی دانسته است. مالمیر در این پژوهش پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌هایی را تبیین کرده که افلاکی بر بنیاد آن به شرح یا توجیه ابیات *مثنوی* یا نقل سرگذشت مولوی و اطرافیان او پرداخته است. بنابراین، این پژوهش نیز به اهمیت و صدق حکایت‌های افلاکی در شناخت شعر و اندیشه مولانا اختصاص دارد.

یزدانفر نیز در مقالهٔ «بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در *حدیقةالحقیقه* و *مناقب‌العارفین*» (۱۳۹۱) برخی اصطلاحات عرفانی همانند عشق، فنا و بقا، کشش و کوشش، تجلی، معرفت و امثال اینها را در هردو اثر بررسی کرده است. در این تحقیق نیز از حیث تفاوت و شباهت اصطلاحات عرفانی به این دو اثر نگریسته‌اند و به دیگر ابعاد آن توجه نشده است.

دستورانی و همکاران به بررسی «رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در *مناقب‌العارفین* افلاکی» (۱۳۹۷) پرداخته‌اند. آنها در این پژوهش تأویل‌های غیرقدسی مولوی را براساس آرای هرمنوتیکی گادامر و نیز از منظر تمهیدات بلاغی تشریح کرده‌اند. این پژوهش نیز به‌شیوه‌های تأویل مولانا از جنبهٔ بلاغی اختصاص دارد و با موضوع پژوهش حاضر مرتبط نیست.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

کریمی و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «نقد اسطوره‌ای تذکره‌های عرفانی *مناقب‌العارفین*، *معدن‌الدرر*، *فردوس‌المرشدیه* و *صفوة‌الصفا* براساس نظریهٔ جرج فریزر»، قرابت و همسانی بعضی از آیین‌های اساطیری با اعمال و مناسک عرفانی را در متون عرفانی براساس نظریهٔ فریزر بازکاویده‌اند. گفتنی است که در این مقاله تشرف شامل آزمون با نیش گزندگان، الگوی انسان‌ـخدا و ایدهٔ نو قانون طبیعی با رویکرد اسطوره‌ای فریزر بررسی شده است و با مطالب مطرح در تحقیق حاضر مغایرت دارد.

طبق بررسی‌های صورت‌گرفته، ابعاد اساطیری کتاب *مناقب‌العارفین* براساس دیدگاه اسطوره‌ای الیاده بررسی و تحلیل نشده است.

۲. مبانی نظری

۲. ۱. *مناقب‌العارفین*

مناقب‌العارفین نوشتهٔ شمس‌الدین احمد افلاکی است که در ده فصل، شرح حال و مقامات بهاءولد مولانا و خاندان و یاران او را تحریر کرده است. افلاکی این اثر را به درخواست امیر عارف چلبی، نوه و جانشین مولانا، در سال ۷۱۸ ق. آغاز کرده و تحریر دوم آن را نیز در سال ۷۵۴ ق. به اتمام رسانیده است. اهمیت این کتاب، علاوه‌بر روشنگری دربارهٔ زندگی مولانا و خاندان او و نیز مشایخ این طریقت، چون برهان‌الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی و اشخاص دیگر، ذکر شأن سروده‌شدن بسیاری از غزلیات مولاناست. نثر *مناقب‌العارفین* ساده، زیبا و بسیار گیرا است. درعین‌حال، کتاب از بن‌مایه‌های افسانه‌ای و اساطیری خالی نیست و همین امر به لطف کتاب افزوده و آن را از اثری تاریخی به اثری ادبی ارتقا داده است. نویسنده، بیش‌ازآنکه به چهره توجه داشته باشد، به اسطوره متمایل است (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۹۱). برهمین‌اساس، گفته‌اند *مناقب‌العارفین* افلاکی از مولانا و خانوادهٔ او مردانی قدسی و مقتدر ساخته است و با لحن و سبک مبالغه‌آمیز خود، از سلوک و اندیشه‌های مولوی و فرزندانش یک گفتمان ایدئولوژیک بلامانع تدوین کرده است (فتوحی و وفایی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). درنتیجه، مطالب *مناقب‌العارفین* بیشتر مبتنی بر پیش‌فرض‌ها به‌ویژه الگوهای اسطوره‌ای است که افلاکی برای اثبات درجهٔ مرشدی مولوی و افراد فرقهٔ مولویه، از آن سود جسته و بر آن بوده است که جنبهٔ ایدئولوژیک این افراد را برای نفوذ و تداوم رهبری سلسلهٔ مولویه تقویت کند. حتی می‌توان گفت مطالبی هم که دربارهٔ

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

بیان شأن نزول یا توضیح اشعار مولوی نوشته شده، همچنان، مبتنی بر منقبت‌نویسی است (مالمیر، ۱۳۹۰: ۱). انشای *مناقب‌العارفین*، سلیس، روان و نشان‌دهندهٔ نفوذ قاطع و شدید زبان و ادب فارسی در قرن هشتم در آسیای صغیر و به‌ویژه در میان فرقهٔ مولویه است. بیان افلاکی در این اثر، در عین استادی، ساده و دور از پیرایه‌های لفظی است و در آن تا حد زیادی تعبیرها و ترکیب‌های فارسی یا عربی و اصطلاحات خانقاهی و عرفانی به‌کار رفته است. از مطالب کتاب نیز این‌گونه برداشت می‌شود که افلاکی شعر متوسطی نیز می‌سروده است (صفا، ۲/۱۳۸۲: ۲۳۰).

۲. ۲. دیدگاه اسطوره‌ای الیاده

از دیدگاه الیاده، اسطوره به‌مثابهٔ مهم‌ترین شکل تفکر جمعی، واقعی و مقدس است؛ به‌همین‌دلیل، تکرارپذیر است؛ زیرا مانند الگو عمل می‌کند؛ به‌این‌صورت که انسان جامعهٔ باستانی، با تقلید از کردارهای سرمشق‌گونهٔ خدا یا قهرمان اسطوره‌ای یا با بازگویی ماجراجویی‌های آنها، خود را از زمان فانی دور می‌کند و به‌شکلی جادویی، وارد زمان بزرگ، زمان مقدس، می‌شود (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۳). مطابق دیدگاه الیاده، انسان مذهبی در جوامع باستانی به دو نوع زمان معتقد بوده است: یکی زمان عادی و تاریخی، که چون روزگار گذران بر حیات ناسوتی بشر در جهان سپنجی جاری است، و دیگری زمان مقدس، زمان اساطیری، که پایا و کاستی‌ناپذیر است و تا بی‌نهایت درحال نوشدن و تکرارشدن است (الیاده، ۱۳۸۴: ۸).

علاوه‌بر بحث زمان مقدس و نامقدس، مکان نیز به مقدس و نامقدس تقسیم می‌شود. از نظر انسان مذهبی، مکان متجانس و یکسان نیست و انسان وقفه‌ها و گسیختگی‌ها را در آن تجربه می‌کند و همیشه در جست‌وجوی تثبیت خود در مرکز جهان است. تجربهٔ مکان نامقدس در جهت مخالف تجربهٔ مکان مقدس قرار دارد. مکان نامقدس در نقطهٔ مقابل مکان مقدس، متجانس و خنثی است و مفهوم مکان متجانس و پیشینهٔ آن مفهوم، تجربهٔ مکان شناخته‌شده برای انسان غیرمذهبی محسوب می‌شود؛ یعنی برای انسانی که قداست این جهان را رد می‌کند و فقط وجود نامقدس را قبول دارد و از تمام پیش‌انگاری‌های مذهبی بی‌بهره است (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۲).

کسی که اعمال مثالی را دوباره انجام می‌دهد از محدودهٔ زمان سپنجی فراتر می‌رود و خود را در دوران اسطوره‌ای که فعل نمونه، نخست‌بار انجام‌شده، باز می‌یابد. به‌عقیدهٔ الیاده،

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

واژگونی زمان گذران و انتقال شخص به زمان اساطیری در مواقع حساس و مهم، یعنی در مواقعی که به‌راستی شخص با خود خویشتن است، انجام می‌گیرد؛ یعنی هنگام برگزاری آیین‌های دینی و مراسم و مناسک (الیاده، ۱۳۸۴: ۵۱-۵۰). آیین‌های دینی یا عرفانی وقتی به ارزش و معنی معهود خود می‌رسند که آگاهانه به تکرار کردارهایی بپردازند که در آغاز ایزدان، پهلوانان و نیاکان آنها را وضع کرده‌اند (همان، ۲۰). با این تعریف، می‌توان نشانه‌های گوهری رفتار اسطوره‌ای را، آغاز یک الگوی فراانسانی، تکرار یک نمایش‌نامهٔ سرمشق‌گونه و گسستن از زمان نامقدس ازطریق لحظه‌ای که به زمان بزرگ گشوده می‌شود دانست (الیاده، ۱۳۸۱: ۳۰). این مبانی و کارکردهای اسطوره را، یعنی سرمشق، تکرار، گسستن از زمان نامقدس و یک‌پارچه‌شدن با زمان خاستگاهی، می‌توان در تذکره‌های عرفانی ازجمله در *مناقب‌العارفین* مشاهده کرد.

۳. بحث و بررسی

۳. ۱. اسطورهٔ قهرمان

قهرمان اصلی *مناقب‌العارفین* (مولانا) همانند دیگر قهرمانان اساطیری دارای اصالت معلوم و ثابت‌شده است؛ به‌این‌معنا که قهرمان، گذشته از همهٔ کارها و گفته‌ها، دارای مزیت بزرگ و اصالت شریف و ممتاز است (الیاده، ۱۳۹۲: ۹۷). اجداد مولانا از نسل بزرگ و بااصل‌ونسب معرفی شده‌اند. از دیدگاه بهاءولد، غرض از بیان انساب مولانا آن است که اهل نسبت و مناظره‌کنندگان آگاه باشند که اجداد و پیشینیان او از نژاد پادشاهان صوری و معنوی همچون حضرت علی(ع)، ابوبکر صدیق و ابراهیم ادهم بوده‌اند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۷۵). بهاءولد اصالت او را از نظر بزرگی اصل، ازلی می‌گوید (همان، ۳۰۲).

مطابق با دیدگاه الیاده، اسطوره‌سازی از قهرمان از دورهٔ اول زندگی قهرمان (دورهٔ کودکی) شروع شده است؛ در حکایتی، نقل شده است که در پنج‌سالگی صورت‌های روحانی و اشکال غیبی برای او متمثل می‌شدند؛ همان‌گونه که فرشتگان مقرب برای پیامبراکرم،(ص) جبرئیل برای حضرت مریم،(س) ملائکهٔ اربعه برای حضرت لوط(ع) و حضرت ابراهیم(ع) و فرستادگان دیگر متمثل می‌شدند (همان، ۷۳). در این حکایت، تقلید از کهن‌الگوها در ترسیم چهرهٔ قهرمان دیده می‌شود و مرحلهٔ دعوت و تشرف او همچون پیامبران ازپیش‌تعیین‌شده است.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

مولانا در شش‌سالگی در عروج روحانی خود منازل ملکوت را سیر می‌کرد. در این سن «اغلب در سه‌چهار روز باری هفت‌روز افطار می‌کرد» (همان، ۷۵).

اسطوره‌سازی از قهرمان در ماجرای معراج پیامبر(ص) در *مناقب‌العارفین* نیز مشهود است. به‌تصریح افلاکی، پیامبر(ص) بعد از دیدار حق در شب معراج در کنگرهٔ عرش تمثال صورتی را با دستاری بر سر و شکرآویز و جامه‌هایی از برد یمنی مشاهده کردند که همانند آن صورت را ساکنان فلک ندیده بودند و خود حضرت نیز در لطافت و نظافت آن متحیر شدند. از جبرئیل دربارهٔ این صورت پرسیدند، گفت این صورت فردی از نسل صدیق اکبر است که آخرالزمان میان امت تو ظهور خواهد کرد و عالم را انوار اسرار و حقایق تو زینت خواهد بخشید و حق‌تعالی به او قدم و دم و قلمی خواهد بخشید که همهٔ ملت‌ها مرید او شوند و او سرّ نور مُظهر مَظهر دین تو خواهد بود، در صورت و سیرت نظیر تو، نام او محمد و لقب او جلال‌الدین و سخنان او شارح اسرار و کاشف بطون قرآن خواهد بود. پیامبر(ص) از شادی از همان روز دستار خود را به همان صورت مولانا می‌آویزد. آن‌حضرت در هنگام رحلت نیز از ظهور مولانا برای ابوبکر خبر می‌دهد (همان، ۳۶۴-۳۶۸). روند اسطوره‌سازی از قهرمان تا نوادگان مولانا نیز تداوم دارد؛ همان‌طور که حضرت عیسی(ع) به امر خدای‌تعالی در گهواره سخن گفت، در *مناقب‌العارفین* هم وقتی مولانا از عارف در گهواره می‌خواهد که اللـه بگوید، به زبان فصیح سه‌بار اللـه می‌گوید (همان، ۸۳۰)؛ یا اینکه بعد از وفات مولانا، فاطمه‌خاتون سه‌شبانه‌روز عارف را شیر نمی‌دهد، عارف نیز موسی‌وار شیر هیچ دایه را قبول نمی‌کند (همان، ۸۳۱). بدین‌ترتیب، افلاکی در شرح وقایع زندگی مولانا و خاندان او، براساس جانشینی «من» (نفس ناطقهٔ قهرمان داستان) به‌جای «او» (پیامبران) عمل می‌کند. در این حالت، «وقتی حوادث واقعی یا واقع‌نمای داستان پیامبران، از سطح واقعی خود در عالم کبیر به سطح داستان روحانی من قهرمان داستان منتقل می‌شود که در عالم صغیر گرفتار است و برای رهایی تلاش می‌کند، همهٔ اشیاء، وقایع و شخصیت‌ها معنی رمزی پیدا می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۳۶۴).

۳. ۲. تشرف

آیین تشرف و گذار مجموعهٔ مراحل و آزمون‌هایی است که سبب تغییر وضعیت زمینی نوآموز به مرتبهٔ کمال نفس و بلوغ فکری و روحی و ویژگی‌های ابرانسانی می‌شود. از نظر الیاده، هر نوع رازآموزی شامل دوره‌ای تنهایی و آزمون‌ها و امتحان‌های سخت است. می‌توان گفت در

نتیجهٔ دوری از خانواده، نبردها، تحمل گرسنگی و تشنگی و نیز یادگیری اسرار و رموز تحت تعلیم پیر، قهرمان تشرف‌یافته به جامعه بازمی‌گردد و این بازگشت تبدیل از وضعیت پیشین به وضعیتی دیگر است که با تولد شخصیتی جدید ارتباط پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۷). مولانا مراحل تشرف و رازآموزی را این‌گونه تشریح کرده است: اگر تو به‌مثابهٔ زر باشی، برای اینکه زرتر شوی، باید در کوره‌ها درآیی و بارها بجوشی و به سندان ریاضت ضربه‌های ضراب را بخوری تا انگشتری سلیمانی یا گوشوارهٔ عارض سلطانی شوی. آدمیان وقتی اهل حقیقت می‌شوند که در کورهٔ عشق درآیند و بر سر سندان زخم سختی‌ها را بکشند و غیرممکن‌ها و جفاهای عامه را تحمل کنند تا صفا یابند و آینهٔ خداوند گردند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۴۱۷)؛ بنابراین، دیدگاه مولانا این نگرش الیاده را تأیید می‌کند که برای آیین رازآموزی مجموعه‌ای از مراسم و مناسک لازم است تا در وضعیت دینی، اجتماعی و وجودی فرد رازآموخته یا مشرف، تغییر و تحولی قاطع و تعیین‌کننده ایجاد شود. نوآموز با موهبت هستی کاملاً متفاوتی از آنچه قبل از مراسم تشرف داشت، از آزمایش دشوارش بیرون می‌آید و به فرد دیگری تبدیل می‌شود (الیاده، ۱۳۹۵: ۱۴). همچنین، در *مناقب‌العارفین* آمده است: مولانا به سلطان‌ولد حکایت می‌کند که در پنج‌سالگی نفسم به‌کلی مرده بود و در حال جوانی و کهولت باز با جدیت تمام به ریاضت و شب‌زنده‌داری می‌پردازم تا مبادا نفس عیار قوی، عقل شجاع‌الدین را مغلوب و منکوب کند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

ریاضت‌کشی مولوی و شب‌زنده‌داری او در قلب زمستان شدید در پشت بام و یخزدن بدن و شکاف‌برداشتن گوشت انگشتان او شبیه مرحلهٔ آزمون‌های سخت آیین تشرف است که نوآموز از طریق این آزمون‌ها به کمال نفس و بلوغ فکری می‌رسد (همان، ۱۹۸-۱۹۹). به‌دلیل این آزمون‌های طاقت‌فرسا است که مولانا با نگریستن به جسم نحیف خود در مقابل آن احساس شرمساری می‌کند (همان، ۳۹۶).

سال‌ها باید که اندر آفتاب لعل یابد رنگ و رخشانی و تاب
تا که پشکی مشک گردد ای مرید سال‌ها باید در آن روضه چرید
(همان، ۳۹۹)

کمال ریاضت مولانا به‌حدی بود که پیوسته هلیلهٔ زرد در دهان می‌گرداند تا آب شیرین دهانش در حلق او وارد نشود (همان، ۲۳۵) و به متابعت حضرت علی(ع) برای افطار سیر خام

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

می‌خورد (همان، ۴۰۵ و ۴۴۳) و هفت، ده، پانزده، بیست‌روز و حتی نزدیک یک‌ماه طول می‌کشید که اصلاً افطار نمی‌کرد (همان، ۴۰۵و ۴۸۸و ۵۵۶).

۳. ۲. ۱. اشراق و بصیرت درونی

تغییر توان حسی که به‌شکلی خودانگیخته در اثر ضربهٔ وقایع فوق‌معمولی به‌دست می‌آید، هدف کسانی است که در دورهٔ کارآموزی برای دست‌یافتن به استعداد پیری زحمت می‌کشند. در این دوره، نوایمان با دست‌یافتن به نور یا اشراق کارش به پایان می‌رسد و این تجربهٔ روحانی هم اساس توان حسی جدیدی را پایه‌ریزی می‌کند و هم ظرفیت‌های ادراک خارج حسی را برایش آشکار می‌سازد (الیاده، ۱۳۸۱: ۷۹-۸۰). مولانا روایت کرده است که در هفت‌سالگی در نماز صبح سورهٔ کوثر را تلاوت می‌کرد و می‌گریست. ناگاه، حضرت احدیت از رحمت بی‌دریغ خود بر او تجلی کرد، چنان‌که بیهوش شد. زمانی که به هوش آمد، هاتف غیبی به او گفت: به حق جلال و عظمت ما، بعد از این مجاهده مکش که ما تو را محل مشاهده کردیم. مولانا به‌شکرانهٔ آن عنایت تا غایت بندگی‌ها می‌کند:

همچو تاری شد دل و جان در شهود تا سر رشته به من روئی نمود
راه‌های صعب پایان برده‌ایم ره بر اهل خویش آسان کرده‌ایم
(افلاکی، ۱۳۸۲: ۷۷)

این دو بیت به‌صراحت مراحل تشرف و عزیمت و اشراق را نشان می‌دهد. در *مناقب‌العارفین*، سید برهان‌الدین برای اینکه مولانا در علوم باطنی خوضی کند تا دُرر علوم لدنی را به ظهور رساند، از او می‌خواهد که به خلوت بنشیند و هفت‌روز، روزه بگیرد. مولانا هفت‌روز را کم می‌داند و چهل‌روز روزه‌داری می‌کند. سید برهان‌الدین مولانا را به خلوت می‌نشاند و در حجره را به گل برمی‌آورد. غیر از اندکی آب و چند قرص جوین، در آن خلوت چیزی نمی‌ماند. سید بعد از چهل‌روز در خلوت را می‌گشاید و مولانا را در کنج تفکر و در حالت تحیر می‌یابد که به تدبّر در عالم باطن روی آورده و به مشاهدهٔ عجایب عالم لامکان مشغول شده است. سید آهسته در خلوت را برای چلهٔ دوم می‌بندد؛ زمانی که بعد از چهل‌روز دوم در را باز می‌کند، مولانا را اشک‌ریزان در نماز می‌بیند که به وجود او توجهی نمی‌کند. بنابراین، سید برهان‌الدین به مراقبت حال مولانا می‌پردازد تا اینکه چلهٔ سوم سپری می‌شود؛ در این زمان، سید نعره‌زنان در خلوت را خراب می‌کند. مولانا تبسم‌کنان درحالی‌که چشمانش از مستی، دریای مواج الهی شده بود، بیرون می‌آید. سید برهان‌الدین به مولانا می‌گوید که در جمیع علوم نقلی و عقلی

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

و کسبی و کشفی زبانزد عالمیان بودی، حال در اسرار باطن و گردش احوال اهل حقایق و مکاشفات روحانیت و دیدار امور غیبی نیز انگشت‌نمای انبیا و اولیا شدی. اکنون، ای مولانا، روانه شو و روان جهانیان را به حیات تازه و رحمت بی‌اندازه مستغرق کن و مردگان عالم صورت را به معنی و عشق خود زنده کن (همان، ۸۳-۸۴).

در این حکایت نیز کوشش‌های فردی مولانا به‌منزلهٔ پیش‌درآمد و تداوم‌بخش رازآموزی او محسوب می‌شود که به تغییر توان حسی‌اش می‌انجامد. نوآموز (مولانا) با چله‌نشینی مکرر برآن می‌شود که در هستی زمینی خود بمیرد تا در هستی خودمختار خود، از نو، متولد شود. ریاضت‌کشی مولانا در مکانی دربسته و تاریک، نمادی از رحم مادر است که خواستار تجدید حیات پیش از آفرینش است. بدین‌ترتیب، رازآموزی به تغییر توان حسی از حالت «این‌دنیایی» به «برگزیدگی» می‌انجامد و در سایهٔ این آزمون‌ها فعالیت حسی برگزیده، تجلیِ تقدس می‌شود. گشایش در احوال مولانا در *مناقب‌العارفین* شواهد زیادی دارد؛ چنان‌که در نیمهٔ شب درِ مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد و مدرسهٔ حلب، به امر خداوند، بی‌واسطهٔ کلید همانند یوسف صدیق به روی او گشوده و بسته می‌شود و قبه‌ای سپید پر از غیبیان سبزپوش را می‌بینند که به استقبال مولانا می‌روند و سر تعظیم فرومی‌آورند (همان، ۲۴و۲۴۷و ۷۸). بیشتر وقایعی که برای مولانا رخ می‌دهد، در هنگام شب اتفاق می‌افتد؛ معانی چندجانبهٔ نمادپردازی تاریکی و سیاهی در سه سطح کیهان‌شناختی: شب کیهانی، انسان کیهانی: زهدان مادرانه و انسان‌شناختی: مرگ آیینی، که تولد دوبارهٔ باطنی و سرّی را در پی دارد، طبقه‌بندی می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲: ۴۲).

۳. ۳. تولد دوباره

آشناسازی عبارت از تغییری کامل در وضع وجودی نوآموز است. نوآموز برای انسان‌شدن در معنای خاص آن باید از «حیات طبیعی نخستین» دست بشوید (بمیرد) و در حیاتی عالی‌تر، که فرهنگی و مذهبی است، دوباره متولد شود (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸). از دیدگاه مولانا، حق‌تعالی این عالم وجود را از عدم محض ساخته است؛ پس، باید عدم شوی تا از تو چیزی ساخته شود (افلاکی، ۱۳۸۲: ۱۷۵). پس، مرگ نمادین برای شروع حیات روحانی واجب و لازم است و کارکرد آن باید در ارتباط با آنچه این مرگ فراهم می‌آورد شناخته شود؛ یعنی تولد در مرحلهٔ بالاتر و عالی‌تر از حیات (الیاده، ۱۳۹۵: ۲۲). همان‌طور که مولانا هم گفته است: «راه ما مردن و نقد خود را بآسمان بردن، تا نمیری نرسی» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

آب یکی از کهن‌الگوهای برجسته در *مناقب‌العارفین* است که مطابق آیین رازآموزی، راز آفرینش و ولادتی نو را دربردارد؛ از دیدگاه الیاده، آب به‌علت اینکه هر شکل و صورتی را از هم می‌پاشد، دارای قدرت تطهیر و تجدید و حیات و نوزایی است؛ زیرا آنچه در آب فرو می‌رود، می‌میرد، و آنکه از آب سر برمی‌آورد، چون کودکی بی‌گناه است که می‌تواند گیرندهٔ وحی و الهام جدیدی باشد و زندگانی خاص و نوینی را آغاز کند (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۴). مولانا به‌صورت مکرر در خزینهٔ حمام زیروا در زهدان آب عزلت اختیار می‌کند و بعد از هفت‌روز خلوت‌نشینی، از روزن خزینهٔ حمام اسرار و معانی می‌گوید (افلاکی، ۱۳۸۲: ۴۵۴و۵۵۷). از دیدگاه الیاده، روزن بالای خانه یا خیمه کارویژهٔ اساطیری ستون مرکزی را دارد. تیرک یا ستون مرکزی با محور کیهان همسان دانسته شده است (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۵۵). مولانا نیز روزن را با مفهوم مرکز مرتبط دانسته است:

شش جهت حمام و روزن لامکان بر سر روزن جمال شهریار
(مولوی، ۱۳۷۶: ۴۳۴)

بنابراین، شست‌وشو در *مناقب‌العارفین* مصداق‌های مختلفی دارد (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۳۷و۴۸۱) و همچون مراحل تشرف توأم با گرسنگی است (همان، ۴۴۳ و ۵۵۷). او در این خلوت‌گزینی‌ها مسیر معرفت را با شست‌وشو آغاز می‌کند و درنهایت با سماع و استغراق در تجلی مقدس خاتمه می‌دهد. می‌توان استحمام را در اساطیر، اولین آیینی دانست که در کل جهان بر مراحل بنیادین زندگی به‌ویژه تولد، بلوغ و مرگ مهر تأیید زده است. مولانا در خلوت حمام چنان اللـه‌اللـه می‌گوید که سقف حمام می‌شکافد (همان، ۲۱۶). الیاده معتقد است که شکستن سقف نوعی فرارفتن از جهان است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۷). همچنین، نداشتن قدرت حرکت و سلب اختیار او در مکان عزلت، نموداری از دوران جنینی و حبس در شکم مادر است و بیانگر تولد دوباره بعد از ریاضت و استحالهٔ روحی است. از چلبی روایت شده است که اصحاب و بزرگان بعد از چهل‌روز غیبت مولانا او را در حمام می‌یابند.

> حمام دَوَلی را قازغان خلل آورده آبش چکیدن گرفت؛ همانا آتش کشیذه حمامی درآمذ که مرمت آن خلل کنذ؛ دید که حضرت مولانا با جامه‌ها و دستار بر بالای گوزبان خزینه ایستاده است و واله گشته که نه جامه‌هایش تر شده بود و نه غرق عرق شده (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۲۹).

دراین‌میان، نقش نمادین اعداد هفت، سه و چهل نیز درخور توجه است.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

این شست‌وشو علاوه‌بر آب گرم شامل آب سرد نیز می‌شود، چنان‌که مولانا در زمان یخ‌بستن آب‌ها در دولاب بهاءالدین بلخی، بدون جامه، سه‌شبانه‌روز در زیر ناودان، تا حلق، غرق در آب سرد می‌نشیند (همان، ۴۸۷-۴۸۸). در تذکرهٔ قدیسان قرون اول مسیحی، غسل در آب سرد به‌منزلهٔ ریاضت توصیه می‌شد و از غسل و غوطه‌وری در آب یخ‌زده برای مطیع‌کردن نفس اماره سخن گفته شده است (شوالیه و گربران، ۳/۱۳۸۲: ۳۰). علاوه‌بر آب‌های ساکن، وقتی به آب عظیم و سهمناکی هم می‌رسد، خود را با فرجی و دستار در آب مهلک می‌اندازد (افلاکی، ۱۳۸۲: ۶۰۹-۶۱۰). رودخانه نماد مرگ و حیات مجدد، جریان زمان در ابدیت، مراحل انتقالی چرخهٔ حیات و تجسم خدایان در چهره‌های انسانی است (گورین و همکاران، ۱۳۸۳: ۱۷۵). حتی در حکایتی در کنار آب سماع می‌کند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۳۹) و مردان خدا را ماهیان دریای محیط می‌خواند (همان، ۳۵۵و۴۶۰). ماهی نیز نماد آب و در ارتباط با تولد و تجدید حیات است؛ ماهی هم منجی است و هم وسیلهٔ کشف و شهود. گاه مسیح به‌صورت ماهیِ نمادین مجسم می‌شود که سفینهٔ کلیسا را رهبری می‌کند (شوالیه و گربران، ۵/۱۳۸۷: ۱۴۰). بنابراین، غوطه‌خوردن در آب بازگشت به زهدان نخستین است. با ورود مولانا به حوض آب، احیای عرفانی برای او صورت می‌گیرد و مفهوم مرگ و باززایی نشان داده می‌شود.

ریاضت‌کشی مولانا در دیر افلاطون واقع در دامنهٔ کوهستان نمونه‌ای دیگر از مصادیق تولد دوباره و استعلای حیات او است. مولانا در مغاره‌ای که از آنجا آب سرد بیرون می‌آید، می‌رود و تا قعر غار روانه می‌شود. او هفت شبانه‌روز در میان آب سرد قرار می‌گیرد (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۹۵). همچنین، در آغاز ماه رمضان از میان یاران ناپدید می‌شود و تا عید فطر در چاه آبی در باغ مدرسه معتکف می‌شود و از خلق کناره می‌گیرد (همان، ۵۶۹). در اسطوره‌ها، زمین به‌مثابهٔ مادر بازنمایی شده است و هزارتوهایی همچون غارها و شیارها را مهبل زمین‌ـ مادر تصور کرده‌اند. براساس این نگرش، غار و چاه‌ها به‌مثابهٔ زهدان زمین‌ـ مادر، نماد تجدید حیات و نوزایی است؛ چنان‌که در دوره‌های پیش‌تاریخی، از هزارتوهای غار برای مراسم رازآموزی بهره می‌بردند (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶۶). بدین‌ترتیب، به باور الیاده، بخش بزرگی از آیین‌ها و اسطوره‌های تشرف، با غارها و شکاف‌های عمیق کوهستان‌ها مرتبط می‌شود. نخستین هدف تشرف مبتنی بر بازگشت به زهدان مادر، بازیابی شرایط جنینی مبتدی است.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

نیل به عنصر مقدس و دست‌یابی به روحانیت، همواره در آبستنی جنینی و تولد دوباره تجسم می‌یابد. طی این فرآیند آیینی، هر نوآموز دوباره و حتی چندین‌مرتبه متولد می‌شود (الیاده، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۲۲). همچنین، غار نماد محلی است که در آن هم‌ذات‌پنداری با خود صورت می‌گیرد؛ نشانهٔ فرآیندی است که طی آن، روان درونی می‌شود و بدین‌صورت شخص به خود می‌آید و به بلوغ و پختگی می‌رسد (شوالیه و گربران، ۴/۱۳۸۵: ۳۴۴). غار به‌سبب دایره‌واری، تاریکی و رازآمیزی، نمادی شناخته‌شده از قلمرو ناخودآگاه و دنیای ناشناختهٔ درون است (یاوری، ۱۳۸۷: ۱۳۵). چاه نیز نماد آگاهی و مشخص‌کنندهٔ انسانی است که به آگاهی و شناخت رسیده است و در تمام سنت‌ها حالتی مقدس دارد (شوالیه و گربران، ۳/۱۳۸۲: ۳۸۴). چاه جلوه‌ای اسرارآمیز دارد؛ چون کسی از ژرفای آن آگاهی ندارد. برای همین، می‌توان به آن نماد پوشیدگی و راز و به‌ویژه نماد حقیقت اطلاق کرد. بنابراین، غار و چاه برای مولانا نیز به‌مثابهٔ زمین‌ـ مادری است که ولادت مجدد را از درون خود برای قهرمان ممکن می‌کند و قرارگرفتن در زهدان زمین در درون آب این شباهت را عینی‌تر ساخته است. گفتنی است که همانند اسطوره‌ها در *مناقب‌العارفین* نیز زمین به مادر تشبیه شده است: «فرزند را ماذر بهتر رعایت کند... خاک ماذر مشفق، پس به مادر سپردن صواب‌تر باشذ» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۱۷۶-۱۷۷). در پایان این مبحث، گفتنی است که تولد جدید تکرار تولد عادی نیست؛ زیرا قهرمان در این تولد به دنیای مادی آغازین برنمی‌گردد، بلکه به دنیای مقدسی بازمی‌گردد که مطابق با نوع جدیدی از هستی و دور از دسترس مرتبهٔ طبیعی و دنیوی هستی است (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

۳. ٤. نمادپردازی‌های عروج

۳. ٤. ۱. پرواز جادویی

پرواز بیانگر توانایی افراد معین برای ترک ارادی جسم و سفر روحی از میان سه ناحیهٔ کیهانی است. فرد خود را به پرواز متعهد می‌سازد؛ یعنی وجدی را در خود ایجاد می‌کند که در این حالت احتمال سیرکردن افقی به مناطق دوردست و سفرکردن عمودی به قعر جهنم یکسان است. توانایی مردن و دوباره زنده‌شدن یعنی ترک اختیاری تن و ورود دوباره به آن حاکی از فرارفتن از وضعیت انسانی است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۰). کرا خاتون روایت کرده است که روزی در میانهٔ زمستان از شکاف در خلوت، احوال مولانا را رصد می‌کرده که ناگاه دیده است که دیوار خانه گشوده شده و شش‌نفر مردم غیبی مهیب وارد شدند و سلام کردند و دستهٔ گلی به مولانا دادند. این شش‌نفر بعد از گزاردن نماز ظهر به امامت مولانا، با اکرام و احترام، بلند

شدند و از آن دیوار بیرون رفتند. مولانا دستهٔ گل را به کرا خاتون داد و گفت که مستوران حرمِ کرم و باغبان ارم که اقطاب هندوستان‌اند آن را برای تو به ارمغان آورده‌اند تا دماغ جانت را قوت دهد و چشم جسمت را نور بخشد. کرا خاتون نیز از تحفهٔ هندوستان در اقلیم روم بسیار متحیر شد (افلاکی، ۱۳۸۲: ۹۱-۹۲). این نوع اعمال اولیاءالـله، فرارفتن از جهان مادی است که با گذر از مرحلهٔ آزمون به‌تدریج این مراحل را درمی‌یابد. همان‌گونه که در ابتدای بحث نیز اشاره شد، الیاده این نوع پرواز را با مرگ آیینی یکی دانسته است؛ زیرا همان‌طور که در این حکایت نیز مشهود است، جان اقطاب هندوستان جسم را ترک کرده و به جاهایی سفر کرده است که زندگان به‌راحتی به آن دسترسی ندارند. این حالت به‌طور مداوم برای مولانا و دیگر اولیاءالـله نیز روی می‌نمود. مولانا در مقابل مردی که به‌دلیل بی‌حرمتی به ولی خدا بی‌برکت و زیانمند شده بود دست خود را بر دیوار می‌زند؛ در حال، دری در دیوار به روی او گشوده می‌شود و آن خواجه می‌بیند که آن ولی در فرنگستان مغرب در چهارراهی خوابیده است. خواجه دیوانه‌وار به‌سمت مغرب عزیمت می‌کند تا اینکه مرد درویش را در همان مکان دیدار و از او دلجویی می‌کند. مرد درویش نیز مولانا را در حالت سماع به او می‌نمایاند (همان، ۹۹-۹۸). در حکایتی دیگر، مولانا از مریدان تاجر خود به راهب معتکفی در قصبهٔ اطراف استانبول سلام می‌رساند. چون مرید مولوی سلام او را به راهب کُنج‌نشین می‌رساند، در کنج دیگر، مولوی را با همان لباس و دستار می‌بیند که مراقب نشسته است. بعد از برگشتن به پیش مولوی نیز چون می‌خواهد سلام راهب را به او برساند باز راهب را به همان صورت می‌بیند که در جماعت‌خانهٔ مدرسه مراقب نشسته است (همان، ۱۳۶-۱۳۸ و ۳۵۵). مولانا با سفر درونی خود در تمام مناسک حج، ازجمله در طواف خانهٔ خدا، عرفات، سعی صفا و مروه و زیارت مرقد پیامبر(ص) در مدینه، مصاحب و همراه حاجیان می‌شود و مشاعر حج را به آنها تفهیم می‌کند (همان، ۱۶۸-۱۶۹و۴۶۰) و در شب عرفه به محل وقوف حاجیان در کوه عرفات حلوا می‌برد (همان، ۱۶۹-۱۷۰). در هنگام شب، با وجود قفل‌شدن درها، او را در مدرسه نمی‌یافتند، ولی در هنگام نماز با پاها و کفش‌هایش پر از ریگ‌های رنگین و گردآلود فرا می‌رسید و می‌گفت در کعبهٔ معظمه صاحب‌دلی از محبت ما دم می‌زد، به مصاحبت آن درویش رفته بودم و آن ریگ حجاز است:

مردان سفر کنند در آفـاق همچو دل نی بستهٔ منازل و پالان و اشترند

(همان، ۲۶۳)

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

از دیدگاه الیاده، پرواز نشان می‌دهد که یک جهش یا دگرگونی هستی‌شناختی در درون وجود انسان رخ داده است (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۸۷). از دیگر مصادیق پرواز جادویی در *مناقب‌العارفین* نجات کشتی از گرداب در اسکندریه است. سلطان‌ولد به پدرش می‌گوید ای خداوندگار راستین، از جای خود نجنبیده، بر روی دریا کشتی می‌رانی و در خشکی مدد می‌کنی (افلاکی، ۱۳۸۲: ۴۷۴-۴۷۳).

الیاده بسیاری از نمادها و کنایات مربوط به زندگی روحانی و قدرت هوش را با تصاویر مربوط به پرواز و بال مرتبط می‌داند. پرواز به‌معنای هوش، درک مسائل اسرارآمیز و حقایق ماوراءالطبیعه است و مطابق «ریگ‌ودا» هوش سریع‌ترین پرنده است (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴). مولانا در باغ چلبی، بالاتر از زمین، بین آسمان و زمین راه می‌رود و می‌گوید کمتر از مرغی نمی‌توان بود؛ به‌ویژه مرغان عرشی.

مرغ باغ ملکوتم نی‌ام از عالم خاک دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

(افلاکی، ۱۳۸۲: ۵۷۱)

او نیز بازگشت به زندگی روحانی را با نمادپردازی پرواز بیان کرده است؛ به‌این‌معنی که رهایی از تعلقات دنیوی و عدم دلبستگی به آن، زمینهٔ عروج روحانی است. اطلاق قفس و محیط محبوس به جسم، نمادی از رحم مادر است و رهاشدن از آن نیز تولدی دوباره به‌حساب می‌آید. گفتنی است که در اغلب متون عرفانی، مرغان و پرندگان را رمز روح یا نفس ناطقه یا اصل جوهر انسان دانسته‌اند که از آسمان فرود می‌آیند و اسیر جسم می‌شوند. همان‌گونه که در قصیدهٔ «عینیهٔ» ابن‌سینا نیز سرگذشت نفس انسان درقالب سرگذشت کبوتری بیان می‌شود که از عالم بالا فرود آمده و گرفتار دام تن شده است. همچنین، ابوحامد غزالی در *رسالةالطیر* سفر روحانی انفاس انسانی را به‌سوی حق در داستان مرغانی بیان می‌کند که برای جست‌وجوی پادشاه خود (عنقا) سفری دشوار و پرخطر را آغاز می‌کنند. عطار نیز سیر ارواح انسانی در طی مقامات معنوی را با استفاده از رمز مرغان (سی‌مرغ) ذکر می‌کند تا به درگاه پادشاه خود (سیمرغ) برسند (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۲۲۶-۲۲۷).

۳. ٤. ۲. پرواز و عروج به آسمان

یکی دیگر از مؤلفه‌های اسطوره‌ای میرچا الیاده، عروج و دیدار روحانی است:

نمادپردازی صعود و بالارفتن، همواره نمایانگر درهم‌شکستن وضعیتی راکد و متحجر یا مسدود و متوقف‌شده است. بازشدن یک سقف به‌طور ناگهانی، امکان غیرمنتظرهٔ گذار به یک حالت وجودی

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

دیگر و نهایتاً آزادی در حرکت یا به‌عبارتی دیگر، تغییردادن وضعیت‌ها و ازمیان‌برداشتن یک شیوه یا نظام شرطی‌شدگی‌ها است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

دربارهٔ عروج و دیدار روحانی مولانا در *مناقب‌العارفین* آمده است: جلال‌الدین محمد شش‌ساله بود که روز آدینه بر فراز بام‌های ما سیر می‌کرد. کودکی در میان آنها به دیگری می‌گوید که ما هم از این بام به بام دیگر بپریم. مولانا پاسخ می‌دهد که این نوع حرکت از گربه و سگ و جانوران دیگر برمی‌آید. حیف است که انسان‌های مکرم به این نوع حرکت‌ها مشغول شوند. اگر در جان شما قوت روحانی و میل جانی هست، بیایید به‌سوی آسمان بپریم و سیر منازل ملکوت بکنیم. درآن‌حالت، از نظر آن جماعت غایب می‌شود و کودکان از این اتفاق فریاد می‌کشند. مولانا بعد از لحظاتی درحالی‌که تغییری در رنگ صورت و ظاهرش پدید آمده بود بازمی‌گردد و به کودکان می‌گوید: در آن لحظه که من با شما مکالمه می‌کردم، جماعتی سبزقبا من را از میان شما برگرفتند و به گرد طبقه‌های افلاک و برجهای آسمان‌ها گردانیدند و عجایب عالم روحانی را به من نشان دادند و چون فریاد شما به گوشم رسید، باز در این جایگاه فرود آوردند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۷۴-۷۵).

عروج روح و دیدار با فرشتهٔ راهنما در واقع سفری است به درون و شناخت نفس ناطقهٔ انسانی که از آن به «من» تعبیر می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۳۴۸). اسطورهٔ صعود به آسمان با اشکال مختلف در پنج قاره پراکنده شده است؛ چنان‌که در اساطیر مصر باستان، آفریقا، اقیانوسیه و امریکای شمالی نیز شواهدی از آن وجود دارد (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۰۹). الیاده معتقد است تمام رؤیت‌های باطنی و حالت‌های وجد و خلسهٔ عرفانی متضمن برشدن و صعود به آسمان است. این صعود مفید معنی برتربودن از مقتضیات بشری و ورود به مراتب فوقانی جهانی است. بنابراین، نفس برشدن و عروج، مایهٔ امتیاز افراد رازآموخته از افراد رازناآموخته است. آنها می‌توانند به مناطق سماوی داخل شوند که آکنده از قداست و جایگاه خدایان است و ارتباطشان با فضای آسمانی، با تأله و نظرکردگی و خداگونگی همراه است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۱۲-۱۰۸). قدرت بررفتن مولانا به آسمان دست‌یابی او را به واقعیت‌های نهایی نشان می‌دهد. سید برهان‌الدین ترمذی به شیخ صلاح‌الدین در عظمت جلال مولانا گفته است که در اوقات عروج مولانا بیست‌بار بیشتر او را بر گردن خود گرفته و بر بالای عرش برده است (افلاکی، ۱۳۸۲: ۸۰). در *مناقب‌العارفین* از مولانا نقل شده است که روزی او را عروج عوالم ملکوت و سلوک مسالک جبروت دست داده بود. وقتی به آسمان چهارم رسید، کرهٔ آن فلک

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

را تیره‌رو مشاهده کرد. از ساکنان بیت‌المعمور از غیبت آفتاب پرسید؛ گفتند که آفتاب به زیارت شمس تبریزی رفته است. بعد از تفرج مقامات و مطالعهٔ آیات سماوات، وقتی دوباره به آسمان چهارم رسید، نیر اعظم را در مرکز خود به فیض انوار مشغول دید (همان، ۶۴۲). بدین‌ترتیب، می‌توان گفت که موضوع صعود مولانا به آسمان‌ها در باورها و واقعیت‌های اسطوره‌ای ریشه دارد.

۳. ۵. تجلی مقدس

تجلی دارای صورتی کاملاً متفاوت است که به جهان ما تعلق ندارد و چیزی است که در قسمت‌هایی از همین جهان دنیوی متجلی می‌شود (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۲۱). چه دانی‌ترین شکل تجلی مقدس را در نظر بگیریم، مانند تجلی مقدس در هر شیئی مثل سنگ یا درخت، و چه عالی‌ترین شکل تجلی مقدس، یعنی تجلی خداوند در عیسی مسیح،(ع) هیچ گسستی در پیوستگی تجلی‌ها وجود ندارد (همان، ۱۲۷). مولانا در ماه رمضان نزدیک ده‌روز در خانه انزوا گزیده بود. سلطان‌ولد بعد از سه‌روز هنگام صبح از شکاف در حجره نظر کرد و تمام حجره را از زیر تا بالا آکنده از جسم مولانا دید، به‌حدی که شکافِ در نیز مالامال از جسم او شده بود؛ مثل اینکه شکاف را از پنبه پر کنند. او از این حالت نعره زد و بیخود شد و تا دو سه بار این حالت را مشاهده کرد. نوبت آخر، جسم مولانا را به‌صورت همان اعتدال و لطافت و لاغری یافت، درحالی‌که خود را می‌نواخت که احسنت بر تو که چنین تحمل کردی. آنچه را کوه طور آن را برنتافت و پاره‌پاره شد، تو برتافتی. مولانا به سلطان‌ولد گفت زمانی که ما به حضرت می‌رویم، لاغر و ذلیل و پرنیاز می‌شویم. ساعتی که فیض و تجلی حضرت عزت بر ما تشریف‌فرما می‌شود، در کل عالم نمی‌گنجیم، چه برسد به حجره! (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۲۸). مطابق با دیدگاه الیاده، یکی از دلایل محبوبیت مولانا در میان مردم آن است که محل تجلی مقدس است. الیاده عقیده دارد که «سنگ یا درخت‌های مقدس در ظرفیت‌های طبیعی‌شان پرستش نمی‌شوند، بلکه به این دلیل پرستیده می‌شوند که تجلی‌های مقدس‌اند؛ زیرا چیزی را به نمایش می‌گذارند که دیگر مواد کانی یا گیاه نیست، بلکه مقدس کاملاً دیگر است» (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۲۱). ازآنجاکه تجلی خداوند جزء تجلی‌های رازآلود است، سلطان‌ولد با مشاهدهٔ این امر از خود بیخود می‌شود. جلال‌الدین قره‌طایی نیز این حالت مولوی را هنگام نماز صبح می‌بیند که در محراب ایستاده است و به‌ناگاه بلند و بزرگ می‌شود و همچنان

بالیده و تناور می‌گردد، چنان‌که تمام صحن و صفهٔ مدرسه مالامال می‌شود. بعد از نماز به او می‌گوید وقتی حضرت عزت ما را بنوازد، چنان می‌شویم و ما را آنجا بخواند چنین می‌شویم (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۲۹). دیگربار هم چلبی مولانا را در خلوت حمام می‌بیند که همه‌جای خلوت تا سقف از وجود مولانا مالامال شده است (همان، ۳۵۳).

سماع از اوقات مقدسی است که امر مقدس در هنگام آن بر مولوی تجلی می‌کرد. مولانا در سماع مستغرق دیدار یار می‌شد و حالت‌ها می‌کرد (همان، ۳۵۶) و در آن‌حال هیچ‌کس امکان نظر در چشمان او را نداشت (همان، ۱۰۰ و ۱۰۱).

نوع دیگری از تجلی که در *مناقب‌العارفین* نمود دارد، تجلی مشایخ بر صورت یکدیگر است. به‌نقل از افلاکی، روزی مولانا از حضرت سید برهان‌الدین معانی بی‌حد و اندازه نقل کرد. ناگهان حالت‌های سید از ذات مولانا بر مثال نوری عظیم به شیخ صلاح‌الدین تجلی کرد (همان، ۷۰۶). در نمونه‌ای دیگر، حسام‌الدین چلبی قبل از وفات به سلطان‌ولد می‌گوید که بعد از وفات من، هر کار مهم و مشکلی برای تو پیش آید من به صورتی دیگر پیش تو می‌آیم و خود را بر تو عرضه می‌کنم و در بدن نورانی مشکّل می‌شوم و به انواع پرتو تجلی می‌کنم تا مشکلات تو را حل کنم؛ همان‌گونه که در کنار جوی آبی در خراسان نوری سبز بر مولانا تجلی کرد و مشکلات او حل شد (همان، ۸۰۷-۸۰۸). فاطمه‌خاتون نیز بعد از وفات مولانا چون به چشم‌های عارف می‌نگرد پرتو نور جلال مولانا را مشاهده می‌کند (همان، ۸۳۲). تجلی خداوند در صورت امرد برای بایزید و نیز تجلی حق در صورت کیمیاخاتون برای شمس از نمونه‌های دیگر تجلی است (همان، ۶۳۷-۶۳۸).

۳. ۶. مکان مقدس

تجلی و ظهور «امر قدسی» در هر مکانی که رخ دهد، آن مکان مقدس قلمداد می‌شود و برای کسی که به اصالت این «تجلی قدسی» باور دارد، نمایندهٔ حضور واقعیتی متعالی و مافوق تجربهٔ بشری است. تجلی و ظهور امر قدسی همیشه مکاشفهٔ هستی است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۹۵). نمادهای مرکز در سه گروه کوه مقدس، معبد و بارگاه شاهانه و نیز شهر و حرم مقدس قابل بررسی است (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۶).

۳. ۶. ۱. مدرسه

هر فضایی که در آن امر مقدس یا الوهی تجلی کند و امکان رهایی و گذر از مرز میان آسمان و زمین محقق شود، مرکز به حساب می‌آید. همهٔ پرستشگاه‌ها ازطریق تجلی الوهیت متبرک

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

و مقدس می‌شوند. از دیدگاه الیاده، این امر را می‌توان به اقامتگاه زاهدان عزلت‌گزین یا قدیسان و اولیاء نیز تعمیم داد (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۴۷). به‌طورکلی، مدرسه مولانا و به‌طور خاص بام مدرسهٔ او حکم مرکز را دارد. مولانا در بام مدرسهٔ خود سیر می‌کرد و به مریدان خود حقایق می‌گفت (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۳۰) و چون مستی و استغراق نیز به او روی می‌نمود، بر سر بام آمدوشد می‌کرد؛ چنان‌که باری در اثنای سیر، پا در هوا می‌نهد و غایب می‌شود و با پرواز جادویی به سرزمین حجاز می‌رود و دوباره بازمی‌گردد (همان، ۳۳۶). اخوان صفا روایت کردند که مولانا بر بالای بام مدرسهٔ خود طواف می‌کرد. برخی اوقات به‌اندازهٔ یک دو تیر پرتابی بر روی هوا می‌رفت و باز به بام مدرسه می‌آمد. روزی چنان غایب شد که بعد از بیست‌روز خبر دادند که نشانه‌هایی از او را در مسجد مرام دیده‌اند (همان، ۳۵۴-۳۵۵).

در جای دیگر، افلاکی نقل کرده است: «سیرکنان از کنار کنگرهٔ بام یک دو تیر پرتاو بر روی هوا می‌رفت و باز قهقرا می‌آمد» (همان، ۳۵۴). به‌بلندی‌رفتن و صعود به آسمان نوعی فرارفتن از مقتضیات بشری و گذار بر عالم علوی است که مفهوم مرگ نیز این ایده را دربردارد. زمانی مولانا علاوه‌بر بام مدرسه در خود مدرسه نیز سیر می‌کرد (همان، ۳۴۴). حتی شبی او را می‌بینند که در صحن مدرسهٔ خود سیر می‌کند؛ سپس، بر نور سبزی سوار می‌شود و اندک‌اندک به جانب روزن بالا می‌رود (همان، ۳۸۵). رنگ سبز نماد رشد، احساسات، امید، فروپاشی ناشی از مرگ، باروری و باززایی است (گورین و همکاران، ۱۳۸۳: ۱۷۵). مولوی در هنگام شب در بام مدرسه به تهجد می‌پرداخت و بر بام نیز کعبه را آشکارا می‌دید که در بالای سر او طواف می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۸۸). او در شش‌سالگی نیز بر بام خانه‌ها سیر می‌کرد و در عروج روحانی خود منازل ملکوت را درمی‌نوردید (همان، ۷۵). در این حکایت‌ها کارکرد کهن‌الگویی شب کیهانی و تاریکی نیز درخور توجه است. گفتنی است سماع مولانا در بیشتر حکایت‌ها در مدرسه است (همان، ۲۲۳).

۳. ۶. ۲. حمام

همان‌طور که در بخش تولد دوباره ذکر شد، مولانا در حمام، خزینهٔ حمام، خلوت حمام و زمانی هم در سردابه و در میان گرمابه به مراقبه می‌نشست (همان، ۱۲۶ و ۲۲۳ و ۴۴۲ و ۳۵۳ و ۲۹۴ و ۲۲۹ و ۵۵۷ و ۲۹۳-۲۹۴). او در حمام مستغرق تجلیات و بارقات وصال می‌شد و به یاران خود می‌گفت که کوه طور با تمام وجود خود یک نظر جمال حق را تحمل

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

نکرد. مسکین تن نزار من که در سه شبانه‌روز هفده‌بار شعشعهٔ آفتاب جمال و بوارق انوار جمال بر او می‌تابد (همان، ۳۴۴-۳۴۵).

۳. ۷. زمان مقدس

مطابق دیدگاه الیاده، انسان مذهبی در جوامع باستانی به دو نوع زمان معتقد بوده است: یکی زمان عادی و تاریخی، که چون روزگار گذران بر حیات ناسوتی بشر در جهان سپنجی جاری است و به‌صورت استمراری برگشت‌ناپذیر، به همراه خود زوال و تلاشی می‌آورد، همه‌چیز را به نابودی می‌کشد و همان «زمان مرگ» است، و دیگری زمان مقدس، زمان اساطیری، که پایا و کاستی‌ناپذیر است، لحظهٔ شگفت‌انگیز بدایت‌هاست و برخلاف زمان ناسوتی که برگشت‌ناپذیر است، حرکت دوری دارد و تا بی‌نهایت درحال نوشدن و تکرارشدن است. لحظه‌ای است جاودانه که نه تغییر می‌کند و نه پایان می‌پذیرد (الیاده، ۱۳۸۴: ۸). «زمان مقدس زمانی جداگانه برای واقعیتی جداگانه است که به فراسوی ساعت و تقویم گام می‌نهد؛ زیرا میعادهای ما با جاودانگی را مشخص می‌کند» (بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۴). ازآنجاکه یکی از اسطوره‌ها و بن‌مایه‌های ازلی دیدار با امر قدسی در زمانی مقدس است، این واقعهٔ اساطیری پی‌درپی برای مولانا تکرار می‌شد و او در دیدارهای روحانی خود مکرر با خداوند دیدار می‌کرد: من کودک بودم، خدا را می‌دیدم، ملک را مشاهده می‌کردم، تصور می‌کردم همهٔ مردم نیز به‌همین‌صورت می‌بینند، سرانجام معلوم شد که نمی‌دیده‌اند (همان، ۶۸۰). مولوی به سلطان‌ولد می‌گوید اگر تمام ساعت‌ها و اوقات تو به خدمت خداوند مشغول شود و تعلقات عالم ملک به‌کلی قطع شود، بعد از آن، چندان که می‌توانی و می‌خواهی حق را ببین و عشق‌بازی‌ها بکن و از او هرچه گویی و بجویی برایت میسر می‌شود (همان، ۲۰۶). در پنج‌سالگی، اشکال غیبی و صورت‌های روحانی پی‌درپی در نظرش متمثل می‌شدند (همان، ۷۳). او با نکیر و منکر سخن می‌گفت و آنها را از رنجاندن درویش بازمی‌داشت (همان، ۳۲۴). همچنین، صدای فرشتگان را از عالم غیب می‌شنید که روح متوفی (فقیه احمد) را به آسمان می‌بردند (همان، ۴۲۰). بهاءالدین بحری روایت کرده است که روزی با جمع اصحاب در نور حضور مولانا مستغرق بودند. ناگاه، مولانا برخاست و گفت مرحبا یا مصباح‌الله و باز فرونشست. سپس فرمود پیوسته ارواح روحانیان و ارواح کرام به زیارت مردان حق می‌آیند.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

یکی از آنها مصباح‌الـله است که تمام مصابیح آسمان‌ها از او منورند و از او نور می‌گیرند (همان، ۴۵۶-۴۵۷).

مولانا در آخرین روز از حیات خود با عزرائیل نیز دیدار و صحبت کرد: «از ناگاه مردی خوب‌روی پیدا شد و تَرَوحُن او تجسد کرده در غایت خوبی صورتی بست...» (همان، ۵۸۷). مولانا به مدرسه‌ای در حوالی زاویهٔ شیخ صدرالدین می‌رود و می‌گوید: «الـله الهام داد تا به اینجا نهضت کنم و ساعتی او را به مغز نغز معانی و قدم مبارک یاران مشرف کنم» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۱۹). شنیدن ندا یا مواجههٔ قهرمان با هاتف و سروش غیبی، دیداری نه از جنس ظاهر بلکه از جنس طلب و آگاهی بر اسرار گوناگونی است که در درون مردان حق نهفته است. به‌عقیدهٔ یونگ، این آرزوی دیدار به کهن‌الگوی دیدار با خود یا فرامن تعبیر می‌شود (یونگ، ۱۳۷۶: ۸۴). دیدار با فرشته در پیکری انسانی و در نقش پیری روحانی که در عالم مثال در افق دید روح سالک ظاهر می‌شود و به تعلیم و هدایت می‌پردازد در داستان‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی و آثار پیش از اسلام نیز شواهدی دارد (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۳۰۶).

مولوی در سفر درونی خود پیوسته با حضرت خضر هم‌صحبت می‌شود و آن حضرت رموز حقایق غیبی را از مولوی می‌پرسد و جواب‌های لطیف می‌شنود و در مواقعی هم او را ارشاد می‌کند (همان، ۳۴۸). حضرت خضر پای منبر مولوی نیز می‌نشیند؛ چنان‌که درویشی از او کمک می‌خواهد، می‌گوید ما همه از مولوی استمداد می‌طلبیم و سلطان همهٔ ابدال و اوتاد و افراد و کاملان و اقطاب اوست. از او کمک طلب کن. مولوی نیز می‌گوید خضر نبی و عزیزان دیگر از عاشقان ماست (همان، ۳۳۳). در متون حنفیان نیز طرفداران ابوحنیفه در ذیل کرامات او گفته‌اند حضرت خضر پنج‌سال هر روز صبح نزد بوحنیفه می‌آمد و احکام شریعت را از او می‌آموخت، به‌طوری‌که خداوند به دعای حضرت خضر، ابوحنیفه را زنده کرد تا شریعت پیامبر(ص) را بیست‌وپنج سال دیگر به او بیاموزد (حیدر، ۱۴۲۲ق. /۱: ۳۱۶). مولانا شمس را معشوق خضر می‌نامید؛ برای همین، بر در حجرهٔ مدرسهٔ خود نوشته بود: «مقام معشوق حضرت خضر(ع)» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۴۹و۷۰۰).

مولوی در تخیل خلاق خود با شخصیت‌های بزرگ ازجمله ابدال دیدار می‌کرد. روزی سه‌نفر از ابدال به‌صورت جوانان سرخ‌پوش نزد مولانا در مدرسه‌اش رفتند. مولانا گفته است

که آنها به‌خاطر وفات یکی از ابدال، در طلب بدلی برای او هستند که به اشارت مولانا سقا را می‌برند تا به‌جای آن متوفی بگمارند (همان، ۳۷۸-۳۷۹).

دیدار با مردگان یکی دیگر از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای *مناقب‌العارفین* است. مولانا بعد از وفات مریدانش زمانی که مشتاق حضور او می‌شدند بر سر تربت آنها می‌رفت (همان، ۲۱۸). در حکایتی دیگر، روایت شده است که روزی مولانا در سماع بیش‌ازحد شور می‌کرد و هر دم تا تخت گویندگان می‌آمد و عذرخواهی می‌کرد. بعد از سماع به چلبی می‌گوید سرّ روحانیت حکیم سنایی متمثل شده و تجسد می‌نمود و من هر دم از تمثال سرّ او عذرها می‌خواستم. حقیقت این است که مردان حق در عالم غیب هرکسی را یاد کنند و خواهان او شوند در حال پیش او متمثل می‌شوند (همان، ۲۲۳). بنابراین، مولوی در مکانی مقدس درنتیجهٔ نیروی شهود به زمان ازلی می‌پیوندد و آیین‌هایی اسطوره‌ای را بازیابی می‌کند و درونی‌ترین مرکز روان او به‌صورت شخصیت‌های برجسته متجلی می‌شود.

٤. نتیجه‌گیری

در *مناقب‌العارفین*، مطابق دیدگاه الیاده، اسطوره‌سازی از قهرمان از دورهٔ اول زندگی قهرمان (دورهٔ کودکی) شروع شده است. تقلید از کهن‌الگوها در ترسیم چهرهٔ قهرمان دیده می‌شود و مرحلهٔ دعوت و تشرف او همچون پیامبران ازپیش‌تعیین‌شده است. مولوی کیمیاگری است که توان حسی مرید را تغییر می‌دهد و مس وجود او را در کورهٔ ریاضت به طلا مبدل می‌سازد. او در تجربهٔ عرفانی خود، در زهدان حمام و در داخل آب به خلوت می‌نشیند و امر قدسی را تجربه می‌کند و با خروج از آن، تولد دوباره را تجربه می‌کند. کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره در *مناقب‌العارفین* با نمادهای غار، چاه، خزینهٔ حمام، تاریکی و شب کیهانی و همانند اینها بیان شده است که بازگشت به دورهٔ جنینی و مرگ آیینی را نشان می‌دهد. مولانا با برانداختن زمان، از محدودهٔ زمان سپنجی فراتر می‌رود و با تعلیق زمان گذرا، لحظهٔ زمان اساطیری را احیا می‌کند و در مکاشفات روحانی خود، خداوند متعال، فرشتگان، حضرت خضر، ابدال و مردگان را می‌بیند و از هاتف غیبی پیام ایزدی را دریافت می‌کند. او بام مدرسه و خزینهٔ حمام را مکانی برای تجلی مقدس برمی‌شمارد.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]

منابع

افلاکی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲) *مناقب‌العارفین*. به‌کوشش تحسین یازیج. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.

الیاده، میرچا (۱۳۷۲) *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: سروش.

الیاده، میرچا (۱۳۷۵) *مقدس و نامقدس*. ترجمهٔ نصرالله زنگوئی. تهران: سروش.

الیاده، میرچا (۱۳۸۱) *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمهٔ رؤیا منجم. چاپ سوم. تهران: علم.

الیاده، میرچا (۱۳۸۴) *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*. ترجمهٔ بهمن سرکاراتی. چاپ دوم. تهران: طهوری.

الیاده، میرچا (۱۳۹۲) *نمادپردازی، امری قدسی و هنرها*. ترجمهٔ مانی صالحی‌علامه. تهران: نیلوفر.

الیاده، میرچا (۱۳۹۴) *یوگای پاتنجلی* (مراقبه در مکاتب عرفان هندی). ترجمهٔ علی صادقی شهپر. تهران: پارسه.

الیاده، میرچا (۱۳۹۵) *آیین‌ها و نمادهای تشرف*. ترجمهٔ محمدکاظم مهاجری. تهران: کتاب پارسه.

بیرلین، ج. ف (۱۳۸۶) *اسطوره‌های موازی*. ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: مرکز.

پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی- فرهنگی.

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲) *عقل سرخ*: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی. چاپ سوم. تهران: سخن.

حیدر، اسد (۱۴۲۲هـ‌ق) *الإمام الصادق و المذاهب الأربعه*؛ جلد۱. چاپ سوم. بیروت: دارالتعارف.

دستورانی، محمد و همکاران (۱۳۹۷) «رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در *مناقب‌العارفین* افلاکی». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*.(س) دورهٔ دهم. شمارهٔ ۱۸: ۸۳-۱۱۰.

دماوندی، مجتبی (۱۳۸۷) «نقد محتوایی بر دو بخش از *مناقب‌العارفین*». *پژوهشنامهٔ علوم انسانی*. شمارهٔ ۵۷: ۱۲۹-۱۴۰.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۶) *سبک‌شناسی نثر*. چاپ دهم. تهران: میترا.

شوالیه، ژان؛ و آلن گربران (۱۳۸۲) *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایلی. جلد۳. تهران: جیحون.

شوالیه، ژان؛ و آلن گربران (۱۳۸۵) *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایلی. جلد۴. تهران: جیحون.

شوالیه، ژان؛ و آلن گربران (۱۳۸۷) *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایلی. جلد۵. تهران: جیحون.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۲) *تاریخ ادبیات ایران*. جلد۲. تلخیص محمد ترابی. تهران: فردوس.

فتوحی، محمود، و محمد افشین‌وفایی (۱۳۸۷) «تحلیل انتقادی زندگی‌نامه‌های مولوی». *جستارهای ادبی*. دورهٔ چهل‌ویکم. شمارهٔ ۳: ۱-۲۷.

قائمی، فرزاد (۱۳۸۹) «پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوهٔ کاربرد آن در خوانش متون ادبی». *نقد ادبی*. سال سوم. شمارهٔ ۱۱و۱۲: ۳۳-۵۶.

کریمی، ثریا، و همکاران (۱۴۰۰) «نقد اسطوره‌ای تذکره‌های عرفانی *مناقب‌العارفین*، *معدن‌الدرر*، *فردوس‌المرشدیه* و *صفوه‌الصفا* براساس نظریهٔ جرج فریزر». *متن‌شناسی ادب فارسی*. سال سیزدهم. شمارهٔ ۲ (پیاپی ۵۰): ۱-۱۴.

گورین، ویلفر ال و همکاران (۱۳۸۳) *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمهٔ زهرا میهن‌خواه. چاپ چهارم. تهران: اطلاعات.

مالمیر، تیمور (۱۳۹۰) «منطق روایت‌سازی در حکایت‌های *مناقب‌العارفین*». *مولوی‌پژوهی*. شمارهٔ ۱۲: ۱-۲۵.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶) *کلیات شمس تبریزی*. چاپ چهاردهم. تهران: امیرکبیر.

یاوری، حورا (۱۳۸۷) *روان‌کاوی و ادبیات*. تهران: سخن.

یزدانفر، ساره (۱۳۹۱) «بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در *حدیقة‌الحقیقه* و *مناقب‌العارفین*». *عرفانیات*. دورهٔ سوم. شمارهٔ ۱۱: ۱۶۷-۱۸۹.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۶) *چهار صورت مثالی*. ترجمهٔ پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-11-24]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1401.30.92.6.2]
[DOI: 10.52547/jpll.30.92.225]