

Mythical Critique of the Mystical Memoirs of *Manaqib al-Arefin*, *Madan al-Dorar*, *Ferdows al-Murshediyyeh*, and *Safvat al-Safa'a* based on the Theory of James Frazier

Soraya Karimi Yunjali*

Ramin Moharrami--

Mahin Panahi---

Abstract

Mythology is an attempt to understand the ancient and strong roots of the people's cultural foundation. In this research, by the descriptive-comparative method of repetition and reflection of mythological rituals in a new era in the form of mystical acts and rituals, four mystical memoirs of *Manaqib al-Arefin*, *Madan al-Dorar*, *Ferdows al-Murshediyyeh*, and *Safvat al-Safa'a* have been described using James Frazier's theory. The tradition of entrusting the body to stingers as religious and ritual ceremonies in the mystery and dissemination has a mythical aspect. Mystics, like humans- gods of mythical texts rain down with the capture of the forces of nature, and in the role of the human being, carry the burden of sins, disasters, and the sufferings of the general public. According to Frazier, the rituals of mystics' death correspond to the cycle of nature, and their kingdom spirit is embodied in the existence of the living person. Words in the mystic-coded language based on homeopathic charm cause similar meanings. According to the diverging charm, separated fragments of mystics such as saliva, hair, blessing, clothes, and cloaks transmit the empathic effect remotely, and the mystic can impose his will on healing the sick or winning the war. Also, according to this theory, one of the reasons for the avoidance of eating meat is that the harms and undesirable states that are believed to exist in foods are caused by people.

Introduction

Some customs are rooted in mythological beliefs and have subconsciously influenced and influenced the cultural community. These cultural elements have taken on a new guise in the mystical experiences of the Sufis and have been re-created in a disguised way according to the requirements of the time. The study of mystical memoirs shows that some mythical rituals are related to mystical practices and rituals in mystical texts and some of these mythical beliefs are manifested as a sacred virtue in the creation and character of godly human beings.

Materials and Methods

James Frazier in his book *the Golden Branch* has referred to many rituals and mythological archetypes that are the basis of this study. This descriptive-comparative study seeks to answer two questions: 1) which mythical rituals and beliefs have been used in mystical memoirs? 2) Which mythical beliefs have evolved in mystical memoirs and have been expressed in the form of mystical thoughts? It is worth mentioning that in this study, several mystical memoirs are cited, including *Manaqib al-Arefin*, *Safvat al-Safa*, *Madan al-Dorar*, and *Ferdows al-Murshediyyeh*.

Discussion of Results and Conclusions

This study reflects mythological beliefs in mystical memoirs. The test of putting the body to the bites is one of the rituals of mystery and admiration. This is parallel to the mythical texts in mystical memoirs. The purpose of this type of austerity can also be considered as a breath of pain and a test of the resilience of the incumbents, which leads to their immortality and confirms their readiness to bear a great responsibility. Thus, the beliefs of the primitive people regarding the power of kings and supernatural persons, dressed in other clothes, have been repeated in mystical texts, and the power of mystics, like their predecessors, has no boundaries in influencing the circulation of nature.

People who do not embody the power of God bring prosperity to themselves and other people

* PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

-- Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran (Corresponding Author Email: moharami@uma.ac.ir)

--- Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, University of Al- Zahra, Tehran, Iran

by appealing to the supernatural. Sometimes mystics or human gods, according to Frazier's theory, play the role of rebellious human beings and, as representatives, bear suffering, calamities, hardships, and even death. These sacrifices, which were considered in the mythical mirrors of God, are also the perfect mystic in perfect mystical memoirs, and sometimes the followers of the elders are another example of rebellious and sacrificial personalities in the memoirs. On the subject of the death of man-God, there are similarities between mythological and mystical texts; the ceremony of death or 'wedding' in mystical memoirs can be considered as a metamorphosis of the celebration of prayer for spirits.

The adaptation of the life cycle to the nature and gender of non-living beings, as well as the heavenly incarnation of the spirits of the dead in the existence of living beings, are among the issues that are evident in both memoirs and myths. Another point about the death of man-God is that some mystics believe that God has the power to continue to make changes in the life cycle of the ancient gods and to oppose external forces such as death. Along with the view of the world in the conquest of the divine forces, which is proposed by the idea of man-God, the primitive man introduces the new idea of natural law. According to this view, in homeopathic magic, the association of meanings based on similarity has led to the expansion of the range of cryptic words among Sufis. Another example of the association of similar meanings about the voice of non-living beings and their interpretation is mentioned in mystical texts. In this regard, sharp contagion refers to the association of meaning based on proximity.

In mystical texts, according to Frazier's mythological view, it is believed that the components separated from the existence of mystics such as saliva, hair, blessing, clothes, and cloaks, after maintaining physical contact with their owners, still maintain an empathetic connection with the body. The general public also uses these devices to cure illnesses and win the war, based on the assurance that there is still empathy between it and its predecessor. Also, based on this magic, not only good effects but also adverse effects of foods such as meat are affected by people, therefore, this factor can be considered as one of the reasons for Sufis to avoid eating meat.

Keywords: Mysticism, Myth, James George Frazier, Mystical Memoirs.

References

1. *The Holy Quran*.
2. Aflaki, Sh. M. (2003). *Managheb Al-Arefin*. Second Edition. Tehran: Donya-ye Ketab Publication.
3. Afshar, I. (Ed.) (1979). *Ferdows Al-Murshediye fi Asrar Al-Samadiye, Including Its Summary Narration Called Anwar Al-Murshediye fi Asrar Al-Samadiye*. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli Publication.
4. Amoozgar, J. (2001). *Tarikhe Asatiri-ye Iran (Mythological History of Iran)*. Fourth Edition. Tehran: Samt Publication.
5. Atoni, B. (2010). Jado-ye manandi va Peyvandi (Khorafeghi) va Karkarde an dar Osture, Ayin va Adab-e Hamasi (Magic of Likeness and Connection (Superstition) and Its Function in Myth. *Ritual and Epic Literature*, 2(4), 93-118.
6. Bahar, M. (2012). *Pazhouheshi dar Asatir-e Iran (A Study in Iranian Mythology)*. Ninth Edition. Tehran: Agah Publication.
7. Cassirer, E. (1987). *Zaban va Osture (Language and Myth)*. Translated by Mohsen Thalasi. Tehran: Ghatreh Publication.
8. Eliade, M. (2002). *Osture, Ro'ya, Raz (Myths, Dreams, Mystries)*. Translated by Roya Monajjem. Third Edition. Tehran: Elm Publication.
9. Eliade, M. (2006). *Osture Bazgasht-e Javdaneh (The Myth of the Eternal Return)*. Translated by Bahman Sarkarati. Second Edition. Tehran: Tahouri Publication.
10. Esmailpour, A. (2008). *Osture Bayan-e Namadin (Myth of Symbolic Expression)*. Second Edition. Tehran: Suroush Publication.
11. Frazier, J. G. (2013). *Shakheh-ye Zarrin: Pazhouheshi dar Jado va Din (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion)*. Translated by Kazem Firouzmand. Seventh Edition. Tehran: Agah Publication.
12. Ghobadi, H. A. (1996). *Tahghigh dar Namadha-ye Moshtarak-e Hamasi va Erfani dar*

Adabiyat-e Farsi ba Taakid bar Shahnameh va Asar-e Molavi (Research on Common Epic and Mystical Symbols in Persian Literature with Emphasis on Shahnameh and Molavi's Works). Tarbiyat Modarres University PhD Thesis, Tehran.

13. Homayi, J. (1977). *Molavi Nameh*. Second Edition. Tehran: Agah Publication.
14. Homayi, J. (Ed.). (1988). *Sultan Valad's Valad Nameh*. Tehran: Nashre Nama Publication.
15. Khajegir, A. (2015). Barrasi-ye Didgah-e Edward Tylor va James Frezer Darbare-ye Khastgah va Takamol-e Din (A Survey of the Origin and Evolution of Religion from the Points of View Edward Tylor and James Frezer). *Comparative Theology*, 6(14), 149-162.
16. Mohammadi Fesharaki, M., & Nasiri, J. (2016). Barrasi-ye Nomood-e Osture-ye Barvari dar Hamase-ye Borzunameh bar Asas-e Nazariye-ye George Frezer (A Study of the Myth of Fertility in the Epic of Borzunameh Based on George Frezer's Theory). *Literary Research Text*, 20(67), 107-125.
17. Molavi, J. M. (1996). *Mathnawi Manavi*, Edited by Nicholson, Reynold Alleyne, 3th VOL. d. Tehran: Toos
18. Mozaffari, H. (2009). Karkerde Moshtarake Osture va Erfan (The Common Function of Myth and Mysticism). *Two Quarterly Journal of Mystical Literature Al-Zahra University*, 1, 149-167.
19. Omari Morshedi, M. E. S. (2004). *Ma'dano Al-dorrah fi Sirato Al-Sheikh Haji Omar (Ma'dan Al-Dorrah in the Biography of Sheikh Haji Omar)*. Tehran: Kazeruniyeh Publication.
20. Saberi Najafabadi, M. (2017). Negareshha-ye Falsafi-ye Movarrekhan-e Adyan: Motale-ye moredi-ye James Frezer and Mircea Eliade (Philosophical Attitudes of Religious Historians: A Case Study of James Frezer and Mircea Eliade). *Two Quarterly Journal of Philosophical Meditations University of Zanjan*, 7(19), 143-166.
21. Sattari, J. (2011). *Osture va Ramz: Ma'jmooe Maghalat (Myth and Symbol: Collection of Article)*. Translated by Jalal Sattari. Fourth Edition. Tehran: Suroush Publication.
22. Sattari, J. (1997). *Osture dar Jahane Emrooz (Myth in Today's World)*. First Edition. Tehran: Markaz Publication.
23. Shafiei Kadkani, M. R. (Ed.) (1987). *Mihani's Asrar Al-Tawhid fi Maghamat-e Al-Sheikh Abi Saeed*. First Edition. Tehran: Agah Publication.
24. Tabatabaei Majd, Gh. (Ed.) (1998). *Safvat Al-Safa*. Second Edition. Tabriz: Zaryab Publication.
25. Zamani, K. (2008). *Shrh-e Jame-e Masnavi (Comprehensive Explanation of Masnavi)*. Tehran: Ettela'at Publication.

فصل نامه علمی متن شناسی ادب فارسی (نوع مقاله پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و هشتم، دوره جدید، سال سیزدهم

شماره دوم (پیاپی ۵۰)، تابستان ۱۴۰۰، صص ۱-۱۴

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱/۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۲

doi: [10.22108/RPLL.2021.127917.1862](https://doi.org/10.22108/RPLL.2021.127917.1862)

نقد اسطوره‌ای تذکره‌های عرفانی مناقب‌العارفین، معدن‌الدُرر، فردوس‌المرشدیه و صفوة‌الصفاء براساس نظریه جرج فریزر

ثریا کریمی یونجالی*

رامین محرمی**

مهین پناهی***

چکیده

اسطوره‌شناسی تلاشی برای شناخت ریشه‌های کهن و قوی بنیاد فرهنگ مردم است. در این پژوهش به روش توصیفی - تطبیقی تکرار و بازتاب آیین‌های اساطیری در جامه‌ای نو به صورت اعمال و مناسک عرفانی بررسی می‌شود. تمرکز برای این بررسی بر چهار تذکره عرفانی مناقب‌العارفین، معدن‌الدُرر، فردوس‌المرشدیه و صفوة‌الصفاء با استفاده از نظریه جیمز فریزر است. رسم سپردن بدن به نیش گزندگان مراسم دینی و آیینی است که در رازآموزی و تشرف، جنبه اسطوره‌ای دارد. عارفان مانند انسان - خدایان متون اسطوره‌ای با تسخیر نیروهای طبیعت، باران می‌بارانند و در نقش انسان بلاگردان، بار گناهان، بلایا و محنت‌های عموم مردم را به دوش می‌کشند. مراسم وفات عارفان نیز برپایه دیدگاه فریزر با چرخه طبیعت مطابقت دارد و روح ملکوتی آنها در وجود فرد زنده مجسم می‌شود. واژگان در زبان رمزی عارفان براساس افسون هومیوپاتیک سبب تداعی معانی مشابه دیگر می‌شود. بنابر افسون واگیردار نیز پاره‌های جدا شده از وجود عارفان - مانند آب دهان، تار مو، تبرک، جامه و خرقه و امثال اینها - از راه دور اثر همدلانه را به هم انتقال می‌دهند و عارف می‌تواند با اینها اراده خود را در شفای مریض یا پیروزی در جنگ تحمیل کند. همچنین براساس این نظریه، از جمله دلایل پرهیز اهل عرفان از خوردن گوشت آن است که تصور می‌شود زیان‌ها و حالات نامطلوبی در خوراک‌ها وجود دارد و خوردن آن باعث می‌شود این زیان‌ها دامنگیر افراد شود.

واژه‌های کلیدی

عرفان؛ اسطوره؛ جیمز جرج فریزر؛ تذکره‌های عرفانی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، sorayakarimi087@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده

مسئول)، moharami@uma.ac.ir

*** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، mpd@alzahra.ac.ir

۱- مقدمه

برخی از آداب و رسوم در باورهای اساطیری ریشه دوانیده و جامعه فرهنگی را به صورت ناخودآگاه تحت تأثیر و نفوذ قرار داده است. این آداب و رسوم در تجربه‌های عرفانی اهل تصوف جامعه‌ای نو بر تن کرده و به صورتی مبدل و بنابر اقتضای زمانه از نو خلق شده است. به عقیده اسطوره‌پژوهان، اسطوره از نظر محتوا و صورت بررسی‌پذیر است. محتوای اسطوره به بعضی کارویژه‌های اجتماعی خاص مربوط است و با بررسی این محتوا روشن می‌شود که اسطوره داستانی نیست که تنها برای داستان‌گویی نقل شود؛ بلکه داستانی است که بعضی ویژگی‌های جامعه‌ای را گزارش می‌کند که اسطوره به آن تعلق دارد. اسطوره توضیح می‌دهد که چرا در آن جامعه بعضی آیین‌ها معمول است و منشأ یا پیدایش قانون و توت‌ها و طبقه حاکم و ساختارهای اجتماعی را - به آن صورت که انقلاب‌ها یا فتوحات در گذشته به آنها تعین بخشیده است - روشن و توجیه می‌کند. اسطوره گزارش داد و ستد میان خدایان و انسان‌ها و یا تعریف تکامل بعضی پدیده‌های طبیعی است. روشن است که در این زمینه، چنین اساطیری خارج از چارچوب فرهنگی جوامع آفریننده آنها فهم نمی‌شود؛ در این صورت اساطیر بدنه اصلی چیزی را فراهم می‌آورند که می‌توان آن را وحی و مکاشفه نامید (ستاری، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۱۰۲). اسطوره از لحاظ ساختار و قالب بیشترین پیوند را با نماد دارد. اسطوره در اصل پیامی نمادین و نوعی دلالت رمزآلود است. نمادها رویدادهای اسطوره‌ای را از تک‌مخاطبی و شخصی‌شدن و زمانی و مکانی کردن دور نگاه می‌دارند و با تأثیر بر ناخودآگاه مخاطب، سبب می‌شوند که اسطوره از حالت مصداقی به مفهومی و از جزئی به کلی و از زمانی و مکانی به فرازمانی و فرامکانی تبدیل شود. به همین دلیل بقای اسطوره‌ها در زبان نمادین آنهاست (قبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۶)؛ بنابراین نماد و اسطوره، هر دو در ناخودآگاه ریشه دارند. کاسیرر هم معتقد است که در آغاز هیچ‌یک از نمادها به گونه‌ای مستقل و متمایز از دیگر نمادها پدیدار نمی‌شود؛ بلکه هریک از آنها باید از زهدان مشترک اسطوره بیرون آید (کاسیرر، ۱۳۶۶: ۹۷).

مطالعه تذکره‌های عرفانی نشان می‌دهد که بعضی از آیین‌های اساطیری با اعمال و مناسک عرفانی در متون عرفانی قرابت و همسانی دارد و برخی از این باورهای اسطوره‌ای به صورت فضیلت قدسی در خلق و منش انسان‌های خداگون متجلی است. گفتنی است که تشابه آیین‌ها و دریافت‌های اساطیری و عرفانی بیانگر تأثیر و تأثر مستقیم آنها نیست؛ اگرچه اساطیر و عرفان در شیوه رویکرد، اشتراکات انکارناپذیری دارند. درواقع بین عرفان و اسطوره تعامل و گفت‌وگومندی وجود دارد. «عرفان دنباله و تکمله اساطیر خدایان است. اساسی‌ترین کارکرد مشترک اسطوره و عرفان، انگیزه نیرومند تقرب انسان به خدا یا خدایان است؛ انگیزه‌ای که اساطیر با پایین‌آوردن خدایان به سطح زندگی زمینی انسان، و عرفان با بالا بردن انسان به سوی ملکوت خداوندی بدان دست یافته است. آیین‌ها و ادیان اساطیری، مبلغان نزول خدایان به سوی انسان و پدیدآمدن گروهی از خدایان انسان‌وار است؛ درحالی‌که ادیان و آیین‌های عرفانی تبیین‌کننده چگونگی صعود و معراج انسان‌های کامل به ملکوت خداوندی و در فرجام، پیدایش گروهی از انسان‌های خداگونه هستند (مظفری، ۱۳۸۸: ۱۴۹).

جیمز فریزر در کتاب شاخه زرین خود بر بسیاری از باورهای آیینی و اساطیری اشاره کرده است که مبنای پژوهش این مقاله قرار گرفته است. فریزر تفکر ابتدایی را زیرسلطه دو نظام متفاوت دین و جادو می‌داند و معتقد است که راه دین به‌طور کامل با راه جادو متفاوت و در عین حال مخالف است. از دیدگاه او با آمدن دین، شاه - جادوگر قدیم جای خود را به شاه - کشیش داد و اشخاص دیندار به‌جای اوراد جادوگری به دعا و توسل روی آوردند و این خدایان توانستند طبیعت را کنترل کنند.

این پژوهش به روش توصیفی - تطبیقی در پی پاسخ به این پرسش‌هاست:

۱) کدام آیین‌ها و باورهای اساطیری در تذکره‌های عرفانی به کار رفته است؟

۲) کدام باورهای اساطیری در تذکره‌های عرفانی تحول و تطور یافته و به‌شکل افکار عرفانی بیان شده است؟
گفتنی است در این مقاله به چند تذکره عرفانی از جمله مناقب‌العارفین، صفوة‌الصفاء، معدن‌الدُرر و فردوس‌المرشدیه استناد می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

خواجہ گیر در مقاله‌ای با عنوان «بررسی دیدگاه ادوارد تیلور و جیمز فریزر درباره خاستگاه و تکامل دین» (۱۳۹۴) نقطه‌ضعف‌های دیدگاه این صاحب‌نظران از جمله بُعد تکامل‌گرایانه نظریه آنها را بررسی کرده است. محمدی فشارکی و نصیری در پژوهشی به «بررسی نمود اسطوره باروری در حماسه برزنامه براساس نظریه جرج فریزر» (۱۳۹۵) پرداخته‌اند و این نتیجه حاصل شده است که برزنامه در زیرساخت خود روایتگر اسطوره باروری است. صابری نجف‌آبادی در مقاله «نگرش‌های فلسفی مورخان ادیان: مطالعه موردی جیمز فریزر و میرچا الیاده» (۱۳۹۶) بیان می‌کند که فریزر با نگاه پوزیتیویستی و الیاده با تلفیقی از روش پدیدارشناسانه هوسرلی با نگرش ساخت‌گرایی و هرمنوتیکی به ضبط احوال و رفتارهای دینی بشر پرداخته‌اند؛ بنابراین در این پژوهش‌ها نظریه جیمز جرج فریزر را بازکاویدند. موضوع پژوهش حاضر تاکنون بررسی نشده است.

۲- تعریف اسطوره

اصطلاح اسطوره در زبان فارسی وام‌واژه‌ای برگرفته از زبان عربی است. «اسطوره» و «الاسطیره» در زبان عربی در معنای روایت و سخنی است که اصلی ندارد. این واژه عربی نیز وام‌واژه‌ای از اصل یونانی historia به معنای تحقیق، استفسار، اطلاع، شرح و تاریخ است. در زبان‌های اروپایی واژه myth برابر واژه اسطوره و اصطلاح mythology برابر با اساطیر یا اسطوره‌شناسی در زبان فارسی است (بهار، ۱۳۹۱: ۳۴۳-۳۴۴).

تعریف کاملی از اسطوره که شامل همه مفاهیم آن باشد، کار راحتی نیست. در فهم عامه و بعضی از فرهنگ‌ها اسطوره به آن چیزی اطلاق می‌شود که خیالی، افسانه‌ای و غیرواقعی است. اسطوره شرح عمل، عقیده یا پدیده طبیعی است که حداقل بخشی از آن از سنت‌ها و روایت‌ها گرفته شده است و با آیین‌ها و عقاید دینی پیوند ناگسستنی دارد. در اسطوره، همه وقایع از دوران اولیه نقل و روایت می‌شود؛ به عبارت دیگر سخن از این است که هر چیزی چگونه به وجود می‌آید و به هستی خود ادامه می‌دهد (آموزگار، ۱۳۸۰: ۳).

اسطوره تعریف‌ها و تعبیرهای متعددی دارد؛ ولی می‌توان آن را چنین تعریف کرد: اسطوره، جلوه‌ها و روایت‌های نمادین درباره ایزدان، فرشتگان و موجودات فراطبیعی است و به‌طور کلی به جهان‌شناختی‌ای اطلاق می‌شود که یک قوم به‌منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌برد. باورهای دینی انسان اولیه از اسطوره آغاز می‌شود و سپس در زمان‌های متأخرتر به‌گونه ادیان شکل می‌گیرد. در نتیجه اسطوره در یک عبارت، دین و دانش انسان اولیه و داشته‌های معنوی او را شامل می‌شود. دانشی که بیشتر جنبه شهودی و نمادین دارد و از قوانین علمی دوران‌های بعد به دور است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴). اسطوره را می‌توان تعقلی‌کردن نمادین اعمال نمایشی آیینی نیز دانست. کار ویژه مهم اسطوره آن است که حقیقت کلی یک فرهنگ را بیان کند که بنیادش در رفتارهای آیینی است. ممکن است اسطوره در طول ادوار از محتوای آیینی خود دور افتد؛ ولی هرگز در اصل از آیین به دور نیست (بهار، ۱۳۹۱: ۳۶۱). یکی دیگر از کنش‌های خویشکاری اساطیر آن است که آداب و رفتار اجتماعی و درون‌طبقه‌ای را تعیین و توجیه و تثبیت می‌کند (همان: ۳۷۲). در مجموع باید گفت اسطوره تجلی اندیشه و هنر اقوام و ملل است و می‌توان اسطوره‌ها را پایاترین پدیده‌ها دانست که مانند دو روی سکه به‌صورت آشکار و نهان، روشن‌ترین و پنهان‌ترین تعالیم فرهنگی را در خود جای داده‌اند.

اساس کار این پژوهش، نظریه‌های آن دسته از اسطوره‌پژوهان معاصر است که در اسطوره، معنای رمزی و الگوی حسنه‌ای می‌یابند که منشأ فوق‌انسانی دارد و همانند سنتی مقدس از پیشینیان به بازماندگان می‌رسد. از دیدگاه الیاده اسطوره به‌مثابه مهم‌ترین شکل تفکر جمعی، واقعی و مقدس است؛ به همین دلیل سرمشق و تکرارپذیر می‌شود؛ زیرا مانند الگو عمل می‌کند. به این صورت که انسان جامعه باستانی با تقلید از کردارهای سرمشق‌گونه خدا یا قهرمان اسطوره‌ای و یا با بازگویی ماجراجویی‌های آنان خود را از زمان فانی دور می‌کند و به‌شکلی جادویی وارد زمان بزرگ، زمان مقدس، می‌شود (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). نورترپ فرای نیز اسطوره را در معنای ساده و معمول خود، به نوعی سرگذشت یا داستانی اطلاق می‌کند که به‌طور معمول به خدا یا رب‌النوع موجودی الهی مربوط است. اسطوره در این مفهوم با فرهنگ‌های ابتدایی یا با دوره‌های کهن فرهنگ‌های پیشرفته پیوسته است. زمانی که بعضی از جلوه‌های دوران خود را اسطوره می‌نامیم، این معنای ضمنی را در بر دارد که این جلوه‌ها صورت‌های تثبیت‌شده یا بقایای گذشته‌اند (ستاری، ۱۳۹۰: ۱۰۱).

۳- بحث و بررسی

بسیاری از مضامین تذکره‌های عرفانی از جمله آداب و رسوم، کرامات و احوال عارفان از اسطوره سرچشمه گرفته و یا به‌نوعی اسطوره در آنها تأثیرگذار بوده است. برخی از باورهای اسطوره‌ای جیمز فریزر با اندیشه، گفتار و رفتار عارفان، شخصیت محوری و اصلی تذکره‌های عرفانی، همخوانی و تناسب دارد که در ادامه پژوهش به تحلیل آنها پرداخته می‌شود.

۳-۱ تشریف

آیین تشریف و گذار مجموعه مراحل و آزمون‌هایی است که سبب تغییر شکل شرایط زمینی نوآموز به مرتبه کمال نفس و بلوغ فکری و روحی و شرایط ابرانسانی می‌شود.

۱-۳ آزمون با نیش گزندگان در اسطوره و تذکره‌های عرفانی

یکی از آداب و رسوم اسطوره‌ها، آزمون با نیش گزندگان در مرحله رازآموزی و تشرف است. جیمز فریزر در شاخه زرین از رسم انداختن مورچه‌های گزنده به بدن دختران و مردان جوان برای آیین پاگشایی در امریکای جنوبی سخن گفته است. در این باره نیش مورچگان جنبه تزکیه و پالایش داشت و در ادامه آزمون شکیبایی و شجاعت شد (فریزر، ۱۳۹۲: ۷۱۴). این رسم به موازات آیین‌های اسطوره‌ای در فرهنگ ملل امریکای جنوبی در تذکره‌های عرفانی نیز عینیت دارد؛ در فردوس‌المرشدیه آمده است: شیخ ابو عبدالله خفیف در هنگام وفات، خرقة خود را به شیخ حسین اکار می‌سپارد و می‌گوید: بسیاری از اهل تصوف برای طلب این خرقة می‌آیند؛ ولی صاحب اصلی آن بعد از چند سال پیدا می‌شود. در نهانی به تو نشانی می‌دهم که بدانی صاحب این خرقة کیست. «هرکه این خرقة درپوشد و در پوشیدن این خرقة زخمی خورد، این دولت خاص از آن وی باشد. لیکن این سر نگاه دار و با هیچ‌کس مگوی از آن جهت که این خرقة نوش است و بی‌نیش کسی نتوان پوشیدن...». بدین ترتیب شیخ کبیر بیان می‌کند هرکسی که این نیش را یافت، برای او نوش خواهد شد و صاحب اصلی خرقة خواهد بود. بعد از وفات شیخ جمع متصوفه نزد شیخ حسین می‌آمدند و خرقة را می‌پوشیدند؛ ولی آن نشان را نمی‌یافتند. تا اینکه شیخ مرشد در جمع مشایخ و متصوفه شیراز آن خرقة را بر تن می‌کند و منتظر می‌نشیند تا آن نشان را مشاهده می‌کنند یا نه. شیخ مرشد چون خرقة را بر تن می‌کند، در حال آوازی می‌دهد و آهی می‌کشد و رنگ رخساره‌اش متغیر می‌شود. سپس به حسین اکار می‌گوید زخمی به من رسید و عقربی مرا گزید. خرقة را جنبانیدند و عقرب از آن بر زمین افتاد. شیخ اکار بشارت داد که این خرقة از آن تو است و این همان نشانی است که شیخ کبیر داده بود (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۹-۲۲). بدین صورت رسم سپردن بدن به نیش گزندگان در مرتبه مراسم دینی و آیینی جنبه اسطوره‌ای دارد. در اسطوره‌ها این عمل به معنی زدودن و راندن اثر سوء و منحوسی بود که جسم رازآموز را تسخیر کرده است و با چشم دیده نمی‌شود و گاهی این عوامل سوء به صورت شیطانی مجسم می‌شد (فریزر، ۱۳۹۲: ۷۱۴). می‌توان هدف از این نوع ریاضت را نفس درد و آزمون مقاومت تشرف‌یافتگان نیز تلقی کرد که سبب کسب جاودانگی آنها می‌شود و آمادگی آنان را برای تحمل مسئولیتی بزرگ تأیید می‌کند.

۲-۳ الگوی انسان - خدا

به عقیده جیمز فریزر، انسان‌خدا همیشه شاه یا از تبار شاهی نیست؛ حتی ممکن است به صورت نازل‌ترین اشخاص مانند پنبه‌شوی یا پسر یک درودگر زندگی را آغاز کند (همان: ۱۳۳). عارفان نیز از طبقات مختلف جامعه بودند. برخی مانند ابراهیم ادهم از نسل پادشاهان و برخی دیگر از طبقات پایین اجتماع بودند.

۱-۲-۳ تسخیر نیروهای طبیعت

شاهان باستان به‌طور عموم کاهن بودند و الوهیت متجلی در شاه از اعتقادی ژرف نشأت می‌گرفت. شاهان از چندین لحاظ و نه فقط به سبب کاهن‌بودن (واسطه بین انسان و خدا)، بلکه خود در مرتبه خدایی حرمت داشتند و می‌توانستند موهبت‌هایی را به رعیت‌ها و بندگان‌شان ارزانی دارند. به‌طور معمول این نوع اعمال دور از دسترس آدمیان فانی پنداشته می‌شد و اگر این امر نیز فراهم می‌شد، فقط با نیایش و پیشکش قربانی برای نیروهای

فوق‌بشری و نامرئی به دست می‌آمد. بدین صورت بیشتر، از شاهان انتظار می‌رفت که در فصل مناسب باران ببارانند و آفتاب کنند؛ محصول برویاند و کارهایی همانند آن صورت دهند. این امر امروزه برای ما شگفت می‌نماید؛ اما جزوی از شیوه تفکر ابتدایی بوده است (همان: ۸۴). براساس دیدگاه فریزر می‌توان طلب باران اهل سلوک را یکی از آداب و رسوم مطرح در تذکره‌های عرفانی دانست که در باورهای اساطیری ریشه دارد. در مناقب‌العارفین سالی در قونیه قحطی باران پیش می‌آید و هر اندازه صدقه و قربانی پیشکش می‌کنند، پذیرفته نمی‌شود. از روی عجز و اضطراب به‌سوی مدرسه مولانا می‌روند و در دامن سلطان ولد دست می‌زنند و اعتراف می‌کنند که ما هیچ نبودیم و معلوم شد در پیشگاه احدیت آبرویی نداریم. سلطان ولد قطرات اشک از دیده جاری می‌کند و از در مدرسه تا حضرت تربۀ مقدس پابره‌نه می‌شود؛ در مقابل تربه سر خود را باز می‌کند؛ به انصاف می‌ایستد و مردمان نیز سر بازکرده ناله و فریاد سر می‌دهند. «از ناگاه به عنایت باری تعالی ابری سیاه روی نمود و روی آسمان را فروپوشانید و بارانی عظیم سر آغاز کرد و به یک لحظه جهان را غرق سیلاب گردانیده» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۷۹۵-۷۹۶). عارف، نوۀ مولانا، نیز در جایی که مردم از خشکسالی و قحطی باران گرفتار هستند، می‌گوید: «ما از خداوندگار خود که میرآب بحر اخضرست برای تشنگان خاک أغبر طلب باران کنیم... هم اندر ساعت ابرهای عظیم از اقطار آسمان پیدا شد... و چنان بارندگی آغاز کرد که در بیان آید؟» (همان: ۸۷). در فردوس‌المرشدیه هم برای آزمون الوهیت‌واری و قدرت فوق‌طبیعی شیخ ابواسحاق کازرونی او را با طلب باران می‌آزمایند: «می‌گویند که شیخ مرشد شیخی بزرگ است و عالی‌قدر و صاحب کرامات است، اگر من امروز در بقعۀ وی حاضر شوم و باران بخواهم از حق تعالی به حرمت وی اگر امشب حق تعالی باران فرستد، مرا محقق شود که آنچه از بزرگی وی گفته‌اند و به من رسانیده‌اند درست است... به حرمت شیخ مرشد هم در شب خدا حق تعالی باران بفرستاد» (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۰۳-۴۰۴)؛ بنابراین عقاید مردم بدوی نسبت به قدرت شاهان و اشخاص فوق‌طبیعی، ملبس به جامه‌ای دیگر در متون عرفانی تکرار شده است و قدرت عارفان همانند پیشینیان در اثر گذاشتن بر گردش طبیعت مرزی ندارد. افرادی هم که نیروی خدایی در وجود آنان مجسم نشده است، با توسل به شخص مافوق‌طبیعی، رفاه را برای خود و دیگر مردمان به ارمغان می‌آورند. فریزر در این نگرش نشان می‌دهد که جهانی در تسخیر نیروهای روحانی و انسان - خداست. دعا هم در مبحث طلب باران در متون عرفانی کارکرد بنیادین دارد و انگیزه و امید را از جانب خداوند برای آنها تضمین می‌کند؛ شیخ ابواسحاق نتیجه دعای صوری و ظاهری را ابر بی‌باران بیان می‌کند و چون خود با خلوص نیت دعا و زاری می‌کند، درحال ابری پدید می‌آید و باران می‌بارد و سالی فراخ و پر نعمت می‌شود (همان: ۱۴۸؛ ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۶۳۳). شیخ صفی هم نمونه نمادین انسان - خدای قدرتمندی است که ابرها را با اشاره دست از اردبیل به‌سوی مراغه هدایت می‌کند و باران می‌باراند (همان: ۶۲۷).

۲-۲-۳ قهرمان بلاگردان (فدایی)

گاهی عارفان یا انسان - خدایان مطابق نظریۀ فریزر نقش انسان‌های بلاگردان را بر عهده دارند؛ چنانکه در آیین رومی و اسلاوی نماینده خدا ایزد نباتات و حتی بلاگردان نیز تلقی می‌شد که در مرتبۀ نماینده، بار سنگین عذاب و رنج و بدبختی و حتی مرگ را حمل می‌کرد (فریزر، ۱۳۹۲: ۶۲۹). نمونه عرفانی انسان بلاگردان در معدن‌الدرر مشهود است: شیخ مرشدی در حالت مکاشفه از خداوند برای همه مسلمین طلب مغفرت می‌کند و از خداوند

می‌خواهد همه اهل اسلام را جمع کند تا مشاهده کند. خداوند اهل اسلام را سه گروه می‌کند و طاغیان و عاصیان را متمایز می‌کند. شیخ از حق تعالی برای این گروه آموزش طلب می‌کند و ضامن عذاب آنها می‌شود. او وارد دوزخ می‌شود. از شدت و حدت آن مکان، گرسنگی بر او غلبه می‌کند. از پیشگاه حق غذا طلب می‌کند. خداوند به موکلان دوزخ فرمان می‌دهد که به او غذا دهند. آنان با گاز آتشین چیزی همانند کنگر به او می‌دهند که اطراف آن به جای خار، تیغ‌های آتشین داشت. ندا می‌رسد که طاقت خوردن آن را داری؟ گفتم اگر عنایت حق باشد می‌توانم. بعد از خوردن، تشنگی بر او غالب می‌شود به حدی که جگرش به حد سوختن می‌رسد. به دستور حق تعالی، موکلان یک کفچه از خون و ریمی را به او می‌دهند که از عاصیان و طاغیان پالوده بودند و شیخ به فرمان حق تعالی آن را می‌آشامد. سرانجام رحمت و مغفرت حق تعالی شامل حال هر سه گروه می‌شود (عمری مرشدی، ۱۳۸۳: ۷۶-۸۰).

به بیان فریزر، یونانیان آسیای صغیر انسان‌های بلاگردان را با چوب عنصل تنبیه می‌کردند و سپس در درون آتشی می‌انداختند که با درختان جنگلی افروخته بودند؛ در پایان خاکسترش را به دریا می‌ریختند. رسم چوب‌زدن برای پاک‌کردن شخص از نیروهای شریر و شوم انجام می‌شد که نمی‌گذاشتند او وظایف خدایی‌اش را انجام دهد (فریزر، ۱۳۹۲: ۶۳۰-۶۳۱). نقطه مشترک انسان بلاگردان در آیین‌های اسطوره‌ای آسیای صغیر و متون عرفانی آن است که این شخصیت‌ها بار گناهان، بلایا و محنت‌های عموم مردم را به دوش می‌کشند. شیخ ابواسحاق کازرونی نیز در مراسم تدفین یکی از مریدانش (شیخ بندار بن علی) روی به سوی آسمان می‌کند و می‌گوید: «الهی اوام بندار بر من است و گناه بندار بر من است» (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۳۹۱). این قربانی‌ها در آیین‌های اسطوره‌ای، خدا پنداشته می‌شدند و در تذکره‌های عرفانی نیز عارف کامل نماینده انسان کامل است. نمونه دیگر از شخصیت‌های بلاگردان و قربانی در تذکره‌ها مریدان مشایخ هستند: هنگام بیماری شیخ ابواسحاق، بندار بن علی از خداوند می‌خواهد که آنچه از عمر او باقی مانده است بر عمر شیخ بیفزاید؛ با اینکه هشت سال از عمر او باقی مانده بود، وفات کرد و خداوند آن هشت سال را بر عمر شیخ مرشدی افزود؛ چنانکه حضرت آدم نیز چهل سال از عمر خود را به حضرت داود بخشید (همان: ۳۹۱). مرید نیز همانند انسان‌های بلاگردان اسطوره‌ها تحت اختیار و محکوم دیگران است و در ضرب و شتم و خواری و تحقیر و گرسنگی و امثال اینها دم نمی‌زند (همان: ۳۱۲).

۳-۲-۳ مرگ انسان - خدا

۳-۲-۳-۱ تطبیق چرخه حیات با طبیعت

به عقیده بدویان جهان به‌طور کلی موجودات جاننداری هستند و گیاهان و درختان برای خود روحی دارند. این امر سبب این اعتقاد می‌شود که آنها را نر و ماده بدانند که به معنی واقعی کلمه، نه فقط شاعرانه و مجازی، با هم ازدواج می‌کنند (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۵۶). عارفان در فرهنگ عامه ما نیز برای مظاهر طبیعت جنسیت در نظر می‌گیرند و این نگرش با باورهای اسطوره‌ای درهم آمیخته است: مولانا نیز زمین را به زن و مادر و آسمان را به پدر همانند می‌کند و معتقد است: «فرزند را مادر بهتر رعایت کند که برادر؛ چه جسم آدمی از خاکست و تخته چوبین هم فرزند خاکست، پس هر دو برادر باشد و خاک مادر مشفق، پس به مادر سپردن صواب‌تر باشد» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۱۷۶-۱۷۷).

آسمان مرد و زمین زن در خرد هرچه آن انداخت این می‌پرورد

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۱۱۲۲)

فریزر در کتاب *شاخه زرین* شواهدی از فرهنگ عامه می‌آورد که روح درخت یا روح گیاه در یک فرد مجسم می‌شود (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۷۲). مولانا به‌نوعی از عکس این قضیه سخن می‌گوید: روزی مولانا به سلطان ولد گفت: بهاءالدین به من نیک نظر کن که چون دانه من درخت شود، می‌توانی مرا ببینی و دریایی. بدان جسم انبیا و اولیا و محبان آنها تلف نمی‌شود؛ چنانکه هر دانه و تخمی را که در زمین اندازند اگرچه در ظاهر می‌میرد و ناپدید می‌شود، اما بعد از چند روز زنده می‌شود و درخت می‌شود؛ جسم انبیا و اولیا نیز همین‌گونه است (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۰۷). همچنین فریزر زندگی و مرگ خدایان را با تغییرات فصل‌ها توضیح می‌دهد. از دیدگاه او علل دگرگونی فصل‌ها ذهن همه مردمان را تحت تأثیر قرار داده است و این کنجکاوی بی‌غرض نیست؛ به این دلیل که حتی انسان وحشی نیز حس می‌کند که حیاتش به حیات طبیعت بسیار وابسته است و همان روندی که سبب یخ‌زدن رود می‌شود و سبزه و گیاه را از روی زمین برمی‌اندازد، می‌تواند او را هم به مرگ سوق دهد (فریزر، ۱۳۸۲: ۳۵۷). در *مناقب‌العارفین* هم فصل زمستان هنگامه وفات ولی خدا است؛ درویشی از مشایخ عصر در اول بهار وفات می‌کند و مردم معتقد بودند که او ولی خداست. به مولانا می‌گویند که فلان مرد ولی از دنیا رفت. مولوی می‌گوید: همه اشیا و اجزای عالم رو به حیات نهاده‌اند؛ او چگونه مرد؟ پس چگونه مرد خداست؟ تا مرد خدا رضا ندهد، مرگ نمی‌تواند به او دسترسی یابد. بیشتر انبیا و اولیای بزرگ باید که در فصل خزان و قلب زمستان از این دنیا نقل کنند. خود مولانا نیز در زمستان شدید که روی زمین چون آهن شده بود، رحلت کرد و این از نشانه‌های ولایت او بود (افلاکی، ۱۳۸۲: ۴۲۰)؛ حتی امیر عارف نیز در زمستان وفات می‌کند (همان: ۹۷۲)؛ بنابراین مولانا بر این باور است که ولی خدا این قدرت را دارد که مانند خدایان باستان در چرخه زندگی خود تغییراتی ایجاد کند و با نیروهای خارجی مثل مرگ به مخالفت برخیزد. علاوه بر این وابستگی حیات انسان را به طبیعت نشان می‌دهد. در این حکایت می‌توان به دیدگاه مولوی درباره اراده و اختیار اولیاءالله درباره مرگ پی‌برد.

۲-۳-۲-۳ آداب وفات انسان - خدا

شاید برگزاری مجلس ختم یا سالگرد پیران تصوف با عنوان «عرس» صورت دگردیی از عید نیایش برای ارواح باشد؛ این جشن که در روزهای معینی از سال برای گرامی‌داشت ارواح نیاکان برگزار می‌شد، گاهی به آیین‌های ایرانی شباهت دارد. در تذکره‌های عرفانی هنگام وفات برخی از مشایخ مانند شیخ ابواسحاق نیشابوری صد عرس به جای می‌آوردند (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۰۲؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۳۵۶) یا اینکه در مراسم عرس مولانا سماع برپا می‌کنند و به مسکینان طعام و صدقه می‌دهند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۵۹۵ و ۵۹۶).

نکته دیگر درباره آداب وفات مشابه در آیین‌های اسطوره‌ای ملت‌های مختلف و تذکره‌های عرفانی آن است که در شب جشن مردگان بین دایاک‌های دریای برنئو، زنان با شاخه‌های خیزران، اشیای کوچک مختلفی درست می‌کنند و بر گور مردگان قرار می‌دهند تا در جهان دیگر فرد فوت‌شده از آن استفاده کند (فریزر، ۱۳۹۲: ۴۲۵). در احوالات شیخ ابواسحاق نیز دیده می‌شود که وصیت می‌کند هنگام وفاتش تیری که گبریان به‌سوی او پرتاب کرده بودند، به همراه لیست توبه‌کنندگان، مسلمانان و زایران او در کنارش دفن شود تا فردای قیامت حجتی برای او باشد (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۳۷۹). بر خرقة ذوالنون مصری نیز هفتاد رقعۀ از جامه بزرگان دین برای تبرک دوخته شده است؛ به این امید که هر رقعۀ از آن شفیع او در آخرت باشد؛ بنابراین وصیت می‌کند کفن او را از این خرقة کنند (محمود بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۲۷). همچنین در بعضی از جشن‌های سالانه مردگان در بین بومیان

کالیفرنیا، ارواح درگذشتگان در تن اشخاص زنده مجسم می‌شد (فریزر، ۱۳۹۲: ۴۲۴). صورت دیگری از این تجسم در مناقب‌العارفین آمده است که روزی مولانا از حضرت سید برهان‌الدین معانی بی‌حدواندازه نقل می‌کرد. «از ناگاه حالات سید از ذات مولانا برمثال نوری عظیم به شیخ صلاح‌الدین تجلی کرد، همانا که نعره‌زنان برخاست و به زیر منبر مولانا بیامد و سر مبارک را بازکرده سر نهاد» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۷۰۶). در حکایت دیگر نقل شده است که حسام‌الدین چلبی قبل از وفات به سلطان ولد می‌گوید: بعد از وفات من، هر کار مهم و مشکلی برای تو پیش آید، من به‌صورتی دیگر پیش تو می‌آیم و خود را بر تو عرضه می‌کنم و در بدن نورانی مشکلی می‌شوم و به انواع پرتو تجلی می‌کنم تا مشکلات تو را حل کنم؛ همانگونه که در کنار جوی آبی در خراسان نوری سبز به مولانا تجلی کرد و مشکلات او حل شد. پس در هر صورت پیش تو می‌آیم پس به‌حقیقت بدان که آن من هستم و کس دیگری نیست (همان: ۸۰۷-۸۰۸). فاطمه‌خاتون نیز بعد از وفات مولانا در خواب می‌بیند که مولانا از سوی کنگره‌های ملأ‌الأعلى به‌سوی او اشاره می‌کند که مرا در مهد عارف طلب کن که من آنجا هستم. فاطمه‌خاتون چون به چشم‌های عارف می‌نگرد، پرتو نور جلال مولانا را مشاهده می‌کند و مدهوش می‌شود (همان: ۸۳۲). فریزر معتقد است که «گاهی با مرگ خدای مجسم روح الهی به جسمی دیگر منتقل می‌شود» (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۴۳). برای نمونه سرکرده همه لاماها دالایی‌لاما ساکن لhasa است که واتیکان تبت به شمار می‌آید. او را خدای زنده‌ای می‌دانند که پس از مرگ روح خدایی و فناپذیرش در وجود طفلی دوباره زاده می‌شود (همان). عارف نیز مانند مولانا از دوران کودکی آثار شیخی و مقتدایی در او ظاهر است. حسن صورت او به مهابتی بود که کسی امکان نظر دوباره بر روی او را نداشت و در اوان کودکی انواع کرامات و امور غیبی برای او کشف می‌شد و هر چیزی می‌گفت به وقوع می‌پیوست (افلاکی، ۱۳۸۲: ۸۳۴). به تصریح افلاکی، چشمان مولانا نیز چنان گیرایی داشت که کسی نمی‌توانست به آن بنگرد و از دوران کودکی در علوم نقلی، عقلی، کسبی و کشفی زبانزد عالمیان بود و با ملکوتیان دیدار داشت (همان: ۱۰۰ و ۱۰۱ و ۸۳-۸۴ و ۷۴-۷۵).

مولانا به تشابه ملکوتی یا اتحاد ارواح اعتقاد دارد و وحدت روحانی مظاهر و اتحاد در تجلی و ظهور را شایسته نمی‌داند (سلطان ولد، ۱۳۶۷: صد و شش). می‌توان مقصود مولانا را تعاقب افراد انسان کامل و ظهور اولیا در هر عصر و زمان و اتحاد جان شیران خدا به شمار آورد و آن را ناظر به تطور اشکال و هیأت و اقتضای ذاتی صفات و ملکات روحانی دانست که برحسب موطن و مقامات در قوس صعود و نزول و برزخ صعودی و نزولی، عارض روح انسان می‌شود. گاه نیز مشابهت‌های اخلاقی و فکری یکی از افراد زنده با یکی از گذشتگان مدنظر است که مقصود مبالغه در هم‌خویی و همانندی آنها در صفات و ملکات و احوال و عادت است، نه تناسخ و انتقال روح بدن شخص گذشته به قالب حاضر (همایی، ۱۳۵۶: ۸۸۱). مولانا گاه از این نوع تجسم به تمثل و تجسد تعبیر می‌کند. در مناقب‌العارفین روایت شده است که روزی در مدرسه سماع برپا بود و مولانا بیش از حد شور می‌کرد و هر دم تا تخت گویندگان می‌آمد و منحنی می‌گشت و عذرخواهی می‌کرد. باز تواجد می‌کرد و پوزش می‌طلبید که «شما را عالم نازکیست». بعد از سماع به چلبی می‌گوید: سر روحانیت حکیم سنایی متمثل می‌شد و تجسد می‌نمود و در پهلوی عثمان و شهاب‌الدین می‌ایستاد، دف می‌زد و لطف‌ها می‌فرمود و من هر دم از تمثال سر او عذرخواهی می‌خواستم تا از ما خشنود باشد. مردان حق در عالم غیب هرکسی را یاد کنند و خواهان او شوند، درحال پیش او متمثل می‌شوند؛ چنانکه روح‌القدس برای حضرت مریم و پیامبر (ص) و صورت روحانی

اولیای کامل را نموده شد و درویشان آن را «عالم تروحن و تمثل و تجسد» گویند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۲۲۳). بار دیگر از تجسد عزرائیل سخن گفته شده است: حسام‌الدین چلبی روایت می‌کند که آخرین روز عمر مولانا در کنار او نشسته بودم؛ «از ناگاه مردی خوب‌روی پیدا شد و تَرَوَحُن او تجسد کرده در غایت خوبی صورتی بست... مولانا برخاست و به وی استقبال کرده فرمود که جامه خواب را بگیرند... گفت: ملک‌العزم و الجزم عزرائیل‌ام، به امر جلیل آمدم تا حضرت مولانا چه فرماید» (همان: ۵۸۷).

۳-۳ ایده نو قانون طبیعی

در کنار نگرش به جهانی در تسخیر نیروهای الهی که با ایده انسان - خدا مطرح می‌شود، انسان بدوی ایده جدید قانون طبیعی یا ملاحظه طبیعت را مطرح می‌کند. در این نگرش سلسله‌حوادثی با نظمی لایتغیر و بدون مداخله عامل انسانی رخ می‌دهد. این عامل که فریزر از آن به جادوی همدلانه تعبیر می‌کند، نقش عمده‌ای در بیشتر نظام‌های خرافات دارد. در جامعه اولیه شاه علاوهر کاهن، جادوگر نیز هست و به سبب مهارتش در هنر سیاه (جادو) یا هنر سپید (مذهب) به قدرت می‌رسد.

۳-۳-۱ جادوی هومیوپاتیک

یکی از اصول جادوی همدلانه (سمپاتیک)، قانون شباهت است؛ یعنی هر چیزی همانند خود را می‌سازد یا هر معلولی شبیه علت خود است. جادوگر در قانون شباهت به این نتیجه می‌رسد که هر معلول دلخواهی را تنها با تقلید آن می‌تواند ایجاد کند. به افسون‌های مبتنی بر قانون شباهت، جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی گفته می‌شود (فریزر، ۱۳۹۲: ۸۷). برخی پژوهشگران به این نوع جادو، جادوی ماندی نیز گفته‌اند؛ جادوگر برپایه قانون همانندی به این نتیجه می‌رسد که می‌توان هر معلول دلخواهی را تنها با همانندسازی آن ساخت و آفرید (اتونی، ۱۳۸۹: ۹۷). با توجه به اینکه در این قانون تصور می‌شود چیزهای همانند یکی هستند، می‌توان در زبان رمزی صوفیه مصداق‌های بسیاری برای این اصل ذکر کرد. در مناقب/عارفین درباره مولانا نقل شده است که «همچنان روزی در میان بازار قونیه می‌رفت، مگر ترکی پوستین روباه به دست گرفته مزاد می‌کرد که دلکو دلکو و بجد می‌گفت؛ حضرت مولانا نعره‌زنان به چرخ درآمده، دل کو دل کو می‌گفت و سماع‌زنان تا به مدرسه مبارک روانه شد» (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۵۶). در این حکایت، مطابق افسون شباهت، مولانا «دلکو» و «دل کو» را به یک صورت پنداشته است. دلکو در زبان ترکی به معنی روباه است و آن شخص نیز با فریاد و صدای بلند، مشتریان را برای فروش ترغیب می‌کرد؛ ولی مولوی از دلکو، نه معنای ترکی، بلکه معنای فارسی آن را برداشت می‌کند و با گفتن «دل کو دل کو» به سماع می‌پردازد. یا این شاهد: «همچنان مگر در عروسی یاری حاضر شده بود؛ یکی بانگی برذ که شکر باذام نیست بیاورند؛ مولانا فرمود که شکر هست، اما با دام است» (همان: ۴۴۹). در این حکایت ماجرای عادی سبب تداعی حقیقتی معنادار شده است. همچنین است: ترمذی دوازده سال بود که جامه خود را نشسته بود و زمانی هم که از او می‌خواستند آن را بشویند، می‌گفت: ما به عالم برای جامه‌شویی آمده‌ایم؟ «همانا که جان‌شویی از جامه‌شویی بهتر است» (همان: ۷۱)؛ بنابراین مطابق با جادوی هومیوپاتیک از نظر شباهت مبتنی بر تداعی معانی است و چیزهای همانند یکی پنداشته شده‌اند. زبان و بیان رمزی و نمادین عرفان بستر مناسبی برای این نوع از واژگان زبان است و بسیار در ادبیات صوفیه کاربرد دارد.

نمونه دیگر تداعی معانی مشابه درباره صدای موجودات غیرزنده و تأویل آنها به ذکرگویی مشهود است: شیخ صفی می‌گفت که از هر مویی که بر تن من است تسبیح و ذکر می‌شنوم. چون به سقف خانه اشاره می‌کند، چوب را در حالت ذکرگویی می‌بیند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۳۴۸) و یا شیخ ابواسحاق نیشابوری بیان می‌کند که در صحرا به سجده سر می‌نهادم و سبحان ربی‌الاعلی می‌گفتم و از میان ریگ و رمل آواز سبحان ربی‌الاعلی را می‌شنیدم. ریگ و رمل با من موافقت می‌کردند (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۵۴). مولانا نیز ساعت‌ها در برابر سنگ آسیا به سماع می‌پردازد. او و مریدانش اقرار می‌کنند که سنگ آسیا به صورت محسوس سُبُوح و قُدُوس می‌گوید (افلاکی، ۱۳۸۲: ۳۷۱). بدین ترتیب در حکایات ذکرشده از تذکره‌ها صداهاى مشابه یکی دانسته شده‌اند و این تقلید متضمن عامل آگاهی است. در این نمونه‌ها مطابق جادوی همدلانه چیزها از طریق همدلی از راه دور بر هم اثر می‌گذارند و انگیزه از یکی به دیگری انتقال می‌یابد. فریزر در ذیل انسان‌خدایان از خدای تیره‌پوستی سخن می‌گوید که سه ساعت مداوم و طاقت‌فرسا بدون وقفه با صدای دایره زنگی، تق‌تق قاشق‌ها و نوای کشدار آوازی یکنواخت به رقصی دیوانه‌آسا می‌پردازد؛ آن‌چنان چست و چالاک که از قدرت و انعطاف پایهای خداگونه‌اش انتظار می‌رود (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۳۸).

۳-۲-۳ جادوی واگیردار

دومین اصل جادوی همدلانه آن قانون تماس یا سرایت است که چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند، پس از قطع آن تماس جسمی، از دور بر هم اثر می‌کنند. به این ترتیب فریزر مطرح می‌کند که فرد با شیء مادی هر کاری بکند، اثری مشابه روی شخصی خواهد گذاشت که زمانی با آن شیء تماس داشته است. افسون‌های مبتنی بر قانون سرایت یا تماس را جادوی واگیردار می‌نامند (همان: ۸۷). در تذکره‌های عرفانی لوازم و مناسباتی که با شیخ ارتباط دارد، به سبب مجاورت با مقدس، اثری مشابه وجود شیخ را می‌گذارد. شفای اهل تصوف با آب دهان یکی از مصادیق جادوی همدلانه است که به صورت مکرر در تذکره‌های عرفانی در ذیل کرامات عارفان برای شفای بیماران تکرار شده است. از پیره جبرئیل روایت شده است که به سبب گنگی و لکنت زبان نمی‌توانستم قرآن بخوانم، شیخ صفی آب دهان خود را در دهان من انداخت و زبانی گویا شد و قرآن بر زبان من جاری شد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۳۵۴) و یا شیخ سه بار آب دهان خود را در دهان عیسی‌نامی می‌ریزد، صبح آن واقعه، با وجود اینکه عیسی امی بود همه قرآن را از حفظ تلاوت می‌کرد (همان: ۳۵۰) و بسیاری از موارد دیگر که از آن جمله است: شیخ قدری نبات از دهان خود بیرون آورد و در دهان خضرنامی نهاد و حال او بگردید و حالت کشف بر او ظاهر شد (همان: ۳۴۴). به سبب مالیدن خدوی دهان مولانا بر چشم بیمار نیز هر دو چشم بیمار درمان می‌شود (افلاکی، ۱۳۸۲: ۴۲۷)؛ بنابراین آب دهان شفای بیماری‌ها دانسته شده است (عمری مرشدی، ۱۳۸۳: ۷۴). آب دهان در فرهنگ‌های مردمان سایر جهان نیز کارکرد مقدس و شفابخشی دارد. در بین شان‌های هند، چین، ناگایا و سایر قبایل هند برای باروری محصول، انسانی را قربانی می‌کردند. قربانیان ادواری از قبیله‌ها و طایفه‌ها به الهه زمین پیشکش می‌شد. هرکس سخت تلاش می‌کرد تا کوچک‌ترین یادبودی از این شخص به دست آورد که در این میان قطره‌ای از آب دهان آن قربانی را چون سعادت عظیم، محترم و گرامی می‌داشتند و بعضی‌ها التماس می‌کردند که شخص قربانی قطره‌ای از آب دهانش را بدهد تا آنها سر کشند (فریزر، ۱۳۹۲: ۴۹۳-۴۹۶).

علاوه بر آب دهان، در این متون آب غسل میت و آب وضو نیز چنین کارکرد مقدسی دارد. هنگام وفات مولانا وقتی او را شست و شو می‌دهند، قطره‌ای آب بر زمین نمی‌افتد و مریدان همه آن را می‌نوشند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۵۹۱). مادر شیخ صفی نیز دوازده سال روزه خود را با آب وضوی شیخ افطار می‌کرد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۱)؛ به این دلیل که معتقد بودند اگر آب باقی وضو خورده شود، از هر زحمت و دردی خلاصی می‌یابند و اگر کسی این آب را بر چشم خود بمالد، از درد چشم شفا می‌یابد (عمری مرشدی، ۱۳۸۳: ۷۴).

بنابراین مطابق این اصل، چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند، همواره با هم در تماس هستند. لوازم مشایخ نیز مصداق تأثیرگذاری از جنبه سرایت است. یک تار مو از محاسن شیخ صفی را زمانی که مرضی واقع می‌شود، در آب می‌اندازند و به بیمار می‌دهند؛ درحال آن بیماری از بین می‌رود (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۶۴۰). دم و نفس شیخ درد ناعلاج قولنج را فرومی‌نشاند (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۵۶). در مواقعی هم دستار و شانه و مسواک مشایخ را شفیع قرار می‌دهند و این تبرک‌ها سبب مقبول‌شدن دعای بارش باران می‌شود (همان: ۱۷۶). با تبرک شیخ صفی چشم‌های کور بینا و گوش‌های کر شنوا می‌شود (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۳۵۲). مبارزالدین محمد کرمانی در هر نبردی که طاقیه هزار میخی شیخ صفی را بر سر می‌گذارد، ظفر و پیروزی برای او به ارمغان می‌آورد (همان: ۶۳۶). با آرد جوی که شیخ مرشدی به یکی از تاجران می‌دهد، او بیماری ناعلاج سلطان مصر را درمان می‌کند (عمری مرشدی، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۴)؛ بنابراین تحت تأثیر این نگرش، تبرک مانند رسمی در بین مریدان متداول شده بود که در هنگام بازگشت از زاویه و خانقاه مشایخ با خود می‌بردند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۳۶).

گاه این جادوی واگیردار سبب سرایت امور نکوهیده و شر می‌شود: «انسان وحشی عموماً معتقد است که با خوردن گوشت حیوان یا انسان نه تنها خصوصیات جسمانی بلکه حتی خصوصیات اخلاقی و فکری خاص آن حیوان یا انسان را کسب می‌کند» (فریزر، ۱۳۹۲: ۵۵۱). بدین ترتیب معتقد بودند با خوردن گوشت حیوان یا انسان انواع فضایل و رذایل آن حیوان یا انسان به او منتقل می‌شود. این اصل را می‌توان یکی از دلایل پرهیز اهل تصوف از گوشت‌خواری در نظر گرفت؛ به این معنا که عارفان برای اینکه خوی حیوانی در وجود آنان اثرگذار نباشد، از خوردن آن پرهیز می‌کردند. شیخ مرشدی غیر از آرد جو چیزی نمی‌خورد؛ با این استدلال که شیخ شاهبازی است که منقار خود را به مردار آلوده نمی‌کند (عمری مرشدی، ۱۳۸۳: ۹۱ و ۱۳۱). در مناقب‌العارفین نیز برهان‌الدین ترمذی در طول دوازده سال ریاضت خود، آرد جو تناول می‌کند (افلاکی، ۱۳۸۲: ۶۱). مولانا نیز در افطارهای خود بر خوردنی غیرگوشتی بسنده می‌کرد (همان: ۴۰۵ و ۴۸۸ و ۵۵۶). شیخ صفی هم بعد از درک شیخ زاهد اجازه خوردن طعام‌های حیوانی را نداشت و به هیچ روی گوشت حیوانی نمی‌خورد و رشته‌ای بی‌روغن را با سرکه می‌خورد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۲۲ و ۱۴۸).

براساس نظریه جیمز فریزر می‌توان یکی از دلایل روابط مسالمت‌آمیز عارفان با حیوانات و بالعکس را در همین پرهیز از گوشت‌خواری عارفان دانست. در فردوس‌المرشدیه آمده است که آهویی وارد مسجد شیخ ابواسحاق شد و از همه اهل مجلس عبور کرد و به خدمت شیخ رسید (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۶۴-۱۶۵)؛ یا اینکه «ناگاه گنجشکی بیامد و بر دست شیخ نشست. شیخ، قدس الله روحه العزیز، گفت: ای حاضران می‌دانید که این گنجشک چرا از میان همه بیامد و بر دست من نشست؟ زیرا که می‌داند که من او را نکشم و نخورم و نیازارم» (همان: ۱۵۲). شیخ ابواسحاق گوشت آنها را حرام می‌دانست (همان: ۱۵۳). مطابق این اصل، عارفان علاوه بر پرهیز از

خوردن گوشت حیوانات، از خوردن آنچه در ارتباط با حیوانات بود نیز اکراه داشتند. در صفوة‌الصفاء خوردن سر حیوانات را سبب پیدایی حجاب در سیر و سلوک می‌دانستند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۶۱۱). شیخ صفی زمانی که از غذای پخته‌شده با آتش سرگین و فضولات حیوانات می‌خورد، از حلقش به اندازه دو مشت خون می‌آمد، تا اینکه معده‌اش از آن آلودگی خلاصی می‌یافت (همان: ۸۲-۸۴ و ۸۲). به همین دلیل است که شیخ مرشد اصحاب را امر می‌کند تا گیاه از زمین برچینند و بخورند. چون مکرر این کار را انجام می‌دهند، سبزی گیاه از زیر پوست آنان آشکار بود (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۹۴).

۴- نتیجه‌گیری

برخی از آیین‌ها و باورهای اسطوره‌ای در قالبی نو در تذکره‌های عرفانی تکرار و بازآفرینی شده است. آزمون سپردن بدن به نیش گزندگان یکی از آیین‌های رازآموزی و تشرف است که شواهدی برای آن در عرفان و اسطوره وجود دارد. مؤلفه‌های مشترک بین الگوی انسان - خدای مطرح در اسطوره‌ها و اهل عرفان نشان می‌دهد که قدرت تسخیر نیروهای طبیعت - مانند باراندن باران، بارورکردن زمین - به موازات اسطوره‌ها بیانگر قدرت روحانی عارفان نیز هست. اهل سلوک در نقش انسان بلاگردان اسطوره، رنج‌ها و بلاها و محنت‌ها را بر دوش می‌کشد. مراسم وفات یا «عرس» در تذکره‌های عرفانی را می‌توان دگردیسی از جشن نیایش برای ارواح دانست. تطبیق چرخه حیات با طبیعت و جنسیت قائل‌شدن برای موجودات غیرزنده و نیز تجسم ملکوتی ارواح در گذشتگان در وجود اشخاص زنده از دیگر همسانی‌های تذکره‌ها و اسطوره است. در کنار نگرش به جهانی در تسخیر نیروهای الهی که با ایده انسان - خدا مطرح می‌شود، انسان بدوی، ایده جدید قانون طبیعی را مطرح می‌کند. مطابق این نگرش، در افسون هومیوپاتیک تداعی معانی مبتنی بر مشابهت، سبب گسترش دایره واژگان رمزی در میان اهل تصوف شده است. افسون واگیردار تیز به تداعی معنی مبتنی بر مجاورت اطلاق می‌شود. در متون عرفانی مطابق دیدگاه اسطوره‌ای فریزر این اعتقاد وجود دارد که اجزای جداشده از وجود عارفان و همچنین لباس و تبرک آنها پس از قطع ارتباط فیزیکی از صاحبانشان همچنان ارتباط همدلانه با بدن را حفظ می‌کنند. عامه مردم نیز براساس این اطمینان که هنوز همدلی بین آن و صاحب قبلی‌اش وجود دارد در شفای بیماری‌ها و پیروزی در جنگ به این لوازم متوسل می‌شوند. همچنین بر مبنای این افسون نه تنها آثار خیر بلکه آثار سوء و نامطلوب خوراکی‌ها از جمله گوشت نیز دامنگیر افراد می‌شود؛ به همین دلیل می‌توان یکی از دلایل پرهیز صوفیه از گوشت‌خواری را همین عامل دانست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آموزگار، ژاله (۱۳۸۰). تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت، چاپ چهارم.
۳. ابن‌بزاز، درویش توکلی بن اسمعیل (۱۳۷۶). صفوة‌الصفاء، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز: زریاب، چاپ

۴. اتونی، بهروز (۱۳۸۹). «جادوی ماندی و پیوندی (خرافگی)، و کارکرد آنها در اسطوره، آیین و ادب حماسی»، *اندیشه‌های ادبی*، د ۲، ش ۴، ۹۳-۱۱۸.
۵. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *اسطوره بیان نمادین*، تهران: سروش، چاپ دوم.
۶. افلاکی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲). *مناقب‌العارفین*، به کوشش تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم.
۷. الیاده، میرچا (۱۳۸۱). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: علم، چاپ سوم.
۸. _____ (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۹. بهار، مهرداد (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه، چاپ نهم.
۱۰. خواجه‌گیر، علیرضا (۱۳۹۴). «بررسی دیدگاه ادوارد تایلور و جیمز فریزر درباره خاستگاه و تکامل دین»، *الهیات تطبیقی*، د ۶، ش ۱۴، ۱۴۹-۱۶۲.
۱۱. زمانی، کریم (۱۳۸۷). *شرح جامع مثنوی*، دفتر سوم، تهران: اطلاعات، چاپ پانزدهم.
۱۲. ستاری، جلال (۱۳۷۶). *اسطوره در جهان امروز*، تهران: مرکز.
۱۳. _____ (۱۳۹۰). *اسطوره و رمز: مجموعه مقالات*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ چهارم.
۱۴. سلطان ولد (۱۳۶۷). *ول‌نامه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: نشر نما.
۱۵. صابری نجف‌آبادی، ملیحه (۱۳۹۶). «نگرش‌های فلسفی مورخان ادیان: مطالعه موردی جیمز فریزر و میرچا الیاده»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان*، د ۷، ش ۱۹، ۱۴۳-۱۶۶.
۱۶. عمری مرشدی، محمد بن سلیمان (۱۳۸۳). *معدن الدرر فی سیره الشیخ حاجی عمر*، به تصحیح و با مقدمه و تعلیقات عارف نوشاهی و معین نظامی، تهران: کازرونیه.
۱۷. فریزر، جیمز جرج (۱۳۹۲). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، چاپ هفتم.
۱۸. قبادی، حسینعلی (۱۳۷۵). *تحقیق در نمادهای مشترک حماسی و عرفانی در ادبیات فارسی با تأکید بر شاهنامه و آثار مولوی*؛ رساله دکتری، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۱۹. کاسیرر، ارنست (۱۳۶۶). *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: قطره.
۲۰. محمد بن منور (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۲۱. محمدی فشارکی، محسن؛ نصیری، جبار (۱۳۹۵). «بررسی نمود اسطوره باروری در حماسه برزنامه براساس نظریه جرج فریزر»، *متن‌پژوهی ادبی*، د ۲۰، ش ۶۷، ۱۰۷-۱۲۵.
۲۲. محمود بن عثمان (۱۳۵۸). *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انجمن آثار ملی.
۲۳. مظفری، حسین (۱۳۸۸). «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان»، *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)*، ش ۱، ۱۴۹-۱۶۷.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، دفتر سوم، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران: توس.
۲۵. همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). *مولوی‌نامه*، تهران: آگاه، چاپ دوم.