

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۰، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۵۸-۳۳

جغرافیای ملکوتی و اوقات عرفانی^۱

رحمان مشتاق‌مهر^۱ - ویدا دستمالچی^۲

چکیده

زبان رمزی و نمادین روایات و تمثیل‌های عرفانی علاوه بر انتقال شبکه‌ای از مفاهیم قدسی و تجریدی، مملو از تصاویر عینی مجردی است که ملکوت را با صورت‌های زمینی توصیف می‌کند. گرچه اصل اساسی لامکان و لازمان در مباحث جهان‌های بالاتر از فلک قمر، یعنی عالم ملکوت و بالاتر، همواره مورد توجه عرفا بوده است اما در برخی از رسایل فلاسفه اشراق گرا مانند ابن سینا یا عرفای اشراقی مانند سهروردی یا متکلمان عرفان گرا مانند امام محمد غزالی، زبان رمز و نماد در ترسیم جغرافیای ملکوتی و جزئیات آن، کارآمدتر از نظریه‌های خشک فلسفی و کلامی عمل کرده است؛ حتی بخشی از تمثیل‌های جغرافیای ملکوتی با آیات قرآن، اشارات عهدین، روایات مذاهب و روایات ملی و اسطوره ای نیز همخوانی دارد. اگرچه تئوری جغرافیای ملکوتی در نظریه‌های دینی، فلسفی و عرفانی لامکان و لازمان محل یقین علما و فلاسفه اشراقی است اما در جهان‌شناسی عرفانی جهت دیگری را معرفی می‌کند؛ جغرافیایی که دقیقاً در دل لامکان واقع شده است و زمان‌های آن همه بر مدار لازمان است. رساله الطیرهای موجود در ادبیات عرفانی و برخی دیگر از رسائل رمزی یا نمادین، در ارائه تصویر جغرافیای ملکوتی برای سالکان حقیقت همواره جذابیت

^۱ - این مقاله از رساله دکتری ویدا دستمالچی با عنوان «سیر تکامل تاریخی معنایی نماد در ادبیات عرفانی تا عصر مولوی» استخراج شده است.

؛ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، آذربایجان، ایران r.moshtaghmehr@gmail.com

؛ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، آذربایجان، ایران dastmalchivida@yahoo.com

فکری و هنری داشته‌است و آنان را به سرزمینی دعوت کرده‌است که در جهت شناسی جغرافیاییِ قدسی، می‌تواند شمال، مشرق یا حتی غرب باشد.

واژه‌های کلیدی

ادبیات نمادین، جغرافیای ملکوتی، اشراق، وقت، رساله‌الطیرها

۱- مقدمه

روایات و تمثیلات عرفانی فضاهایی خارج از جهان عینی و ناسوتی را توصیف می‌کند. مکاشفات عرفا نیز در صحنه مکان و زمان غیرمعمول رخ می‌دهد. فضاهای مقدس روایات و مکاشفات عرفانی، نه جزو قلمرو عقول و ارواح بسیط محسوب می‌شود زیرا تصویر و شکل می‌پذیرد و نه در قلمرو مرکبات خلقت و اجسام می‌گنجد زیرا لطیف و بدون جسد است؛ بنابراین حد وسط ارواح و اجسام قرار می‌گیرد و عالم خیال یا مثال نامیده می‌شود. فضای تمثیل‌های عرفانی در همین عالم، به‌عنوان جغرافیای ملکوتی مورد مطالعه این نوشته است. محل تجارب شهودی و روایات تمثیلی، جزو ارکان اصلی عوامل شهود به شمار می‌رود (ر.ک. چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۳). جغرافیای ملکوتی، قلمرو فرمانروایی خداوند، سیمرغ/عنقا، محل حضور فرشته/پیر و مقصد سلوک سالک/پرنده است.

الف- محوریت خورشید و ماه در جغرافیای ملکوتی

حدود جغرافیای ملکوتی و مقدس را خورشید تعیین می‌کند. بی‌گمان تصویر تکراری برآمدن و فرورفتن خورشید برای انسان دوره‌های اساطیری آن چنان باشکوه و ناشناختنی بوده‌است که آن را اساس هستی‌شناسی خود قرار داده‌است. نمود مذهبی خورشید محوری در جهان اسطوره‌ای، خورشیدپرستی است. اعتقاد به تقدس خورشید، محل طلوع آن (همه مشرق‌های کره زمین) و اوقات طلوع و روشنایی، در آیین مهرپرستی ایران باستان نیز جایگاه خاصی دارد. میترا در ایران باستان نور و فروغ معنوی جهان تلقی می‌شده‌است؛ همچنان‌که ظلمت، مطابق با اهریمن بوده‌است. فرشته مهر واسطه میان خداوند و خلقت محسوب می‌شود (فره وشی، ۱۳۴۷: ۴۰۱ و ۳۹۳)؛ بنابراین مواقیت مقدس بر پایه فرشته مهر و گردش آن به همراه خورشید در آسمان رقم می‌خورده‌است. دانای مینوی خرد، ستایش یزدان را «هر روز سه بار وقتی که خورشید و مهر برابر گشته روان گردند»، توصیه کرده‌است (ر.ک. فره وشی، ۱۳۴۷: ۴۰۵)؛ البته ابوریحان بیرونی مهر را نام دیگر

خورشید می‌داند (فره وشی، ۱۳۴۷: ۳۹۶) و این نظریه با اشکال خورشیدی بر تاج پادشاهان مهرپرست باستانی همخوانی دارد. به نظر می‌رسد رواج اسامی و القابی مانند شمس‌الدین و نجم‌الدین در ایران پس از اسلام، از نقش مقدس خورشید در آیین میترا تأثیر گرفته باشد.

در کنار این پشتوانه اساطیری باید به فلسفه خسروانی ایران باستان نیز اشاره کرد. یکی از مبانی اساسی فلسفه فهلویون، نور و ظلمت مطرح در آیین زردشتی است که قبل از اسلام توسط موبدان انجمن آذر پادمارسپندان در اوستای جدید تکمیل شد. پس از اسلام نیز ابن مقفع رسایی از فلسفه خسروانی (فلسفه نوری) و آثار مانوی را از پهلوی به عربی ترجمه کرد و به دست فلاسفه و حکمای پس از خود رساند (ر.ک. همایی، ۱۳۶۸: ۹۷). دیگر مبنا، فلسفه اشراقی نوافلاطونیان، به ویژه فلوطین در کتاب اثولوجیاست. حدود سده سوم هجری، ابن‌ناعمه اثر فلوطین را به عربی ترجمه کرد و فیلسوفان سال‌های بعد، یعنی فارابی و ابن‌سینا و دیگران از آن تأثیر گرفتند (ر.ک. عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۸۲-۱۸۱). فلسفه اشراق سهروردی، جمع فلسفه فهلویون و فلسفه توحید اشراقی فلوطین، بر پایه نور و ظلمت و اشراق فیوض قدسی است که می‌توان مجموعه این سه فلسفه را بر مدار خورشید قدسی و صورت مثالی نور فرض کرد؛ بدین ترتیب مشرق ملکوتی، هر نقطه‌ای است که اشراق از آن صورت می‌گیرد. هرچه فاصله از محل اشراق بیشتر شود، قلمرو غربی و ظلمت محسوب می‌شود.

در این میان مسئله استثنایی «شب مقدس»، خارج از جغرافیای خورشیدمحور بررسی می‌شود. در این باره در مقاله وزین «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف‌المحجوب» پژوهشی صورت گرفته است (ر.ک. مالمیر و دهقانی یزدلی، ۱۳۹۳: ۱۲۷). به نظر می‌رسد فلسفه تقدس «شب» در متون عرفانی مکاشفه‌ای و گاه تمثیلی (نمادین)، از شب معراج پیامبر اکرم‌الگو گرفته باشد. در این دیدگاه، شب زمانی مقدس و مساعد برای توبه و بازگشت به اصل حق‌طلب خویشتن یا دریافت پیغامی معنوی از سروش غیبی و جهان ملکوتی است. همچنان که سرگذشت معنوی ابراهیم ادهم و مالک دینار و برخی عرفای مشهور دیگر در کشف‌المحجوب و رساله قشیریه از واقعه‌ای شبانه آغاز شده است.

ب- آب مقدس، گیاه مقدس

یافتن آب، مشخصه دیگر ورود به جغرافیای ملکوتی است. ارتباط خورشید و آب علاوه بر فروغ و روشنایی هر دو، در آداب و سنن مختلف دیده می‌شود. چنان که کربن نیز در نمادشناسی

ستی آب و روشنایی را قابل تبدیل به یکدیگر می‌داند (ر.ک. کربن، ۱۳۸۴: ۲۹). عیسویان مراسم تعمید را در روز خورشید (روز یکشنبه Sunday) انجام می‌دهند اما در روایات اساطیری ایران رابطه اشراق و آب همچنان با فلسفه نور و ظلمت همراه شده‌است. ظلمات باید سپرده شود تا آب یا چشمه قدسی ظاهر گردد. پس از یافتن چشمه، قلمروی ملکوتی که در مالکیت پادشاه مقدس است، آغاز می‌شود. وجود آب در نقطه شرق ملکوتی و تحت انوار قدسی، به پیدایش و رشد گیاه مقدس در برخی روایات اساطیری و نیز عرفانی منجر شده‌است. در بندهشن گل بنفشه، گل مخصوص فرشته مهر ذکر شده‌است (فره‌وشی، ۱۳۴۷: ۴۰۷). بعضی دیگر از روایات کهن، نقش حیات جاودان بخشیدن آب را به گیاه جاودانگی محول کرده‌اند. از جمله روایت آوردن کلیله و دمنه توسط برزوی طبیب از هندوستان:

من امروز در دفتر هندوان	همی بنگریدم به روشن روان
نشسته چنین بد که بر کوه هند	گیاهی است رخشان چو رومی پرنده
که آن را چو گرد آورد رهنمای	بیامیزد و دانش آرد به جای
چو بر مرده پیراگند بی گمان	سخنگوی گردد هم اندر زمان

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸ / ۱۷۹)

روایت کهن دیگر درباره گیاه هئوم و کاربرد مقدس آن، در معراجنامه ارداویراف‌نامه است که نوشیدن شیره آن روح سالک را به سرزمین مقدس، یعنی جایی که موطن اصلی گیاه است می‌برد. هئوم محصول تابش خورشید، اولین جلوه فره زردشتی، و باران‌های مقدس است (ر.ک. آموزگار، ۱۳۷۶: ۳۰)؛ بنابراین گیاه مقدس، نمود نباتی پدیده‌های مقدس آسمانی است که از طریق خورشید حامل فره ایزدی شده‌است.

نوع دیگری از گیاه مقدس و درمان‌بخش که از خون گاو - نخستین آفرینش اهورا مزدا - روید و شراب آن در مراسم مذهبی اسطوره ای استفاده شد، در یشت‌ها معرفی شده‌است (ر.ک. فره‌وشی، ۱۳۴۷: ۴۱۷).

درخت طوبی نیز گیاه مقدس جغرافیای ملکوتی است که نشیمنگاه سیمرغ همان‌جاست: «پیر گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به درآید و پر بر زمین بگستراند. از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۷۱). در رساله

فی حاله الطفولیه، میوه درخت مقدس شباهتی با گیاه جاودانگی دارد: «وی را بر کوه قاف باید رفت و آنجا درختی است که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد. آن درخت را به دست آرد و میوه آن درخت را خورد و آن مقام سیم است. بعد از آن به طیب حاجت نباشد که خود طیب شود» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۹۴)؛ بر همین اساس در روایات نمادین عرفانی، جغرافیای ملکوتی بر مدار خورشید و آب تصویر می‌شود.

۲- جغرافیای ملکوتی

طبق تمثیل‌های عرفانی، در نقطه‌ای از زمین مثالی، سرزمینی وجود دارد که امکان ارتباط با پادشاه و حقیقت ناب را برای مشتاقان و سالکان فراهم می‌کند. ابن سینا به عنوان پیش‌قدم روایت‌پردازان در حوزه ادبیات نمادین عرفانی، در رساله حی بن یقظان و رساله الطیر، سفر شخصیت‌های روایتش را به سمت جغرافیای ملکوتی آورده‌است. پس از او، امام محمد غزالی و سال‌ها بعد شیخ اشراق، هر کدام در رساله الطیر خود از سرزمین مشابهی گزارش‌های عارفانه خلق کرده‌اند که قطعاً در شاهکار عطار تأثیر مسلمی داشته‌اند. براساس تمثیل‌های اشاره‌شده و مکاشفات پراکنده عرفا در جغرافیای ملکوتی، می‌توان برای شناخت دقیق‌تر این منطقه قدسی به مطالعه جزئیات بیشتری پرداخت.

۲-۱- جهان قدسی

در روایات نمادین، جغرافیای ملکوتی در نقاط مشخصی از جهات شش‌گانه واقع شده‌است: الف) مشرق: گرچه ابن سینا در رساله الطیر از سمت و جهت جغرافیایی روشنی اسم نمی‌برد اما مشخصات منطقه‌ای که روایت در آن رخ می‌دهد، همان «مشرق آسمانی» است که به قول کربن پایان سفر زیارتی قهرمان تلقی می‌شود (ر.ک. کوربن، ۱۳۸۷: ۱۴۵). در حی بن یقظان مقصد سالک، مشرق است؛ جایی که آفتاب را بباید: «چون سوی مشرق شوی آفتاب را یابی که به میان دو سروی دیو بر همی آید» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۵۹). در رساله صغیر سیمرغ سهروردی آشیان سیمرغ در مشرق است: «در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۶)؛ «چین» نماد سرزمین مقدس شرقی و اولین تجلی‌گاه سیمرغ، در منطق الطیر عطار است:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمشب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هر کشوری

هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هر که دید آن نقش کاری درگرفت
آن پر اکنون در نگارستان چینست	اطلبوا العلم و لو بالصین ازینست
گر نگشتی نقش پر او عیان	این همه غوغا نبودى در جهان
این همه آثار صنع از فر اوست	جمله نمودار نقش پر اوست
	(عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۸)

در این تئوری، نگارستان چین خلقت در جانب شرق تلقی می‌شود که از اشراق سیمرغ و فیوضات پر او حیات یافته‌است. تلقی عطار از اشراق از طریق پر سیمرغ، دقیقاً همان تعبیری است که کربن در تشریح فلسفه اشراق به کار می‌برد: «مقصود از نور انکشاف، تجلی آغازین وجود است» (کربن، ۱۳۷۱: ۲۱۴)؛ بنابراین تعبیری از قبیل چین بسط کون، چین تجلی یا چین ملکوت در عبارات روزبهان بقلی، نظر به همین فلسفه دارد: «غزال رنگین دست چین بسط کون از بانگ هر بر عزت ازل بگریخت» (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۱۹۳؛ و نیز نک: ۵۸۶ و ۲۲۸). ضمن آن که زردشت و خورشید نیز هر دو متعلق به شرقند (ر.ک. آموزگار، ۱۳۷۶: ۷۳).

ب) شمال: در روایت حی بن یقظان وقتی پیر نشانی چشمه آب حیات را برای سالک شرح می‌کند می‌گوید: «شنیده‌ای و به تو رسیده‌است حال تاریکی‌ها که به نزدیک قطب ایستاده‌است که آفتاب برو به هر سالی اندر به وقتی معلوم تابد. هر که اندر میان تاریکی شود و سر باز نزنند از اندرون شدن به سوی دشواری را، به فراخنایی رسد که او را کناره نیست به روشنایی آگنده» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳۹). با توجه به عبارت ابن سینا می‌توان دریافت که مکان نمادین چشمه آب حیات که هر سالی به وقتی معلوم آفتاب آنجا می‌تابد، نزدیک قطب شمال است. این جغرافیا با محل ستاره قطبی در شمال نیز تطابق دارد و می‌تواند الهام‌بخش ابن سینا در انتخاب شمال ملکوتی فرض شود. در سنن مکاشفه‌ای ایران باستان نیز یاران سوشیانت از شرق یا شمال ایران انتخاب می‌شدند (ر.ک. کویاجی، ۱۳۷۸: ۲۸۳).

ج) غرب: غرب مقدس از استثنائات جغرافیای ملکوتی و مربوط به رساله الطیر امام محمد غزالی است. در این رساله، اصناف پرندگان با اختلاف انواع و تباین طبایع، در انتخاب پادشاهی برای خود به این توافق می‌رسند که کسی جز عنقا صلاحیت ندارد و در جستجوی محل عنقا، آن را در غرب و در برخی جزایر می‌یابند (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۹: ۱۳). طرح غرب مقدس در جغرافیای

ملکوتی قبل از امام محمد، بی سابقه به نظر می‌رسد و بعد از رساله الطیر او، چنین رمزی در روایات و تمثیلات عرفانی استفاده نشده است. حتی «قصه غربت غربی» سهروردی، نظریه ای مقابل نظریه امام محمد قلمداد می‌شود. در غربت غربی، زندان قیروان غربی رمز هستی مادی است: «پس زمانی نگریستم و نزد پدرمان از زندان قیروان شکایت کردم. مرا گفت نیکو رستی اما ناگزیر به زندان غربی باز خواهی گشت و هنوز همه بندها را از خود نیفکنده‌ای» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

در شاهنامه نیز مغرب محل چشمه حیوان تلقی شده است. اسکندر لشکر به مغرب می‌راند و درمی‌یابد یکی از شگفتی های آنجا، وجود چشمه حیوان در محل فرورفتن خورشید است و سرچشمه آن به باغ فردوس می‌رسد و غسل با آب آن چشمه گناهان را از تن می‌شوید (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۳۱۶/۷ به بعد).

در تأویل غرب مقدس از دو فرضیه می‌توان به نتیجه‌ای اقتناعی رسید. یکی این که امام محمد بر مذهب شافعی بود و اکثریت غرب ایران نیز در آن دوره بر همین مذهب بودند. شرق ایران مذهب حنفی داشت. با توجه به روحیه متعصب و معترض غزالی و علاقه شدید او به جدل‌های کلامی و فرقه‌ای، احتمال می‌رود مقصد مرغان و مسکن عنقاء را در غرب توصیف کرده باشد تا به شیوه هنری برتری منطقه غرب شافعی را برجسته کند. او در رساله‌اش ابتدا به نائل شدن پرنندگان به مرتبه عقل و خرد و سپس آغاز سفر مقدسشان به سمت غرب اشاره کرده است که ممکن است اشاره‌ای به قضیه مذهبی داشته باشد.

فرضیه دیگر، مربوط به مسکن «عنقای مُغرب» است؛ عنقایی که در کمون و بطون غرب همچنان بر مسند فرمانروایی است. نگارنده این فرضیه را بنا بر آرای ابن عربی در فتوحات مکیه پذیرفتنی تر می‌داند. ابن عربی در تفسیر آیه ۹ سوره مزمل: رب المشرق و المغرب، مشرق را ظاهر و مغرب را باطن یک عین واحد می‌داند؛ مغرب با مشرق در مسما (خورشید) هیچ تفاوتی ندارد جز این که مشرق ظهور آن است و مغرب بطون آن (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۵۹-۶۵۸)؛ همچنان که شیخ مکی در «الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی‌الدین ابن عربی»، جانب غربی را در معنای جانب پنهان، مکنون و باطن آرای ابن عربی آورده است. با این توضیحات، غزالی احتمالاً با در نظر گرفتن «عنقای مُغرب»، غرب را محل عنقا در حالت مخفی و مکنون در نظر گرفته است. طبق این فرضیه، غزالی غرب را نیز در قلمرو جغرافیای ملکوتی قرار داده است و این فرضیه مکمل نظریه‌هایی است

که غرب یعنی محل غروب خورشید را «جانب بدی، تاریکی، ماده و ناهستی» فرض کرده‌اند (ر.ک. بری، ۱۳۸۵: ۲۷۸).

۲-۲- مناطق قدسی

علاوه بر جهانی که در روایت‌های تمثیلی و مکاشفات به آن اشاره شده‌است، منطقه‌های جغرافیایی مشخص‌تری نیز در خلال توصیفات آمده‌است:

الف) کوه: سرزمین ملکوتی مرغان در رساله الطیر ابن سینا از کوهستان‌های قدسی آغاز می‌شود. این رشته‌کوه‌ها هر کدام مرحله‌ای است که با طی آن کوه بلندتر و مقرب‌تر به حضرت پادشاه یعنی کوه هشتم (اقلیم هشتم) فرا می‌رسد: «پس از طی مسافت زیاد به دامنه کوه‌هایی رسیدیم که چشم از دیدن قله آن‌ها عاجز بود و مشاهده کردیم که هشت کوه سر به فلک کشیده در مسیر ما قرار دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۹). قله هشتم مقصد اصلی پرندگان و کوه مقدس عرفانی محسوب می‌شود: «پس از گفتگو و مشاوره زیاد بار سفر بربستیم و به سوی قله هشتم رهسپار شدیم. وقتی به فراز این کوه رسیدیم مرغانی را در جوانب و اطراف مشاهده کردیم که هیچ‌گاه در دوره زندگی خویش آوازی به دلنوازی نغمه آن‌ها نشنیده و زیبایی و حسنی مانند زیبایی چهره و حسن معاشرت آن‌ها ندیده بودیم» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۱-۱۰).

کربن رشته کوه‌های مقدس را در روایت ابن سینا همان کوه قاف می‌داند (ر.ک. کربن، ۱۳۸۷: ۱۴۵). در رساله الطیر سهروردی شهر مقدس که نشیمن‌گاه حضرت ملک است، بر سر کوهی قرار دارد: «به سر این کوه شهری است که حضرت ملک آن‌جاست» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). همچنین کوه نمادین قاف علاوه بر محل سلطنت سیمرغ، محل پیر راهنما در تمثیلات عرفانی است: «گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آن‌جاست و آشیان تو نیز آن جایگاه بود اما تو فراموش کرده‌ای» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۶۹-۶۸).

چنین کوه‌هایی در اساطیر، کوهستان‌های کیهانی هستند که قله آن‌ها محل ارتباط با آسمان‌هاست. خلقت اولین، از کوهستان‌های کیهانی آغاز شده است پس قدیمی‌ترین نقطه جهان هستند و مرکز عالم تصور می‌شوند (ر.ک. الیاده، ۱۳۹۰: ۱۸۲-۱۸۱). طبق سنت اساطیری و روایات مذهبی طور سینا، روایت اصحاب کهف، غار حرا و نمونه‌های دیگر، در ادبیات عرفانی کوه و به طور ویژه کوه قاف، مکان مثالی تجلی و اشراق است: «بی درنگ حضور و بی آسیب مراقبه، در

حضيض دامن قاف کبریا شو» (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۴۱۳). کرامات و مکاشفات عرفایی در مقام و شهرت حلاج نیز گاهی با کوه مقدس قاف ارتباط دارد. حکایت دعای حلاج به درگاه خداوند برای نزول مائده‌ای غیبی و اجابت آن در سر کوه قاف اتفاق افتاده است (ر.ک. ماسینیون، ۱۳۹۰: ۲۰-۱۹). شمس تبریزی در روایت سفر مرغان به سمت سیمرغ می گوید: «این سیمرغ آن سوی کوه قاف ساکن است اما پرواز او از آن سو خدای داند تا کجاست. این همه مرغان جان بدهند تا گرد کوه قاف دریابند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

اهمیت دیگر کوهستان قدسی در این است که براساس برخی روایات تمثیلی چشمه آب حیات در دل آن واقع شده است: «از سمج ها و غارها بیرون شدم و از حجره ها فرود آمدم و روی به سوی چشمه زندگانی داشتم. پس سنگی بزرگ همچون پشته‌ای سترگ بر ستیغ کوه دیدم... ماهیانی... در چشمه زندگانی گرد آمده و از سایه آن پشته بزرگ متنعم و بهره‌مند بودند» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). وجود دو نشانه ملکوتی مهم در کوه (کوه قاف-البرزکوه)، یکی نشیمن سیمرغ و دیگری چشمه آب حیات، کوه قاف را در آثار مولوی به نماد تکامل یافته‌ای از عالم جان و قرب حق تبدیل کرده است (ر.ک. مشتاق‌مهر، ۱۳۹۲: ۵۳۱).

ب) چشمه/آب حیات: قدیمی ترین روایت درباره آب حیات با داستان زندگی حضرت خضر پیوستگی دارد. دست یافتن خضر به آب حیات و گیاه‌ور بودن قدم‌های او، بین آب مقدس و گیاه مقدس ارتباط ناگسستنی برقرار کرده است. همراهی ذوالقرنین با خضر در تفاسیر معتبر، در تفسیر آیات ۸۴ تا ۹۸ سوره کهف نیز ذکر شده است (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۳/۶۳۰). از همان قرون اولیه اسلامی و جریان تفسیرنویسی در ایران، ذوالقرنین را اغلب به اسکندر مقدونی تفسیر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک. میبدی، ۱۳۷۱: ۵/۷۳۵). در ادبیات ما مثلاً در شاهنامه فردوسی، آن شخصیت تاریخی - اسطوره‌ای که به جستن آب حیوان می رود، اسکندر مقدونی است (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۸: ۷/۱۳۳۵ به بعد).

در تمثیل‌های عرفانی اولین بار ابن‌سینا در رساله حی‌بن‌یقظان از ویژگی‌های چشمه آب حیات سخن گفته است: «نخستین چیزی که او را پدید آید چشمه‌ای روان بود که آب وی اندر جوی همی شود که بر بلندی همی رود و هر که سر و تن بدان بشوید سبک گردد تا بر سر آب برود و غرقه نشود و بر سر کوه‌های بلند بر شود بی‌آن که رنجش رسد تا از آنجا به یکی از آن دو حد

رسد که ازین عالم باز بریده‌اندشان» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳۹). پس از او، سهروردی در رسائل گوناگون به آب زندگانی و نشانی محل و خاصیت فوق طبیعی آن اشاره کرده‌است. در رساله عقل سرخ در گفتگوی سالک (سهروردی) با پیر آمده است: «گفتم ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ گفت چشمه آب زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنک کند... گفتم ای پیر این چشمه زندگانی کجاست؟ گفت در ظلمات. اگر آن را می‌طلبی خضروار پای افزار در پای کن و راه توکل پیش گیر تا به ظلمات رسی... گفتم نشان ظلمات چیست؟ گفت سیاهی و تو خود در ظلماتی اما نمی‌دانی... مدعی چشمه زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی کشد. اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی روشنایی بیند» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۷۴). طبق دو نمونه ذکر شده از حی بن یقطان و رساله عقل سرخ، سپردن ظلمات جزو مراحل مهم در رسیدن به چشمه زندگانی است. در رساله فی حقیقه العشق به جزئیات دیگری هم تأکید شده‌است: «به دروازه شهرستان جان... چشمه‌ای است که آن را آب زندگانی خوانند. در آنجاش غسل بفرماید کردن. چون زندگانی ابد یافت کتاب الهیش درآموزد» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۸۴). پس از رسیدن به چشمه، غسل با آب آن و سپس آموختن کتاب الهی (علم لدنی) تحول عظیم سالک را رقم می‌زند (بری، ۱۳۸۵: ۲۷۸ و نیز، نک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۴۳۲).

در رساله الطیور نجم رازی، گرچه در حیطه ادبیات عرفانی نیست و بیشتر رمز و نمادپردازی حکیمانه‌ای در اظهار ارادت به خواجه جمال‌الدین شرف سلغور است، آب حیات به دانش تأویل شده‌است (ر.ک. یوسف همدانی، ۱۳۶۲: ۱۰۸). در تحریر دیگری از داستان سفر برزوی طیب به هند در جستجوی گیاه حیات بخش، سرانجام دانایان هند تأویل گیاه حیات بخش را کتاب و دانش خردمندان اعلام می‌کنند (ر.ک. دابلوا، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

نکته دیگر این که با توجه به ویژگی‌های آب حیات، در داستان زندگی اسفندیار سوالی پیش می‌آید که پاسخ آن فرضیه‌ای جدید را ایجاد می‌کند. سوال این است که اگر اسفندیار هنگام غسل در آب مقدسی که رویین تنی به وی بخشید، چشمانش را باز نگه می‌داشت و چشمانش نیز به نیروی آب مقدس رویین تن می‌شد، باز هم با تیر گز رستم از پا درمی‌آمد؟ قطعاً تیر در وی اثر نمی‌کرد و اسفندیار، به عنوان یک مقام معنوی و مبلغ آیین زردشت، جزو جاودانان می‌شد چون آب مقدس، بی‌آسیبی و حیات ابدی را به او منتقل کرده‌بود. می‌توان چنین فرض کرد که آبی که

اسفندیار در آن غسل داده شد، آب حیات محسوب می‌شود، چنان که آشیل نیز با توجه به منصب معنوی اش از طرف مادر (مادرش از خدایان بود)، در چنین آبی شستشو شد.

ج) شهر: سومین منطقه مقدس در تمثیل‌های عرفانی، شهرهای مقدسی است که وقایع ملکوتی در آن اتفاق می‌افتد یا شخصیت‌های ملکوتی از اهالی آنجا هستند. شهرهای شاه‌نشین، مرکز آفرینش در جغرافیای اساطیری و محور یا قطب کیهان محسوب می‌شوند (ر.ک. الیاده، ۱۳۹۰: ۱۸۵). بر همین اساس در رساله‌الطیر سهروردی، حضرت ملک ساکن شهری بر سر کوه مقدس است: «بر سر این کوه شهری است که حضرت ملک آنجاست» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). حی‌بن یقظان اهل بیت المقدس ملکوتی است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۹). در رساله فی حقیقه العشق نیز عشق وقتی از در حجره زلیخا سر بر می‌کند، زلیخا می‌پرسد: «ای صد هزار جان گرامی فدای تو، از کجا آمدی و به کجا خواهی رفتن؟ عشق جواب داد که من از بیت المقدس از محله روح‌آباد از درب حسن» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۸۱). در همین رساله، قلمروی ملکوتی بالای این کوشک نه اشکوب، «شهرستان جان» نام دارد (سهروردی، ۱۳۹۰: ۸۱). در شرح شطحیات به سرزمین‌های ملکوتی دیگری هم اشاره شده است: «در میدان رخس کشان عشق تو، گردان زابل توحید فرو مانده» (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۱۵۷). شهرهای ملکوتی با جغرافیایی قدسی، آن چنان که مثالی و تخیلی به نظر می‌رسند نیستند. در بین سرزمین‌های ناسوتی نیز تعدادی از این شهرهای مقدس وجود دارد، مانند بیت المقدس و سرزمین مگه. علاوه بر این در برخی کتب قدیمی مانند لطائف‌المعارف ثعالبی، تاریخ بیهق ابن‌فندق، الکشکول عاملی، ترصیح الاخبار عذری و بحر الفوائد، وجود شهرهایی با ویژگی‌های خاص و تأثیرگذار بر روح انسان‌ها، باوری مقبول و رایج در میان اهل علم و حکمت بوده است.

۳- اهالی جغرافیای ملکوتی

ساکنان اصلی جغرافیای ملکوتی در دو سمت قدسی در تمثیل‌های عرفانی توصیف شده‌اند: سمت پیر یا فرشته که نقش راهنمای مسافران را در سرزمین ملکوتی برعهده دارد و سمت حضرت ملک (خداوند) یا سیمرغ/عنقا که غایت‌الآمال سالکان و زائران سرزمین ملکوتی است.

۳-۱- پیر/فرشته

پیر در تمثیل‌های عرفانی پیر سال و ماه نیست زیرا در سرزمین ملکوتی و تقویم تجریدی، شمار

و حساب با ازل و ابد سنجیده می‌شود. الگوی پیر جوان و فره‌مند عرفانی، از اساطیر ایران باستان ریشه می‌گیرد. سرئوشا با جوانی دیرنده و پاینده، از نمایندگان ویژه اهورامزدا محسوب می‌شود (ر.ک. کویاجی، ۱۳۷۸: ۱۸۶-۱۸۴). او که فرشته یا ایزد ولایت، یعنی منتقل کننده فره ایزدی به پادشاهان است، جایگاهی معادل فرشته وحی در تعالیم اسلامی پیدا می‌کند:

الف) در تمثیل‌های عرفانی پیر نقش سروش باستانی یا فرشته اسلامی را دارد. در حی‌بن‌یقظان پیر ملکوتی چنین توصیف شده است: «پیری از دور پدید آمد زیبا و فره‌مند و سالخورده و روزگار دراز بر او برآمده و وی را تازگی برنآن بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشان نبود جز شکوه پیران» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳). در رساله فی حقیقه العشق، موکل شهرستان جان، پیری جوان به نام جاودان‌خرد است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۸۱). می‌توان نام پیر جاودان‌خرد را با مرتبه عقل فعال یا عقل دهم فلسفه ابن‌سینا تطبیق داد. در رساله عقل سرخ، سالک پرنده در غفلت موکلان بندها، رو به صحرا می‌نهد و با شخصی ملاقات می‌کند: «در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد، فرمایش رفتم و سلام کردم. به لطفی هرچه تمام‌تر جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است. گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند، این خطاب به خطاست. من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی‌خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته‌است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام اما آن کس که تو را در دام اسیر گردانید... مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۶۸). در داستان کنیزک و پادشاه مثنوی، حکیم معنوی احتمالاً پیر ملکوتی بوده است، آنجا که حکیم از زاویه دید پادشاه توصیف می‌شود:

دید شخصی فاضلی پر مایه‌ای
آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال
نیست بود و هست بر شکل خیال
(مولوی، ۱۳۸۳: ۷۹/۱)

پادشاه نیز شخصیت یک سالک را دارد و بعید نیست با پیر ملکوتی ملاقات کند. سالک قصه غربت غربی، فرزند پیری ملکوتی است که بر سر کوه مقدس به دیدار پدر می‌رسد و پدر همان فرشته آسمانی است: «به کوه بر شدم و پدرمان را دیدم؛ پیری بزرگ که نزدیک آمد آسمان‌ها و زمین‌ها از تابش نور وی شکافته شوند» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۱۵)؛ پس می‌توان دریافت که

پیر/فرشته روایات عرفانی از نظر هیأت ظاهری، یک پیر-جوان باشکوه، نورانی و با رنگی متمایل به سرخ است و عقل سرخ مرتبه پیر ملکوتی یا فرشته است.

ب) حسن آداب و معاشرت حکیمانه پیر در روایات تمثیلی قابل ملاحظه است. در رساله ابن سینا آمده است: «چون به نزدیک وی رسیدیم او ابتدا کرد و بر ما سلام کرد و تحیت کرد و سخن‌های دلپذیر گفت» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۷). در رساله عقل سرخ، پیر سالک را «فرزند» خطاب می‌کند و به لطفی هرچه تمام‌تر پاسخ سلام سالک را می‌دهد (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۶۸). در آواز پر جبرئیل سالک به قصد مصاحبت با پیری که بر کناره صفا بود سمت او می‌رود: «نرم نرم برفتم و پیری را که بر کناره صفا بود قصد سلام کردم. انصاف را از غایت حسن خلق به سلام بر من سبق برد و به لطف در روی من تبسمی بکرد چنان که شکل نواجذش در حدقه من ظاهر شد و با همه مطالعت مکارم شیم او مهابت او در من بر نسق اول مانده بود» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۵۸). پیر و پدر آسمانی در طول راهنمایی سالک در سرزمین ملکوتی با طمأنینه‌ای که شایسته مقامی قدسی است، سالک را همراهی می‌کند و در مدت ملاقات او با سالک، نقش فرشته نگهبان سالک را در جغرافیای ملکوتی ایفا می‌کند.

ج) سیاحت، پیشه اصلی پیر یا فرشته در جغرافیای ملکوتی است. می‌توان گفت یکی از رسالت‌های اصلی پیر در برابر سالک، آموختن راه درست در سیاحت ملکوتی است زیرا پیر راهنمای سیاحت است. مجموعه رساله‌ها و روایات تمثیلی در ادبیات عرفانی اغلب از مضمون مشخص «سفر ملکوتی» شکل گرفته اند. از قصیده عینیه ابن سینا تا برخی ابیات حافظ و نی نامه مولانا، حرکت درونی و سفر مقدس حقیقت را یادآوری می‌کنند. به همین علت است که سالک باید از پیر سیاح راهنمایی بطلبد. حی بن یقظان درباره پیشه اش می‌گوید: «پیشه من سیاحت کردن است و گرد جهان گردیدن تا همه حال‌های جهان بدانستم» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۹). شباهت عبارت سهروردی در شخصیت پردازی پیر عقل سرخ با حی بن یقظان ابن سینا، تأثیر شیخ اشراق از مکتب فکری بوعلی را برجسته می‌کند: «[پیر] گفت من سیاحم. پیوسته گرد جهان گردم و عجایب‌ها بینم» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۶۹). قهرمان روایت حی بن یقظان از پیر درخواست می‌کند سیاحت کردن به شیوه خود را به او نیز بیاموزد: «از وی اندر خواستم که تا مرا راه نماید به سیاحت کردن و سفر کردن، آن چنان سیاحت که وی کند، راه جستن کسی که حریص بود بر آن و آرزومند

بود بدان. آن پیر گفت که تو و آن که به تو ماند این چنین سیاحت کردن که من کنم نتوانید کردن که شما را از چنین سیاحت کردن بازداشته‌اند و آن راه بر شما بسته؛ مگر که نیک بختی‌ات یاری کند به جدا شدن از این یاران» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۲۵-۲۴). سیاحت سالک تا زمانی که با بندهای زندان غربی همراه است، ممکن نیست از نوع سیاحت پیر سیاح باشد اما پیر شیوه سیاحت سالکانه را به وی می‌آموزد: «اکنون بپسند به سیاحت کردنی آمیخته با آرام و نشستن که گاهی سیاحت کنی و گاهی با این یاران آمیزش کنی و هر دو بار که نشاط سیاحت کردن کنی به نشاطی تمام و به جد، من با تو همراهی کنم و تو از ایشان ببری و هر بار که تو را آرزوی ایشان آید به نزدیک ایشان شوی و از من ببری، تا آنگاه که وقت آید که به تمامی از ایشان برگردی» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۲۵). از سخنان پیر مشخص می‌شود که برای سالک واصل، جدیت و نشاط تمام (شوق) مجوز ورود مجدد به سرزمین ملکوتی است.

د) پیر/فرشته، شخصیت قدسی همه چیزدانی است که کلید همه علوم و اسرار به وی داده شده است. حی بن یقظان همه علوم را از پدرش «بیدار» آموخته است و آن علم «فراست» است: «روی من به سوی پدرم است و وی بیدار است. و من همه علم‌ها را از او آموخته‌ام و کلید همه علم‌ها وی به من داده است و راه‌های کناره‌های جهان، آن راه‌ها که رفتنی است مرا وی نموده است... علم فراست از آن علم‌هاست که فایده وی به نقد است و منفعت وی اندر وقت است» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۱-۱۰). پیر ملکوتی عقل سرخ علمش را در قالب عجایب‌های هفت‌گانه به سالک عرضه می‌کند: علم جامع درباره کوه قاف، گوهر شب افروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک و چشمه زندگانی (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۶۹).

۲-۳- حضرت ملک (پادشاه)/سیمرغ (عنقا)

جغرافیای ملکوتی پیشگاه حضرت ملک است که مقصد نهایی پرندگان در رساله الطیر ابن سینا و سهروردی است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۲۲۷ و ۱۲۰). پیر راهنما در رساله عقل سرخ خود را کارگزار پادشاه ملکوتی معرفی می‌کند: «گفتم ای پیر این دوازده کارگاه چه چیز است؟ گفت اول بدان که پادشاه ما چون خواست که ملک خویش آبادان کند، اول ولایت ما آبادان کرد» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۷۲). شکل اسطوره‌ای تر پادشاه در جغرافیای ملکوتی، سیمرغ یا عنقا است که اتفاقاً در اساطیر چینی از ماهیت دوگانه قدیس-پرنده برخوردار است (ر.ک. کویاجی، ۱۳۷۸: ۱۳۱).

سیمرغ- پادشاه ملکوتی- در کوه مقدس بر سر درخت طوبی آشیانه دارد و هر چه بر روی زمین است از اثر پر اوست (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۷۱). در تئوری عطار نیز خلقت سایه پر اوست که پیش از این، اشعار آن ذکر شد (ر.ک. عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

در جای دیگری از منطق الطیر آمده است:

هر لباسی کان به صحرا آمده است سایه سیمرغ زیبا آمده است
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۲۵)

ویژگی دیگر سیمرغ در روایات تمثیلی، اظهار استغنائی اوست. چنین اظهاری با تأکید در رساله الطیر امام محمد از زبان عنقا توصیف شده است: «شما خود را به سختی انداختید حال آن که می توانم بپذیرم یا نپذیرم. بمانید یا بروید ما را به شما نیازی نیست» (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۶). پس از امام محمد، عطار در استغنائی بارگاه سیمرغ سخن گفته است. ابتدا خود مرغان متوجه چنین عظمت و شکوهی می شوند:

حضرتی دیدند بی وصف و صفت برتر از ادراک عقل و معرفت
برق استغنا همی افروختی صد جهان در یک زمان می سوختی
صد هزاران آفتاب معتبر صد هزاران ماه و انجم بیشتر
جمع می دیدند حیران آمده همچو ذره پای کوبان آمده
جمله گفتند ای عجب چون آفتاب ذره ای محو است پیش این جناب
کی پدید آییم ما این جایگاه ای دریغا رنج برده ما به راه
دل به کل از خویشتن برداشتیم نیست زان دست این که ما پنداشتیم
هست اینجا صد فلک یک ذره خاک ما اگر باشیم و گرنه زان چه باک
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۵)

سپس چاوش عزت نیز استغنائی سیمرغ را اعلام می دارد:

گفت آن چاوش کای سرگشتگان همچو گل در خون دل آغشتگان
گر شما باشید و گرنه در جهان اوست مطلق پادشاه جاودان
صد هزاران عالم پر از سپاه هست موری بر در این پادشاه
از شما آخر چه خیزد جز زحیر باز پس گردید ای مثنوی حقیر
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۶)

پس از اظهار استغنا، نور لطف سیمرخ شامل حال پرندگان می شود. عنقا در رساله الطیر امام محمد غزالی خطاب به مرغان می گوید: «کمال بی نیازی موجب عزت می شود و زیبایی بخشش موجب بلندنظری و پذیرش است. پس از آن که میزان ناتوانی خود را در شناخت ارزش ما دانستید پس بر ما سزاوار است تا شما را پناه دهیم که اینجا خانه بخشش و جایگاه نعمت است» (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۷). در منطق الطیر حاجب لطف در نور را به روی پرندگان می گشاید:

حاجب لطف آمد و در برگشاد	هر نفس صد پرده دیگر گشاد
شد جهان بی حجابی آشکار	پس ز نور النور در پیوست کار
جمله را در مسند قربت نشانند	بر سریر هیبت و عزت نشانند

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۷)

در رساله الطیر ابن سینا و سهروردی، از لطف محض حضرت ملک سخن رفته است و نشانه ای از اظهار استغنا کلامی در آن دو نیست اما توصیف بارگاه حضرت ملک خود به زبان حال گویای شوکت ملکوتی آن بارگاه است. مطلبی که در فلسفه ابن سینا و شیخ اشراق جلب توجه می کند، حسن دلجویی والیان ملکوتی از سالکان است؛ از بدو ورود به قلمرو ملکوتی و ملاقات با کارگزاران ولایت ملک، بسط و آسایش در دل سالک پدید می آید؛ ضمن آن که نور جمال ملک دیده ها را متحیر و عقل ها را رمیده می کند. وقایع بسط آمیز کوه هشتم در رساله الطیر سهروردی این گونه توصیف شده است: «رفتیم تا به هشتم کوه. از بلندی سرش به آسمان رسیده بود، چون به وی نزدیک رسیدیم الحان مرغان شنیدیم که از خوشی آن ناله ها بال ما سست می شد و می افتادیم و نعمت های الوان دیدیم و صورت ها دیدیم که چشم از وی بر نتوانستیم داشتن. فرود آمدیم. با ما لطف ها کردند و میزبانی کردند، بدین نعمت ها که هیچ مخلوق وصف و شرح آن نتواند کرد» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). در رفتار والی آن ولایت می گوید: «چون والی آن ولایت ما را با خویش گستاخ کرد انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد و چنان نمود که من با شما درین رنج شریکم به دل» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). در روایت سهروردی، حتی دیده بان ملک به پیشواز پرندگان می رود و آن ها را پیش حضرت می برد: «بدین شهر به فضای حضرت ملک نزول کردیم. خود پیش از ما دیده بان ملک را خبر داده بود و فرمان بیرون آمد که واردان را پیش حضرت آرید. پس ما را

بردند» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). صحن حضرت ملک تمام عظمتی را که لازمه استغنائی مقامی ملکوتی است، دارد: «کوشکی و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیامد. چون بگذشتیم حجابی برداشتند و صحنی دیگر پدید آمد از آن خوش تر و فراخ تر، چنان که صحن اول را تاریک پنداشتیم به اضافه به این صحن. پس به حجره ای رسیدیم و چون قدم در حجره نهادیم از دور نور جمال ملک پدید آمد. در آن نور دیده ها متحیر شد و عقل ها رمیده گشت و بیهوش شدیم» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۱). سپس از لطف جمالی حضرت ملک تا حد سخن گفتن صمیمانه پرندگان با وی می گوید: «پس به لطف خود عقل های ما باز داد و ما را بر سر سخن گفتن گستاخ کرده کأب های خود و رنج های خود پیش ملک بگفتیم و قصه ها شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

در مقایسه دیدگاه های ملکوتی و مربوط به حضرت ملک در آثار ابن سینا و سهروردی و روزبهان بقلی در یک حوزه و امام محمد غزالی، احمد غزالی، عین القضاة و عطار در حوزه دیگر، تفاوت چشمگیری وجود دارد. مفهوم ماهی استغنا (در جای دیگر نهنگ استغنا) در مجالس احمد غزالی (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۶: ۹۸) و نیز نهنگ استغنا در منطق الطیر (ر.ک. عطار، ۱۳۸۳: ۳۶۸۳) تفاوت بنیادی دو گروه را در عرفان، اسما و صفات خداوند نشان می دهد. حتی ارادت مشترک برادران غزالی و سهروردی به اندیشه و شخصیت ابوعلی فارمدی نیز نتوانسته است فلسفه شناختی این دو گروه را به هم نزدیک کند.

نکته مهم و پایانی در بحث سیمرغ، قابلیت تبدیل پرنده سالک به سیمرغ است. این نظریه توسط سهروردی و در صفیر سیمرغ مطرح شده است: «روشن روانان چنین نموده اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود برکند و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان... در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۵)؛ بنابراین سالک واصل می تواند جانشین سیمرغ در جغرافیای ملکوتی قاف شود. مسئله دیگر در نظریه سهروردی، رسالت زماندار سیمرغ بر روی زمین است. چنان که با اتمام دوره سیمرغ، او منهدم می شود و سیمرغی دیگر از درخت طوبی به زمین نزول می کند: «پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت آن که نداند چنین پندارد و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به

زمین آید و این که در زمین بود منهدم شود، معاً معاً چنان که هر زمان سیمرغی بیاید این که باشد نماند و همچنان که سوی زمین می آید سیمرغ از طوبی سوی دوازده کارگاه می رود» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۷۲)؛ بنابراین بر اساس دو نظریه سهروردی - قابلیت تبدیل پرنده سالک به سیمرغ و تجدید نزول سیمرغ های متعدد از سمت درخت طوبی به سمت زمین - جغرافیای ملکوتی قلمرو فیضان و نوزایی قدسی است. به همین دلیل روزبهان از ترکیب «سیمرغان مشارق اولیت» در بیان پیوستن اقطاب به منبع فیضان ازلی - ابدی بهره می برد (ر.ک. روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۲۵۷).

۳-۳- هدهد

نقش قدسی هدهد از داستان حضرت سلیمان (ع) در روایات مذهبی وارد ادبیات نمادین شده است. گرچه شخصیت هدهد در قضیه سلیمان نبی کاملاً واقعی و غیرنمادین است اما در پرداخت عرفا از روایت مذهبی، «هدهد» به نماد تبدیل شده است. در قصه غربت غربی، هدهد، راهنمای سالک و برادرش است و نامه پدر سالک را به دو برادر می رساند و روش رسیدن به پیشگاه پدر را در آن نامه به سالک می آموزد: «دیدیم هدهدی که در آمد از روزن، سلام کنان... و در منقارش رقعهای که صادر شد از وادی ایمن [جایگاه با برکت از آن درخت] و ما را گفت: من برای خلاص شما فرود آمدم و آمدم شما را از سبا به خبر یقین و در نامه پدرتان مشروح است» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۱۲). معروف تر از رساله شیخ اشراق، منطق الطیر عطار و نقش پررنگ هدهد، راهنمای مرغان است که در آن، در ترکیب توصیفی «هدهد هادی شده»، به خویشکاری از پیش تعیین شده هدهد اشاره می شود:

مرجای ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

سخنرانی هدهد در مجمع مرغان مشخص می کند که او راه آشنای سرزمین های ملکوتی و مسیر کوه قاف است.

۴- زائران جغرافیای ملکوتی

در روایات تمثیلی، مسافران جغرافیای مقدس دو دسته هستند:

الف) سالک: مانند قهرمان رساله حی بن یقظان که با یاران خویش در نزهتگاهی در اطراف شهر با پیر جوان ملاقات کرد (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳). همچنین قهرمان رساله آواز پر جبرئیل، سالکی

است که از در صحرائی خانقاه پدرش به سرزمینی وارد می شود و ده پیر خوب سیما را زیارت می کند (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۵۸). در قصه غربت غربی، سالک با برادرش عاصم، پس از گذراندن دشواری های فراوان به دیدار پدرش - پیر نورانی - می رسد (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۱۱ به بعد).

ب) مرغ/پرنده: حجم قابل توجهی از تمثیل های عرفانی، مربوط به سفر مقدس پرندگان به سرزمین ملکوتی است. شاید بتوان قصیده عینیه ابن سینا را که در آن روح به کبوتری گرفتار دام تشبیه شده است، تحت تأثیر آرای افلاطون دانست که در رساله فدروسش برای نفس بال و پر قایل شده است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۲۲۷). در رساله الطیر ابن سینا، پرندگان طریق سلوک را می پیمایند. همان گونه که در رساله الطیر امام محمد غزالی و منطق الطیر عطار، قهرمان روایت، مرغان هستند. سهروردی علاوه بر رساله الطیرش، در عقل سرخ سلوک یک انسان - پرنده را در خلقت آغازینش در هیأت «باز» روایت کرده است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۶۸). در رساله الطیرهای بوعلی و شیخ اشراق و نیز در عقل سرخ، مرغ قهرمان گرفتار دام ها و بندهایی است که با گسستن برخی از آن ها به زیارت سرزمین ملکوتی و پیر مقدس می رود. روزبهان بقلی در اثر نظریه پردازانه و بدیعش در حوزه عرفان شهودی، یعنی کتاب مشرب الارواح، از مقامات گوناگون خلفا سخن گفته است که یکی از آن مقامات، مقام طیران و در واقع مقام پرندگی است (ر.ک. روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۷۱۵). شکل آیینی نظریه انسان- پرنده، در پرندگان سخنگو و شخصیت پردازی شده اساطیر ملی، مذهبی و اساطیر شرقی قابل بازیابی است. سیمرغ روایات ملی و هدهد قصه سلیمان نمونه آیینی و مذهبی انسان- پرنده محسوب می شود.

۵- اوقات عرفانی

زمان های خاص در جغرافیای ملکوتی، اتفاقات مقدسی رخ می دهد که البته قطعاً با جهات ملکوتی و تقویم تجریدی متناسب با آن ارتباط دارد. اغلب وقایع ملکوتی مربوط به اشراق است که از مشرق ملکوتی عیان می شود. گرچه تحلیل تخصصی اوقات عرفانی و تقویم تجریدی، پژوهش مستقلی نیاز دارد اما به اشاره می توان گفت که اوقات عرفانی تعیین کننده مناطق و جغرافیای ملکوتی است و این، برعکس فیزیک نجوم و تقویم های موجود در جهان است زیرا متعلق به

سرزمینی ماورای جهان است. اشراق از هر نقطه ای که بر سالک آشکار شود، آن نقطه شرق ملکوتی است. این فرضیه اهمیت «وقت» عرفانی را نشان می‌دهد که وقت نیز به نوبه خود تابعی از حالات سالک است. به همین دلیل، تقویم تجربیدی، به تعبیر احمد غزالی و عین القضاة، با بوقلمون وقت سالک تنظیم می‌شود (ر.ک. عین القضاة، ۱۳۷۷: ۳۲۱/۱).

در تعریف وقت عرفانی مباحث گسترده نظری و روایی در متون عرفانی متعدد از جمله رساله قشیریه، کشف المحجوب، طبقات الصوفیه و مصباح الهدایه آمده است (ر.ک. سجادی، ۱۳۸۶: ۷۸۹-۷۹۰). به طور چکیده و جامع، وقت در تعبیر صاحب کشف المحجوب «آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود» (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۴۰). رویدادهای غیبی وقت و کشف و شهود برای عرفا، تابع اوقات عرفانی متفاوتی با اوقاتی است که در روایات تمثیلی، رمزی و نمادین به آن اشاره شده است. اوقات تجارب معنوی و شهودی عرفا- به مثابه روشی معرفتی و یقینی- تحت تأثیر واقعه معراج، اوقاتی شب‌مدار به نظر می‌رسد که در بخش آغازین به آن اشاره شد. حال آن که به نظر می‌رسد اوقات عرفانی روایات مثالی و نمادین- اغلب در ارتباط اندیشه‌ای با فلسفه نور ایرانی و فلسفه اشراق- نور مدار است و هدف آن گستردن اندیشه اشراقی در زبان نمادین است. بر همین اساس، اوقات عرفانی روایات نمادین در چند مرحله از شبانه‌روز قابل دریافت است:

۵-۱- بامداد ملکوتی

احمد غزالی تفاوت سرگذشت آدم (ع) و ابلیس را ناشی از تفاوت اوقات آن دو دانسته است: «چون سرگردنه رسیدند برای آدم بامداد طلوع کرد. سپس او را برگزید و ابلیس در تاریکی لعنت خداوندی شب کرد. صبح غیب سپس او را برگزید، سپس توبه او را [آدم را] پذیرفت و خورشید برگزیدگی برایش طلوع کرد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۸۲). در متون نمادین، بامداد قدسی از زمانی آشکار می‌شود که اشراق رخ می‌دهد. بامداد، زمان اشراق و زمان رسیدن و معرفت یافتن است. «معرفت اشراقی، معرفت صبحگاهی است» (کرین، ۱۳۶۹: ۱۱۹). سپیده دم در فلسفه جهان شناسانه اساطیری، از این نظر مقدس و خارق‌العاده است که تکرار ادواری آفرینش نو و روشنایی تازه‌ای است (ر.ک. کاسیرر، ۱۳۹۰: ۱۶۹). در فلسفه ایران باستان، خروس را پیک سروش و پرنده ای مقدس دانسته‌اند زیرا هنگام تاریکی اهریمنی، همچنان نگهبان آفریدگان بود و رسیدن بامداد را خبر می‌داد. بامداد زمان نمازگزاردن به درگاه بهترین راستی و نفرین به دیوها (مثلاً دیوهای خواب

گرا) است (ر.ک. پورداود، ۱۳۸۰: ۳۱۸-۳۱۷). به نظر می‌رسد در منطق الطیر سنایی، تحت تأثیر فرهنگ ایرانی و نیز فرهنگ اسلامی، اولاً شبگیر، زمان ابراز منطق و نیایش مرغان است، ثانیاً آخرین پرنده قصیده، خروس است که شروع به سخنرانی حکیمانه ای می‌کند که یادآور چهره سروشی خروس در ایران باستان است:

آید به تو هر پاس خروشی ز خروسی	کی غافل بگذار جهان گذران را
آوازه برآورد که ای قوم تن خویش	وزخ مبرید از پی بهمان و فلان را
دنیا چو یکی بیشه شمارید ژیان شیر	در بیشه مشورید مرآن شیر ژیان را
در جستن ان آب رخ خویش مریزید	در نار مسوزید روان از پی نان را
ایزد چو به زنار نبسته است میاتان	در پیش چو خود، خیره مبندید میان را
زان پیش که جانتان بستاند ملک الموت	از قبضه شیطان بستانید عنان را

(سنایی، ۱۳۸۰: ۳۲)

سهروردی در بیشتر رساله‌هایش به زمان‌های عرفانی توجه کرده است. در رساله عقل سرخ «بامداد سیمرخ از آشیانه خود به درآید و پر بر زمین باز گستراند» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۷۱). همراهی اشراق با نور و سفیدی و روشنائی، هر پدیده سفید و نورانی را در مقوله پدیده‌های اشراقی و بامدادی قرار می‌دهد. مثلاً زال در رساله عقل سرخ، نشانه‌ای اشراقی با خود دارد که در سفیدی موی و روی او نمایان است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۲۶۷). حوادث قدسی در آواز پر جبرئیل نیز در «مطلع فجر» در صحرای ملکوتی بر سالک رخ می‌دهد (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۵۸).

۵-۲- شامگاه

شامگاه یکی دیگر از زمان‌های مقدس و ملکوتی است که پیش از این نوشته، در مقاله «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف المحجوب» در محدوده متن کشف المحجوب به آن اشاره شده است (ر.ک. مالمیر و دهقانی یزدلی، ۱۳۹۳: ۱۲۷). شامگاه و غرب را در نمادشناسی روایات تمثیلی، اغلب به زندان هستی و جسم و زمان فراق و غربت تأویل کرده‌اند ولی در نمادشناسی قصه غربت غربی، شب، زمان «صافی شدن از کدورات طبیعی و بخارات فاسد» فرض شده است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۳۷۰). مبنای فکری این نوع نمادپردازی را باید در آیات آغازین سوره مبارکه اسری و شب معراج پیامبر اسلام جست. البته در کنار تفاسیر و تأویلات موجود، می‌توان به

فرضیه دیگری در نمادشناسی شامگاه قایل شد و آن، زمان مقدسی است که سیمرغ/ملک در خفا و کمون است و در حقیقت «عنقای مُغرب» است. هر زمانی که عنقا در حالت مُغرب باشد، آن زمان، شامگاه ملکوتی است و عنقا در آن حالت، در غرب ملکوتی ساکن است. با این فرضیه، مجدداً به قصه غربت غربی باز می‌گردیم: «بدیدیم هدهدی که درآمد از روزن، سلام کنان در شبی روشن با مهتاب و در منقارش رقعہ ای که صادر شد از وادی ایمن [آن جایگاه با برکت از آن درخت]» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۱۲). نامه ای که هدهد به سالک و برادرش می‌رساند از جانب پدر سالک، پادشاه و پیر نورانی است. هدهد نامه راهنمایی سالک را در مسیر رسیدن به پدر در شب روشن مهتابی به او می‌رساند، در حالی که تأکید می‌کند از وادی ایمن و از جایگاه بابرکت درخت طوبی می‌آید؛ بنابراین پیک قدسی در شامگاه به راهنمایی سالک می‌رسد و شامگاه نیز جزو اوقات مقدس فرض می‌شود. با همین استدلال، منطقه غربی که عنقای مغرب در آن باطن شده است، مقدس و ملکوتی خواهد بود. در روایت عطار نیز سیمرغ در نیمشبی مقدس، جلوه‌گرانه از آسمان چین خلقت گذشته است. براساس نظریه عطار در تمثیل منطق الطیر، خلقت، محصول جلوه سیمرغ در نیمشب مقدس است (عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

حافظ نیز در غزل معروفش:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده دمی آن شب قدر که این تازه براتم دادند
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۶۶)

احتمالاً به تقدس بامداد و شامگاه ملکوتی در اساطیر ایرانی روایات تمثیلی نظر داشته است؛ گرچه گزارشی واقعی از احوال شخصی وی نیز می‌تواند باشد.

۵-۳- بهار قدسی

شیخ اشراق در رساله صفیر سیمرغ به بهار قدسی و تحول و تبدل جوهری هدهد به سیمرغ اشاره می‌کند: «روشن روانان چنین نموده اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود برکند و قصد کوه قاف کند سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان... در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). طبق همین جغرافیاست که روزبهان ربیع را فصل

رجای عاشقان می داند که با رسیدن آن شتای خوف می گریزد (ر.ک. روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۱۱۱). مولانا با تعبیر مناسب «بهار جان ها» برای نشان دادن تحول روحانی سالک در اوقات مقدس، غزلی شورانگیز سروده است:

آمد بهار جان ها ای شاخ تر به رقص آ چون یوسف اندر آمد مصر و شکر به رقص آ

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۱۸)

همچنان که شمس تبریزی برف را نماد واقعه‌ای شیطانی گرفته است: «مولانا فرمود که به اندک بی‌مرادی و جفایی که از خداوند شمس‌الدین تبریزی اغلی الله ذکره ببینید این پند من و رقت شما پوشیده خواهد شدن بر شما و گرگر شیطان، باز برف خواهد برافشاندن در چشم وقت شما» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۲۵).

۵-۴- وقت

«بر زبان این طایفه بسیار رود کی الوقت سیف یعنی چنان که شمشیر برنده است، وقت بدانچه حق او را همی راند غالب است» (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۰). وقت در حقیقت تعبیر دیگری از «حال» است. علاوه بر تعاریف تخصصی این طایفه از وقت، طبق متون مکاشفه‌ای و روایات نمادین می‌توان برای آن تشخیص نمادین و مثالی هم قایل شد. در اغلب متون عرفانی، وقت راهنمایی از جانب جغرافیای ملکوتی محسوب می‌شود که بر سر هرچه گماشته باشد، آن را در تسلط خود در می‌آورد. به این دلیل، وقت فرشته سانی غیبی است که حیات ملکوتی سالک را با غلبه خود رقم می‌زند. ابوسعید ابوالخیر طعم و رنگ غذاها را تابع وقت و حالات روحی اش می‌دانست و چیزی جز «طعم وقت» در ایجاد حالات لذت و غم او تأثیرگذار نبود (ر.ک. مایر، ۱۳۷۸: ۳۰۸). احمد غزالی ترک اولی حضرت آدم (ع) را نیز در اثر تسلط وقت تعبیر کرده است: «آدم در بهشت در مسند خلافت و بر تخت برگزیدگی تکیه زده بود. وقتش به او گفت آیا گردنه را پیموده‌ای؟ گفت نه. گفت پس نشست درست نیست» (غزالی، ۱۳۷۶: ۸۲). بر اساس چنین تفاسیری از وقت، می‌توان ارتباط بین وقت، حال سالک و آغاز سفرهای مقدس را در روایات تمثیلی و مکاشفات پذیرفت. نمونه‌ای از آن، حالات غیر معمول سالک در رساله آواز پر جبرئیل است. برای سالک برخلاف روند شب‌های گذشته زندگی اش، از خواب قنوطی حاصل شد که در اثر آن از شب تا فجر به گردش پرداخت و هنگام فجر محرک قلبی دیگری، هوس دخول به خانقاه پدر را بر دل او سانح گردانید (ر.ک. سهروردی، ۱۳۹۰: ۵۸)؛ بنابراین همه سرزمین‌های ملکوتی که در تجارب

شهودی و روایات نمادین از آن‌ها سخن گفته شده است و همه وقایعی که در جغرافیای ملکوتی برای سالکان و پرندگان رخ داده است، از تأثیر نیرویی غیبی و فرشته سان به نام وقت است و ذوات مجرد را در صورت های مثالی و مجرد بر جان سالک عرضه می کند.

نتیجه

جغرافیای ملکوتی شامل دو قلمرو مقدس است: یکی مشرق ملکوتی، دیگری مقررّ عنقای مغرب. مشرق ملکوتی، فضایی است که پادشاه جغرافیای ملکوتی با جلوه های جمالی ظاهر می شود؛ ظهور پادشاه اشراق را به همراه دارد و اشراق پدیده ای است که در هر نقطه ای رخ بدهد، آن نقطه تبدیل به مشرق ملکوتی می شود زیرا محل طلوع و ظهور پادشاه ملکوتی قرار گرفته است. عنقای مغرب وقتی در حالت بطون و اغراب است، در منطقه مشرق ملکوتی نیست بلکه در غرب جلوه گری و اشراق جای گرفته است اما همچنان مقررّ او جغرافیای مقدسی است، چون عنقا در آن ساکن است. عنقا هر جا که باشد، شرق ملکوتی یا غرب آن، آنجا را تبدیل به جغرافیای ملکوتی می کند اما اگر مغرب باشد، قلمرو حیات غیر ملکوتی در تاریکی فراگیری گم می شود. در چنین اوضاعی قلمرو حیات غیر مقدس نیز غرب محسوب می شود؛ از این نظر که منبع نور و فیضان در این نقطه از هستی وجود ندارد و محدوده هستی، خود به خود بدون اصالت نوری است؛ در حالی که نورالانوار در نقطه مقابل غرب هستی، در جغرافیای ملکوتی است که در عین ظهور و بطون، همچنان بارگاه قدسی و نورانی اش مقصد اصلی زائران سرزمین های آسمانی است. علاوه بر راهنمایان مقدس و فرشتگان جغرافیای ملکوتی، فرشته سان دیگری به نام وقت، شرایط معنوی سفر مقدس را، به تناسب حالات سالک، برای وی فراهم می کند؛ به نحوی که سالک به سمت واقعه کشیده می شود بی آن که از نیروی مقدس فرشته سان وقت آگاهانه اطلاع داشته باشد. سپس اوقات ملکوتی برای سالک آغاز می شود. نکته قابل تأمل در جغرافیای ملکوتی و اوقات عرفانی، گستردگی محدوده این جغرافیا و اوقات آن است؛ آن چنان که فقط ظهور و اشراق را نمی توان زمان ملکوتی فرض کرد زیرا کمون جزو اوقات خصوصی بین زائر و پادشاه است و چه بسا زمانی مقدس تر از اشراق باشد. به همین تناسب، مشرق تنها مکان نمادین مقدس نیست بلکه مغرب نیز به دلیل حضور مخفی و پنهان سیمرخ/پادشاه قابلیت قرار گرفتن در جغرافیای ملکوتی را دارد.

منابع

- ۱- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۶)، *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۶)، *حی بن یقظان*. تصحیح هانری کرین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۷). *فتوحات مکیه*. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ۴- الیاده، میرچا. (۱۳۹۰). *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- ۵- بری، مایکل. (۱۳۸۵). *تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی*. ترجمه جلال علوی نیا. تهران: نی.
- ۶- پورداد، ابراهیم. (۱۳۸۰). *فرهنگ ایران باستان*. تهران: اساطیر.
- ۷- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۲). *عواالم خیال*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- ۸- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵). *دیوان حافظ*. تصحیح رشید عیوضی. تهران: امیرکبیر.
- ۹- دوبلوا، فرانسوا. (۱۳۸۲). *برزوی طبیب و منشأ کلیله و دمنه*. ترجمه صادق سجادی. تهران: طهوری.
- ۱۰- روزبهان بقلی. (۱۳۴۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- ۱۱- ----- (۱۳۸۹). *مشرب الارواح*. ترجمه و شرح قاسم میرآخوری. تهران: آزاد مهر.
- ۱۲- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۰). *دیوان*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- ۱۳- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۹۰). *عقل سرخ*. تصحیح تقی پورنامداریان. تهران: سخن.
- ۱۴- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- ۱۵- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۸۵). *مقالات شمس*. تصحیح محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
- ۱۶- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۰). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۱۷- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۳). *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- ۱۸- عین القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). *نامه ها*. تصحیح علینقی منزوی. تهران: اساطیر.
- ۱۹- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجالس*. تصحیح احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۹). *رساله الطیر*. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: مولی.

- ۲۱- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸ و ۱۳۸۶). *نامه باستان*. شرح جلال الدین کزازی تهران: سمت.
- ۲۲- فره وشی، بهرام. (۱۳۴۷). *یشت ها*. تهران: طهوری.
- ۲۳- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *ترجمه رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- کاسیرر، ارنست. (۱۳۹۰). *فلسفه صورت های سمبلیک*. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.
- ۲۵- کربن، هانری. (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: توس.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۴). *بن مایه های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: جامی.
- ۲۷- ----- (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: جامی.
- ۲۸- کویاجی، جی.سی. (۱۳۷۸). *مانندگی اسطوره های ایران و چین*. ترجمه کوشیار کریمی طاهری. تهران: نسل نواندیش.
- ۲۹- ماسینیون، لویی. (۱۳۹۰). *اخبار حلاج*. ترجمه سید حمید طبیبیان. تهران: اطلاعات.
- ۳۰- مالمیر، تیمور و دهقانی یزدلی، هادی. (۱۳۹۳). *بررسی نشانه های زمانی و مکانی در کشف المحجوب*. متن پژوهی ادبی، سال ۱۸، شماره ۶۲، ص. ۱۴۵-۱۲۵.
- ۳۱- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر*. ترجمه مهر آفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۲- مشتاق مهر، رحمان. (۱۳۹۲). *فرهنگنامه رمزهای غزلیات مولانا*. تهران: خانه کتاب.
- ۳۳- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۳). *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. تهران: اطلاعات.
- ۳۴- ----- (۱۳۷۸). *غزلیات شمس*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- ۳۵- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدله الابرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- ۳۶- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- ۳۷- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۸). *غزالی نامه*. تهران: هما.
- ۳۸- یوسف همدانی. (۱۳۶۲). *رتبه الحیات (به انضمام رساله الطیر نجم الدین رازی)*. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: توس.