

صورت‌های احسن «خود» در واقعه‌های روزبهان^۱

محبوبه مباشری^۲

کبری بهمنی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

کشف الاسرار دربردارنده مشاهدات روزبهان از عالم ملکوت است. عرفا در حالتی بین خواب و بیداری که به آن واقعه می‌گویند، به رؤیت غیب می‌رسند. کشف و تحلیل زبان واقعه، با توجه به حالت روان‌شناختی آن‌ها نیازمند شناخت روان است. آنچه عارف در درون خود می‌جوید و سفری که از خود آغاز و باز به خود ختم می‌کند، به کشف ساحتی منجر می‌شود که امروزه ناخودآگاه نامیده می‌شود. از نظر یونگ، مکاشفه پرده برداشتن از اعماق نفس انسانی است و اساساً حالتی روان‌شناختی به‌شمار می‌رود. ناهشیاری و شهود ناگهانی، در خیالبافی‌های کهن‌الگویی شباهت بسیاری به حالت واقعه دارد. این پژوهش با تمرکز بر کشف الاسرار روزبهان، به دنبال پاسخی برای این پرسش است که با توجه

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.12328.1221

^۲ دانشجویار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. mobasher@alzahra.ac.ir

^۳ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی دورود، ایران (نویسنده مسئول).

به مرتبهٔ عارف، کدام‌یک از مراحل فرایند فردیت در واقعه‌ها نمود بیشتری دارد و «خود» چگونه همهٔ تصاویر را در جهت بازنمایی‌اش سازماندهی و کنترل می‌کند. روزبهان در واقعه‌ها، مرتبه و حقیقت درون را در کسوت خیال مشاهده می‌کند. او سیر درون را به‌گذار در «سرزمین‌های ناشناخته» تعبیر می‌سازد. مهم‌ترین تصاویر کهن‌الگویی در مشاهدات وی «خود» و «پیر» است. وی پیوسته به حدیث «رأیت ربی فی أحسن صورته» ارجاع می‌دهد. در مکاشفات وی، صورت‌های احسن خود یا رب شخصی، در هیئت مظاهر حسی از جمله اشکال نور، ماندالا، جواهرات و... از خزانهٔ خیال پدیدار می‌شوند. تجلی قدرتمند خود در مرتبهٔ وحدانیت، سبب کمرنگ‌شدن سایه و برجستگی پیر شده است. وحدت زادهٔ مرتبهٔ عشق در سلوک است. در این مرتبه، کل هستی در صفت زیبایی خداوند متجلی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: روزبهان، کشف‌الاسرار، واقعه، خود، پیر.

مقدمه

روزبهان بقلی شیرازی، از عرفای قرن ششم (م ۵۲۲) است. نسبت وی را بقلی نوشته‌اند؛ زیرا دکان بقلی داشت، اما روزی دکان و صندوق را رها کرد و همه چیز را بیرون افکند و جامه‌های خود را بدرید و به صحرا رفت و مدت شش سال و نیم را در بیابان‌ها گذراند. سپس آرام گرفت و روی به تصوف آورد (روزبهان، ۱۳۶۶: ۸). شهرتش به شطح است. «روزبهان خود را شطح فارس می‌خواند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۸).

دو زندگی‌نامه از روزبهان به نام‌های *روح‌الجنان و تحفة اهل‌العرفان* به قلم نوادگانش زیر عنوان *روزبهان‌نامه* نوشته شده است (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۴)، اما آنچه مورد توجه است، زندگی‌نامه گونه‌ای است که به قلم خود روزبهان به نام *کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار* نوشته شده است. «کشف‌الاسرار شبیه زندگی‌نامه‌های بودائیان و شرح‌حال‌هایی است که تأکید آن‌ها بر زندگی درونی راوی در ارتباط با قلمروهایی است که درک مکانی و ناسوتی ما را از واقعیت برهم می‌زند» (روزبهان، ۱۳۹۳: بیست‌وهفت). *کشف‌الاسرار* گزارش‌های وجدآمیز، شاعرانه و باشکوه از واقعه‌های روزبهان در مدت چهل سال است.

روزبهران در واقعه‌ها مرتبه و حقیقت درون را در کسوت خیال مشاهده می‌کند. او سیر درون را به گذار در «سرزمین‌های ناشناخته» تعبیر می‌کند (همان: ۱۴۹). واقعه از نظر عرفا حالتی بین خواب و بیداری است که بر اثر ریاضت و مجاهدت نفس حاصل می‌شود و ویژگی آن ارتباط با غیب است. صاحب مصباح‌الهدایه درباره واقعه می‌نویسد: «اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود؛ چنانکه نایم در حالت نوم» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

واقعه دریچه‌ای به عالم ملکوت است. پوشیدنی‌های غیبی پس از تحمل ریاضت بر سالک متجلی می‌شوند. در واقع ثمره مشقتی است که طی سال‌ها خدمت و انزوا تحقق می‌یابد. غزالی گوید: گمان مبر که روزن دل به ملکوت بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد که چنین نیست؛ بلکه اگر در بیداری کسی خویشتن را ریاضت کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه عالم بی‌خبر شود، اگرچه بیدار بود آن روزن گشاده شود و آنچه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند، و ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آید و پیمبران را دیدن گیرد... و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند (غزالی، ۱۳۵۴: ۴).

براین اساس آنچه فرد در خواب می‌بیند، در صورت گشاده‌بودن روزن دل به ملکوت می‌تواند در بیداری نیز ببیند. در مصباح‌الهدایه آمده است که اگر کشف حقایق امور غیبی در حال حضور باشد بی‌آنکه سالک غایب شود، آن را مکاشفه می‌گویند (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). در اصطلاح صوفیه «حقیقت کشف از حجاب، بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند به صفتی که پیش از آن ادراک نکرده باشد» (رازی، ۱۳۸۴: ۳۱۰). در کشف، حجاب بین انسان و خدا کنار زده می‌شود، اما جلوه و شدت ظهور غیب به درک متعالی هر انسانی در مکاشفه بستگی دارد.

رؤیت خداوند در واقعه‌های روزبهران به صورت کشف و التباس رخ می‌دهد. التباس آن است که خدا در قالب صفات و افعال از طریق ظهور بصری متجلی شود (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۸). کشف و التباس در واقعه‌های روزبهران تلفیق عرفان و اسطوره است؛ زیرا «مهم‌ترین

کارکرد مشترک اسطوره و عرفان، انگیزه نیرومند تقرب انسان به خدا یا خدایان است، انگیزه‌ای که اساطیر با پایین آوردن خدایان به سطح زندگی زمینی انسان و عرفان با بالا بردن انسان به سوی ملکوت خداوندی بدان دست یافته است» (مظفری، ۱۳۸۸: ۱۴۹). اگر کارکرد اسطوره تنزلی است و کارکرد عرفان صعودی، کشف و التباس در بردارنده هر دو است. رؤیت‌های روزبهان، نوسان میان کشف و التباس است؛ زیرا گاه روزبهان در جمع ملکوتیان حاضر است و نوری سپید و شکفت‌انگیز را مشاهده می‌کند و از دست خداوند جام شراب می‌گیرد و گاه خداوند است که بر در رباط روزبهان طبل می‌نوازد و در خانه بر بالین فرزند بیمارش می‌ایستد.

کشف و التباس تجربه‌ای وصف‌ناشدنی، حیرت‌انگیز و نامتعارف است و ظاهراً مخالف آموزه‌های آیین رسمی و مدرسه‌ای است؛ بنابراین، وقتی عارف مشاهدات خود را نقل می‌کند، از واقعیتی خبر می‌دهد که در نظر دیگران مبهم، درک‌ناکردنی و حتی کفرآمیز است: «این برای من مشکل بود، زیرا وقتی مردم با علم عادی و مرسوم این مقامات را درک نمی‌کنند، عرضه داشت آن مقامات رنج بسیار می‌برد؛ بنابراین، آنان بر ما خرده می‌گیرند و مورد عتاب قرار می‌دهند و در بحر بلا فروافتند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۹). براین اساس وقتی آنچه از «بدیهیت عالم ازل» بیان می‌شود، اصطلاح «شطح» می‌گیرد که تا حدی صوفی را مصون می‌دارد. بیان پارادوکسی و رمزپردازانه و جنبه‌های هنری و زیبایی‌شناسانه کلام عارفانه که با درهم‌شکستن هنجارهای معمول زبان همراه است، راه نجاتی است که باب تأویل را در شطحیات عرفا باز نگه می‌دارد.

«رمز در عرفان مفهومی کلی یا اجتماعی و ثابت نیست؛ بلکه وجدانی و فردی و لغزان و متغیر است» (ستاری، ۱۳۸۴: ۸). کشف و تحلیل این زبان نیازمند حرکت ذهنی برای دریافت معنای پوشیده و کنارزدن صورت کلمات و تصاویر است. با توجه به حالت روان‌شناختی واقعه‌ها، رمزها منعکس‌کننده تحولات و تکامل سفر درونی‌اند و حاکی از حقیقتی که از پنهانی‌ترین لایه‌های ضمیر انسانی می‌جوشد. آنچه عارف در درون خود می‌جوید و سفری که از خود آغاز و باز به خود ختم می‌کند، به کشف ساحتی منجر می‌شود که امروزه ناخودآگاه نامیده می‌شود. از نظر یونگ، مکاشفه پرده‌داشتن از اعماق نفس انسانی است و حالتی روان‌شناختی به‌شمار می‌رود (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۸۴). ناهشیاری و

شهود ناگهانی در خیال‌بافی‌های کهن‌الگویی شباهت بسیاری به حالت خلسه یا خواب و بیداری دارد که در آن عارف به رؤیت غیب می‌رسد و آن را واقعه می‌نامد.

مبانی نظری

علاوه بر ناخودآگاه فردی که فروید از آن سخن گفت، لایه عمیق‌تر دیگری وجود دارد که کلی، جمعی و غیرشخصی است؛ محتویات آن به هیچ فرد خاصی تعلق ندارد و از آن تمامی افراد بشر است. یونگ این لایه عمیق را ناخودآگاه جمعی^۱ نامید. فردیت، فرایند مهمی است که در ناخودآگاه رخ می‌دهد. فرایند فردیت، از محوری‌ترین مباحث در روان‌شناسی تحلیلی یونگ است. یونگ نخستین بار آن را در سال ۱۹۲۱ در کتاب *سنخ‌های روان‌شناسی مطرح کرد*. وی با مطالعه تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌های آنان دریافت که خواب نه تنها به چگونگی زندگی خواب بیننده بستگی دارد، بلکه خود بخشی از بافت عوامل روانی آن است. او همچنین دریافت که خواب در مجموع از یک ترکیب و شکل باطنی تبعیت می‌کند و آن را «فرایند فردیت» نامید. فرایندی که موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر و پخته‌تر شود (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۴۱-۱۴۲).

از سویی، یونگ فردیت‌یافتگی را فرایندی دینی می‌داند. به عقیده وی تجربه دینی، تجربه معنوی فرد از جنبه‌ای از روانش است که کهن، باستانی و جمعی است؛ تجربه‌ای فراشناختی، ماندگار، متعالی و تجربه خدا در درون ماست؛ پس فرایندی دینی و معنوی است که کیفیت دینی خود را از طریق تجربه جمعی بودنش می‌گیرد. به بیان دیگر، به وسیله تکامل بیش خود نسبت به ماهیت روان، یک دورنمای دینی شکل می‌گیرد و فرد ادراک می‌کند که خود هوشیار او بر چیزی قرار دارد که نسبت به شخصیتش عمیق‌تر و بنیادی‌تر است (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۱۱-۲۱۲). فرایند فردیت، حلقه اتصال و انطباق مباحث عرفان اسلامی و هر نوع روش رازآموزی است. از دیدگاه میرباقری فرد، عرفان اسلامی و دیگر روش‌های سلوک نوعی فرایند فردیت‌اند. مراحل مختلف، هدف و غایت در عرفان اسلامی همسو با فرایند فردیت است و هر دو آن‌ها منطبق با فطرت انسانی هستند. این دو روش استکمالی (فرایند فردیت و عرفان اسلامی) از الگویی یکسان با چارچوبی مشخص پیروی می‌کنند (۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۹۲). فردیت «کارکرد متعالی» روان محسوب می‌شود و

متضمن رنج است و با پیوستگی ناخودآگاه و خودآگاه و ارتباط و پیوند خودآگاه با مرکزی‌ترین هسته روان، به تمامیت منجر می‌شود. «تمامیت در انسان دستاورد مکاشفه خویشتن است که تمامی عناصر هشیار و ناهشیار فرد آدمی را با یکدیگر همخوان و متحد می‌کند» (مورنو، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

گام بعدی یونگ در راه شناسایی روند کمال‌جویی، پرداختن به محتویات ناهشیاری جمعی بود. او محتویات ناهشیاری جمعی را کهن‌الگو^۲ نامید. کهن‌الگوها انباشته از معنا و قدرت‌اند و در تمامی تجارب درونی و عرفانی نفوذ می‌کنند. آنچه با کشف و شهود و تخیل شکل می‌گیرد، مثل هنر و ادبیات، تابع الگوی کهن‌الگوهاست. به بیان پالمر، این تصاویر موجود در اعماق ناهشیاری جمعی، تظاهرات ماهیت ساختاری خود روان محسوب می‌شوند (۱۳۸۵: ۱۶۸) و اغلب به صورت خواب‌ها، پندارها و کشف و شهودهای ناگهانی، ناگهان پدیدار می‌شوند.

کهن‌الگوها در اشکال مختلف و متنوعی نمایان می‌شوند. شکل‌های متنوع آن‌ها با مراحل گوناگون فرایند فردیت تغییر می‌کند. فردیت شامل چهار مرحله است: روبه‌روشدن با سایه، آنیما و آنیموس، پیر و خود. هریک از مراحل چهارگانه فردیت، با مجموعه‌ای از نشانه‌ها متجلی می‌شوند. نشانه‌های متنوع، در مجموع در پی تثبیت یک مرحله به کار گرفته می‌شوند. جزئیات مراحل مثل رنگ‌ها، اشکال، اشیا و... در کنار مرحله اصلی استحاله درونی، رمزهایی هستند که معنای پوشیده را مؤکد می‌کنند.

شهودهای روزبهان نشان‌دهنده ماهیت و خاستگاه ژرفی هستند که از آن متجلی شده‌اند. پیروی تصاویر از منطق غیرعقلانی کهن‌الگوها مانع از آن می‌شود که آن‌ها را خیال‌بافی‌های لجام‌گسیخته و بی‌اساس شمرد. خدا سوار بر مرکب همچون ترکی لشکری ظاهر می‌شود یا در هیئت شیر انبیا را می‌بلعد و... این تصاویر را اگر اسطوره‌زدایی کنیم، به هدایانی کفرگونه منجر می‌شوند.

پژوهش حاضر بر رمزگشایی و تحلیل تصاویر واقعه‌های روزبهان متمرکز شده است. این تصاویر بصری، جمعی و ازلی در عین ارتباط با نقش‌مایه‌های اساطیری، بیانی نمادین از کل وضعیت روان محسوب می‌شوند. آن‌ها بدون ارجاع به مدل‌های عینی، با زبانی رمزی بر واقعیتی درونی دلالت دارند؛ سنتی که در میان صوفیه و در سطحی گسترده‌تر در

آیین‌های رازآموزی متداول و پذیرفته شده است. مسئله‌ای که بر این اساس مطرح می‌شود، این است که واقعه در مرحله‌ای از سلوک رخ می‌دهد که «روزن دل به غیب گشوده شده است»؛ بنابراین، سالک در مسیر فردیت‌یافتگی، ظهور کهن‌الگوهای دیگر مانند سایه و آنیما را در موقعیت‌های کهن‌الگویی دیگر پشت سر گذاشته و به ساحت «خود» رسیده است؛ بنابراین، واقعه الزاماً جولانگاه خود است. پژوهش حاضر در پی اثبات و تحلیل این موضوع است که «خود» چگونه ساحت خیال را تصرف می‌کند و همه تصاویر را در جهت بازنمایی‌اش سازماندهی می‌کند.

پیشینه پژوهش

از پژوهش‌هایی که درباره کشف‌الاسرار انجام شده، می‌توان به مقدمه مریم حسینی در تصحیح و ترجمه کشف‌الاسرار و مقاله «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان» اشاره کرد. مقاله «تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او» به دنبال تبیین ذات‌گرایی یا ساختارگرایی تصاویر کشف‌الاسرار است. پژوهش‌های دیگر درباره روزبهان، به بررسی مفهوم عشق یا التباس و... در آثار وی متمرکز شده‌اند. این اثر، با رویکرد روان‌شناسی یونگ تاکنون بررسی نشده است.

بحث و بررسی

تاریخچه واقعه‌های روزبهان دو مرحله را نشان می‌دهند: نخست واقعه‌های پراکنده در سه، هفت و پانزده سالگی. مرحله دوم، واقعه‌های پانزده سالگی به بعد است که هرگز قطع نمی‌شوند و با وضوح و قدرت بیشتری ادامه می‌یابند. در مرحله دوم خود از قدرت بیشتر و ظهور پررنگ‌تر برخوردار است. فرایند فردیت نیز به دو مرحله اصلی تقسیم می‌شود: نیمه اول زندگی (از خردسالی تا جوانی) و نیمه دوم زندگی (از میانسالی تا پیری). به عقیده یونگ، همان‌طور که مشخصه نیمه نخست، ورود به واقعیت بیرونی است، ویژگی نیمه دوم ورود به واقعیت درونی است (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۰۷-۲۰۹). در نیمه اول، روزبهان به جمع صوفیان می‌پیوندد و نیمه دوم جدایی از شیوخ، توجه و مراقبه بدون ارشاد راهنماست. آنچه در واقعه‌ها نمود یافته و از طریق مبانی بحث قابل‌بررسی است، موقعیت طلب و عشق و تصاویر مرتبط با پیر و خود است.^۳

۱. طلب و شوق

طلب و شوق یا طلب و اراده، موقعیتی کهن‌الگویی است. نیروی محرک طلب، درک نقصان و زشتی در وضعیت موجود است. سلوک فردانیت، زمانی آغاز می‌شود که فرد با سایه مواجه می‌شود. از نظر یونگ، هرگاه کهن‌الگوی سایه پدیدار شود، انسان از تماشای سیمای شر مطلق دچار تجربه‌ای غریب و خردکننده می‌شود (مورنو، ۱۳۸۸: ۵۲-۵۳). یونگ این تکانه اولیه را «فراخوان» می‌نامد. این مرحله در قصه‌ها با سفر همراه شده است. چنین تجربه شکنده‌ای در شطحیات روزبهان این‌گونه بیان شده است: «ترس مرا گرفته بود. و مردم این سو و آن سو در حرکت بودند. من در خرابه‌ای بودم و آنجا ماندم تا شب فرارسید. پس آنجا را ترک کرده، به ده‌ام باز گشتم، و تا سپیده‌دم به حال و وجد، حزن و افسوس کنان و اشک‌ریزان، در آنجا ماندم. واله و حیرت‌زده بودم. کلمات «غفرانک، غفرانک» بلااراده بر زبانم جاری می‌شد. زبانم از حرکت افتاد. من چنان بودم که گویی ساعت‌ها و روزها آنجا بوده‌ام. ساعتی دیگر آنجا ماندم. آن‌گاه حالت وجد بر من غلبه یافت و من جعبه دخل و هر آنچه برای روز مبادا در دکانم بود، در جاده افکندم. جامه‌هایم را دریدم و سر در بیابان نهادم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۶۵).

روزبهان در این مرحله همه چیز را رها می‌کند. او با جنبه‌ای از روان مواجه شده که دارای صفات منفی است. تکرار بدون اراده «غفرانک، غفرانک»، غیرمستقیم بیانگر درک او از نقصان و گناه است و «ظاهراً نه بر گناهی نامعلوم، بلکه بر شعوری قوی بر نقص بشری که هم در رسولان و هم در قدیسیین یافت می‌شود، دلالت دارد»^۴ (ارنست، ۱۳۷۷: ۶۵).

سالک در گام بعدی باید خودتربیتی را آغاز کند. روزبهان مدت‌ها در کوه‌های اطراف شیراز به ریاضت‌های سخت می‌پردازد. مؤلف *تحفة‌العرفان* پس از توصیف ریاضت‌های سخت روزبهان می‌گوید: «گاه می‌گفت: ای کوه بموی! بسی انوار تجلی بر تو یافته‌ام» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۴۹).

او با نیروی طلب قادر به برداشتن بار سنگین خودتربیتی می‌شود. روزبهان در رؤیت‌های خود مرحله عشق و شوق را این‌گونه توصیف می‌کند: «در قلب من عشقی به ذکر و طاعت حق پیدا شد. در ضمیر خویش غور کردم تا آن را شناختم. آن‌گاه عشق سوزانی دامن قلبم را گرفت و آن را در آتش خود ذوب کرد. دیوانه عشق شدم و قلبم در دریای ذکر ابدی و

در بوی قداست غرقه گردید. آن گاه جذبات قدسی، بی هیچ درد و اندوهی بر من ظاهر شد و دلم را با مهربانی و چشمانم را با اشک به هیجان آورد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۶۲). در جایی دیگر می گوید: «حتی صیرنی شبه المجانین ممن غلبه الوله علی و زاد شوقی الیه و فرحت بجماله و بلطف بی» (Papan, 2006: 45). مدت سرگشتگی، حیرانی و تزکیه روزبهان به پایان می رسد؛ به خلیفه‌اللهی برگزیده می شود و خطاب‌های متواتر غیبی را می شنود. شگفت‌انگیزترین تصاویر، از این زمان در واقعه‌های روزبهان رخ می دهد.

«کشف عالم ملکوت و ظهور عجایب جبروت در قلب، روح و ضمیر و عقل من رخ داد. من در دریا‌های اولیت و آخریت و قدم و بقا شناوری کردم و به مرحله کشف صفات و ذات که صخره‌های ناشنوا و کوه‌های سربه‌فلک کشیده آن را بر نمی تابند، رسیدم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۹). در تولد مجدد او خود را جزئی جدا از هستی نمی داند. او هم در دنیای درون یکپارچه است و هم خود را با دنیای بیرون یکی می داند. آن چنان منسجم و یکپارچه که جای سر سوزنی شکاف باقی نمی ماند. وحدت زاده مرتبه عشق در سلوک است: «عشق نمایشگر قدرت جاذبه جهانی است که سراسر عالم شهود را در کل و جزء، وحدت و قطبیت می بخشد» (دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۲۴). در واقعه‌های روزبهان، جاذبه متقابل بین عاشق و معشوق تمایز را از بین می برد: «ثم دنا منی حتی لم یبق بینی و بینه بعد کنت جلیسه، فقال لی أنا مشتاق الیک غایه الشوق» (Papan, 2006: 51). در این مرتبه، خداوند صفات متعالی و جمال خود را بر سالک می پوشاند: «خداوند جامه صفات متعالی خویش بر من پوشانید» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱).

۲. پیر

سالک با ملاقات پیر دانا به مرحله تازه‌ای قدم می نهد. پیردانا سرمنشأ اصلی قدرت و کیفیت قدسی و هیبت آور است. از نظر یونگ خود ممکن است در هیئت پیر دانا نمود یابد. ارتباط عمیقی بین دو کهن‌الگوی پیر و خود وجود دارد. خود مظهر خدا و پیر پیغمبر درونی این خداست. روزبهان گاه خدا را در هیئت پیر می بیند. او خدا را در کسوت شیخی می بیند که از کوه فرود می آید و کوه در زیر ضربات قدرت قهری او متلاشی و ناپدید می شود (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

روزبهان کشف‌الاسرار را با حدیث نبوی «خلق الله آدم علی صورته» آغاز می‌کند و در جای جای کتابش بر مبنای این حدیث، خداوند را در لباس آدم مشاهده می‌کند. «او در آن در لباسی به صورت آدم ظاهر شده بود» (روزبهان، ۱۳۹۳: بیست). در واقعه‌ای دیگر، خدا به صورت شیخی بر وی ظاهر می‌شود: «فرأیت شیخاً مثله و کان ذلک الشیخ هو الحق» (Papan, 2006: 18). او یگانگی «خود» و پیر را نشان می‌دهد؛ بنابراین، تمایز از بین می‌رود. حضور پیر بر لزوم تعلیم دلالت دارد و راهنمایی سالک و انعکاس نفس متعالی اوست. نفس در لحظه‌ای که تصمیم به خروج از غربت ناسوت می‌گیرد، با اصل آسمانی وجود خود در هیئت پیر روبه‌رو می‌شود. «در اینجاست که نفس حقیقت خود را می‌شناسد و با رب و پروردگار خود دیدار می‌کند و حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تحقق پیدا می‌کند. آنکه سخنان پیر یا فرشته را می‌شنود، همان پیر یا فرشته است که سخن می‌گوید. فرشته می‌گوید که نفس یا جنبه زمینی وجود او از چه مراتبی باید بگذرد تا به حضور او در عالم مثال یا به حقیقت خویش در عالم حقیقت خود برسد» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۸۰). پیر صورت مثالی علم و حکمت مطلق که هدفش یاری رساندن به قهرمان است و در قصه‌های ایرانی به شکل‌های مختلف مثل خضر، درویش، الیاس و غیره ظاهر می‌شود (برفر، ۱۳۸۹: ۴۳).

پیر در سخنان صوفیه علاوه بر مصداق درونی، مصداق بیرونی نیز دارد. روزبهان در ابتدا شوق خدمت به صوفیان را پیدا می‌کند، اما آنچه از پیوستن به صوفیان برایش رخ می‌دهد، در برابر مکاشفه‌هایش اهمیت چندانی ندارد. پس بسیار مختصر از دیدارهای خود با صوفیان سخن می‌گوید. برخلاف پیر عینی که نقش چندانی در مکاشفه‌های روزبهان ندارد، در عالم درون، پیر پیوسته حاضر است. در اولین رؤیت‌ها، زمانی که روزبهان از خلق می‌رمد، پیر به دنبال درماندگی وی و نیاز به ارشاد حاضر می‌شود. «برسر تکی رسیدم، شخصی دیدم نیکوروی در هیئت صوفیان، سخنی چند در باب توحید تقریر فرمود، ندانستم که بود، ناگاه از چشم غایب گشت» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۴۹). روزبهان در یکی از واقعه‌ها درباره دو پیری که به او روغن دب اکبر خوراندند، سخن می‌گوید: «دو پیر خوش چهره را در جامه صوفیانه دیدم که شکل من بودند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۹۵). این هم‌شکلی به نوعی یگانگی وجودی روزبهان با دو پیر است.

علاوه بر این‌ها دیدار و حضور انبیا، جزئی ثابت از صحنه‌های ملکوت است. روزبهان بارها در رؤیت‌های خود انبیا، اولیا و مشایخ بزرگ را می‌بیند. در این رؤیت‌ها نقش پیامبر اسلام محوری‌تر از بقیه است. مقام محمود و قرب وی به خداوند را مشاهده می‌کند و در مرتبه انسان کامل به عنوان مثال اعلای کشف خویشتن و تعالی، شاهد حضور منسجم و یکپارچه پیامبر اسلام در محضر خداوند است. در رؤیتی پیامبر این‌گونه توصیف شده است: «شبی دریای عظیمی مملو از باده سرخ دیدم. محمد را سرمست در میانه دریای ژرف چهارزانو نشسته دیدم که جامی از باده آن دریا به دست گرفت و آن را نوشید» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۶). پس از آن پیمان‌های نیز به روزبهان می‌دهد. وی نیز آن را می‌نوشد. علاوه بر اخذ تعالیم، شکل چهارزانو نشستن پیامبر دلالت بر استحکام و استواری دارد. پیامبر در میانه دریای ژرف قرار دارد و دریا علاوه بر رمز و راز بی‌کرانگی، رمز ضمیر ناهشیار است که رؤیت در آنجا رخ می‌دهد؛ بنابراین، آنچه رخ داده است، ملاقات با راهنمای درون است. شخصیت الهی پیر تجلی نمادین روانی است که تعالی یافته و فراخ‌تر و غنی‌تر شده است. به همین خاطر، نهنگ آسا توانایی بلعیدن دریاها را پیدا می‌کند. روزبهان کتب آسمانی را که پیامبران به او می‌دهند، می‌بلعد؛ تصویری نمادین که حاکی از انتقال و دریافت حقیقت مذاهب گوناگون است.

نقش ارشاد پیر زمانی هویدا می‌شود که پیر با خردورزی سالک را به مرحله بالاتر سوق دهد. شکل نمادین اخذ ارشاد که با راز آموزی تناسب دارد، گرفتن، نوشیدن یا خوردن است. در یکی از رؤیت‌ها، خضر سببی به روزبهان می‌دهد. سبب نیز مانند باده سرخ‌رنگی که از دست پیامبر می‌گیرد، قدرت بلعیدن دریاها را به روزبهان می‌دهد. روزبهان سبب را کامل می‌خورد. پس از آن دهان روزبهان باز می‌ماند و همه آنچه را که از دریای نور است، می‌بلعد.

در بیابان‌ها و صحراهاست که سالک موفق به دیدار پیر می‌شود. روزبهان پیامبر را در یکی از این بیابان‌ها می‌بیند. صحرا در موارد متعدد رمزی است برای عالم علوی و در داستان‌های رمزی دیدار با فرشته راهنما در آنجا اتفاق می‌افتد. حی بن یقظان در نزهتگاهی پیرامون شهر خود با فرشته دیدار می‌کند. در عقل سرخ و نیز رساله فی حالة الطفولية سالک پیر را در صحرا می‌بیند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۷۴). پیر سالک را از سرگشتگی که

لازمه بیابان و وادی‌های تودرتوست، رها می‌کند. بیابان و گذار از آن، همچون دریا رمز عبور است. «در آرای سهروردی، بیابان محلی است برای حرکت روح به سوی تعالی» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۳۷). از نمونه‌های خروج از بیابان، ماجرای بنی اسرائیل است. پولس خروج بنی اسرائیل را از مصر به منزله ترکیب حقیقتی تاریخی با یک معنای مخفی تلقی می‌کند. بیابان کوشش برای رستگاری در طی این زندگی است (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

۳. خود

خود، کهن‌الگوی تمامیت و یکپارچگی است؛ نمودار عمیق‌ترین و مبهم‌ترین لایه ناخودآگاه است و تنها بخشی از آن به طرزی نمادین و به یاری چهره‌های انسانی بازنموده می‌شود: خود مظهر خداست. او کهن‌الگوی تمامیت و کمال شخصیت، یعنی همان ثمره فردیت یافتگی و حاوی تعادل بین اضداد است. خود خدایی در درون ماست. (آرگایل، ۱۳۸۴: ۳۳۰-۳۳۱). مکاشفات روزبهان از پانزده سالگی به بعد بیانگر صورت‌های متنوع و متوالی کهن‌الگوی خود است. در آخرین مراحل سیر، «خود» جای سالک را می‌گیرد. حقیقتی که در عرفان از آن به فنا تعبیر شده است: «ثم جعلنی متصفاً بصفاته. ثم جعلنی متحداً بذاته. ثم رأیت نفسی کأنی هو» (Papan, 2006: 78).

روزبهان خدای درون را بر فراز کوه ملاقات می‌کند. صعود از کوه، یعنی آزمون اراده دستیابی به خویشتن خویش (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۹۶). کوه به معنای مقصد زیارت و صعود است. دیدار با مسیح در گرو صعود به کوه است: «آیا دیدن مسیح دگرگون‌شده را طالبی؟ به آن کوه صعود کن و خود را بشناس» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۶). از سوی کوه مقدس که آسمان و زمین در آنجا به هم می‌پیوندند، در مرکز جهان قرار دارد (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۶). مرکز محل تجلی خدا و تکرار حوادث اساطیری است. کوه، شکوه، هیبت و قداست بارگاه خدای درون را بازمی‌نماید؛ بنابراین، در فراتاریخ روان، جایگاه ویژه‌ای دارد.

در قصه الغریبة الغریبة سهروردی «بالارفتن از کوه برای دیدار با پدرونورانی است. آنجاست که مسافر نغمه‌ها و آوازهای کیهانی را می‌شنود، ماهیان چشمه حیات و صخره زمردین را می‌بیند» (حسینی، ۱۳۸۹: ۵۴). در رساله الطیر ابن سینا، هشتمین کوه، کوه قاف

است؛ همان ناکجاآباد، شهری است که «حضرت ملک» آنجاست؛ شهر فرشتگان روحانی (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

کوه قاف از زمره سبز است و کبودی آسمان بر اثر تابش نور زمردین آن است؛ قاف همان البرز اسطوره‌ای است، جایگاه سیمرغ. این کوه جایگاه ایزد مهر و در قرآن مظهر قدرت و قداست است (برفر، ۱۳۸۹: ۱۱۷). کوه‌های غیب، کبریا و کوه قاف در واقعه‌های روزبهان مرکز مکاشفه‌اند: «و رأیت فی تلك المکاشفات جمیع الجبال یأتین الی قرب الحق سبحانه و مع کل واحد من الجبال شربه من شراب قدسی لأجلی. ففرحت بذلک فرحا» (Papan, 2006: 52).

در واقعه‌ای خدا تجلی‌ای را که از سمت شرق بر موسی داشت، برای روزبهان تکرار می‌کند: «او با من چنان سخن گفت که با موسی، و چند کوه شکافته شد. من در سینا روزنه‌ای در خود کوه از سمت شرق دیدم. خدا از این روزن بر من تجلی کرد. من خدای را چنان دیدم که گویی موسی خدا را می‌دید، او از فراز کوه سرمست به پای کوه فروفتاد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۸). شرق جای برآمدن آفتاب و هیولی در مغرب، جای فروشدن روشنایی است.

جایگاه انوار قاهره در حکمت اشرافی، مشرق خوانده می‌شود. نور محض یا جهان فرشتگان از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابراین، در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است. در مقابل این مشرق، مغرب است (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۵۲). خدا بارها از سمت شرق متجلی می‌شود. «رأیته فی المشرق» (Papan, 2006: 70). خود نسبت به کهن‌الگوهای دیگر قدرتمندتر است و بروز بیشتری دارد. روزبهان پیوسته به حدیث «رأیت ربی فی أحسن صورته» ارجاع می‌دهد. صورت‌های احسن خود یا رب شخصی به‌عنوان نشانه‌های تمامیت در اشکال هندسی، نمودهای حیوانی و گیاهی، جواهرات و اشیا و... متجلی می‌شوند؛ بنابراین، خود همه تصاویر بصری را هماهنگ با یکدیگر در جهت بروز قدرتمندش سازمان‌دهی می‌کند. به مجموعه‌ای از رنگ‌ها و اشیا شکل می‌دهد که همگی یک چیز را تأیید می‌کنند و آن دست‌یافتن به مرکز است. واقعه‌های وی گزارش‌های وجدآمیز از تجلی «خود» در هیئت مظاهر حسی است.

۱-۳. شیر

از جلوه‌های خود شیر است. شیری که روزبهان را می‌بلعد، ظهور پرهیبت خود در چهره‌ای حیوانی است (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۷). روزبهان در مشرب‌الارواح ظهور و بلعیدن شیر را یکی از مقامات سلوک می‌داند: «فی مقام رؤیة انوار الصفة العظمة و الکبریاء فی لباس الاسد علی رأس جبل القاف حین اکل جمیع الانبیاء و الاولیاء». (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۰۶). پس از آن شرح این مقام را می‌نویسد.

۲-۳. اشکال هندسی

سالک مقام تمامیت، خود را در اشکال هندسی از جمله دایره و مربع مشاهده می‌کند. از نمونه‌های اشکال هندسی، نمود خود در هیئت چهارگوش کعبه است که در مرتبه اتصال و رفع تاریکی، به جای کسای سیاه در لباس نور ظاهر می‌شود: «و رأیت الکعبة بین ذلک النور و علیه لباس من النور الخاص ما رأیت مثله» (Papan, 2006: 26). پرکاربردترین نماد هندسی نماد ماندالاست. «رمز ماندالا، نمودگار مفاد یا داده روان‌شناختی مستقلی است که مشخصه پدیدارشناختی اش این است که همواره تکرار می‌شود و همه جا یکی است. نوعی اتم مرکزی که ساختار درونی و معنای غایبش مجهول است» (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۴).

گل سرخ و تکرار آن در واقعه‌های روزبهان، نمودی گیاهی از اشکال تودرتوی ماندالاست. روزبهان بارها خداوند را در شکوه گل سرخ می‌بیند: «خداوند گل‌های سرخ بر چهره و گیسوان من افشاند. گلی از صورت من به میان صوفیان افتاد و ایشان به‌واسطه آن بانگ برآوردند و به پایکوبی برخاستند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۸). در واقعه‌های روزبهان، تصویری از بیابان‌های تودرتو داده می‌شود. بیابان‌هایی که از تموج اشکال دوار شکل گرفته‌اند و سالک در مرکز آن‌ها راهی به سوی خویشتن را طی می‌کند. شکل دوار آفرینش در واقعه‌ها، در ۷۰،۰۰۰ بار حرکت انسان به سوی خدا و ۷۰،۰۰۰ بار حرکت خدا به سوی انسان تکمیل می‌شود. انسان کاملی که بر فراز و در وسط دایره ماندالا قرار دارد، بر کشف نیروهای درونی خود متمرکز شده است: «تورهای تمرکز حواس بر سراسر بیابان‌های غیب گسترده شد تا پرندگان انوار ملکوت به دام افتند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۳۷).

در واقعه‌های روزبهان، خداوند کوه‌ها و بیابان‌ها را درمی‌نوردد تا روزبهان را ببیند. روزبهان نیز در سفر خود بیابان‌ها و صحراها و دریا‌های بی‌شماری را پشت سر می‌گذارد تا به ملکوت خویشتن برسد. تصویری که از طریق این رفت‌وآمد مقدس شکل می‌گیرد، دایره‌ای است که چرخه، پیوستگی و ارتباط مداوم بعد ملکوتی و ملکی را ترسیم می‌کند. این دایره، بزرگ‌ترین و دلخواه‌ترین دایره‌ای است که دایره‌های تودرتوی بیابان‌ها و صحراها را در خود دارد و جغرافیایی تکامل‌یافته از فرایند فردیت را نشان می‌دهد. همین چرخه در داستان آفرینش انسان نشان داده شده است. قوس نزولی آفرینش و قوس صعودی عروج روح تقارن یک چرخه و حرکت دائمی است: «روح را بر سیصد و شصت هزار عالم روحانی و جسمانی، ملکوتی و ملکی گذر خواهیم داد، و در هر عالم او را نزلی انداخته‌ایم و گنجی از بهر او دفین کرده، تا آن روز که او را در اسفل عالم اجسام به خلافت فرستیم، این نزل‌ها و گنج‌ها با او روان کنیم. بر این خزاین و دفاین کس را اطلاع نداده‌ایم. جمله من نهاده‌ام و من دانم که چه نهاده‌ام و کجا نهاده‌ام و چون نهاده‌ام» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۸۴).

روح انسانی از اعلی‌علیین به اسفل سافلین نزول داده می‌شود، در مسیر کمال‌یابی راه آمده را باید بازگردد. «پس از عبور او بر چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی، تا آن‌گاه که به قالب پیوست، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید آمد» (همان: ۱۰۲). نور با رها شدن خود از ظلمت، مسیری را که نزول کرده است صعود می‌کند. آنچه در سلوک عرفانی و فرایند فردیت اهمیت دارد، کشف ودیعه‌هایی است که در ضمن عبور روح از ملکوت به عالم اجسام به او داده‌اند.

کمال انسان در تکمیل قوس صعود است. بیابان و صحرا مراحل مختلف و موانع گذار انسان را برای دستیابی به خویشتن نشان می‌دهند. علاوه بر گستردگی و وسعت این خویشتن عظیم و پهناور، صحرا و بیابان حیرت و دشواری طی سلوک را نمادین می‌کنند. «خدای را با صفات عزت و جلال قدم بر بام خانه‌ام دیدم. گویی تمامی جهان را چون نوری باشکوه و خیره‌کننده، تودرتو و عظیم مشاهده می‌کردم. او مرا از میان نور، به زبان فارسی، هفتاد بار آواز داد» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

۳-۳. جواهرات و رنگ‌ها

جواهرات در واقعه‌های روزبهان جایگاه ویژه‌ای دارند. در توصیف شکوه و زیبایی ملکوت، جواهرات و رنگ‌ها معنای نمادین یافته‌اند. مروارید و یاقوت بیشتر از همه مورد توجه روزبهان و جزء لاینفک ملکوت‌اند. کارل ارنست، وجود تزئیناتی از این قبیل را انعکاس ویژگی‌های دربار شاهان ایرانی می‌داند، اما کاربرد درّ و گوهر به‌ویژه با در نظر گرفتن رنگ آن‌ها در رمزشناسی رازآموزانه معنای خاصی دارد. روزبهان نیز در به کاربردن نوع خاصی از آن‌ها یا رنگ‌های ویژه‌ای تعمد دارد. مروارید و جواهر نماد معارفی‌اند که از راه کشف و شهود به دست آمده‌اند.

درّ و گوهر به حضور قداست در فضا و مکان تعین می‌بخشد. برخلاف زیارت، قداست قابل حمل‌اند (ستاری، ۱۳۸۴: ۸۵): «جهانی از مرواریدهای سپید دیدم و خداوند بر صورت جلال و جمال، با صباحتی که ناشی از صفات او بود رو به من کرد... او از انوار عزت خویش، مرواریدها و گوهرها فروبارید. من هرگز چیزی سپیدتر از آن گوهرها، از عرش تا فرش ندیده بودم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۶). رنگ‌ها مانند جواهر از شکوه قدسی برخوردارند. «نمادگرایی درّ و گوهر، علی‌العموم بارنگ آن پیوندی تنگاتنگ دارد» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۱۶). روزبهان زیباترین احجار را قرمز و سپید توصیف می‌کند. گل سرخ را مثلی برای شکوه خدا می‌آورد (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۲۴). پدرش را در بهشت سوار بر اسبی سرخ می‌بیند. خود در خون ابدال رنگین می‌شود. صحرایی می‌بیند فوق هفت آسمان که از گل سرخ ساخته شده (همان: ۱۶۰). یا تکرار گل سرخ با پارچه‌های مرواریددوزی شده (همان: ۱۲۵).

چهره پیامبر و روزبهان نیز همچون خدا از نظر زیبایی، شادابی و سرخی به گل سرخ تشبیه می‌شود. گل سرخ همه جای ملکوت هست؛ زیبایی خداست و بر همه چیز انعکاس یافته است. دنیا در دنیا گل، ادراکی زیبا و هنرمندانه از غیب است. خدا هم خود شکوه گل سرخ را دارد و هم گل‌های سرخ و سپید، مانند مروارید را بر سر روزبهان می‌ریزد: «خدا به همان صورت، حتی با حسن بیشتری فراز آمد. چه مقدار گل‌های سرخ و سفیدی که با او نبود! او گل‌ها را به پای من ریخت» (همان: ۱۲۴). وقتی یکی از گل‌ها به پای کوه می‌افتد، روزبهان بر فراز کوه در تعالی بی‌نظیر خود حسادت همه را برمی‌انگیزد.

از نظر کمپیل گل سرخ نماد عشق آسمانی است (۱۳۷۷: ۲۶۸). «چون گل لوطس در شرق و تصاویر مستدیر هم مرکز مظهر کمال و زبده الشیء است. بدین معنی که کاسه گل سرخ، مثل پیمانۀ زندگی و جام حیات و قلب گل، برانگیزاننده رؤیای عشقی بهشت آیین اند» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۰۱). گاه نماد نوزایی به شمار می آید: گل سرخ و رنگ آن، از نمادهای درجه اول تولد دوباره و سرسپاری به راهی باطنی هستند. بوتۀ گل سرخ تصویر یک بار زاییده، یک دوباره تولد یافته است (ژان شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۷۴۶). در واقعه‌های روزبهان، بارها خدا با دامنی از گل سرخ بر او متجلی می شود. شکل گل‌های سرخ و چرخ مانند با لایه‌های تودرتو و مرکزیتی که همچون خورشید زردرنگ است، بیانگر تمامیتی زیبا و رشک برانگیز است.

رنگ سرخ در گل سرخ، یاقوت سرخ، طلای سرخ، جامه سرخ جبرئیل، چهره سرخ پیامبر و... تکرار می شوند. «و مراراً رأیت الحق تعالی بین خيام الورد و حجب الورد و عالم من الورد الحمر و الایض...» (Papan, 2006: 20). «قرمز نشانه حیات است که در ژرفا پنهان است. تحمیر در کیمیا همانا نوشدن و تجدید حیات آدمی و صنع اوست... این رنگ نه تنها نماد علم خفیه، بلکه نشانه مرگ عرفانی در مراسم رازآموزی نیز هست» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۲۴). از سویی سرخ، رنگ نوری است که اسیر ظلمت شده است. عقل سرخ، تحقق نفس ناطقه یا من سالک است که به صورت فرشته ظاهر می شود و علت سرخی خود را این گونه بیان می کند: «من پیری نورانی‌ام، اما آن کس که تو را در دام اسیر گردانید... مدت هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی. و هر سپیدی که نور باو تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود، سرخ نماید» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۹۸).

در واقعه‌های روزبهان علاوه بر شکوه و مرگ عرفانی که در کاربرد رمزی این رنگ نهفته است، وقایعی وجود دارند که عقل سرخ سهروردی را تداعی می کنند. در واقعه‌ای می گوید: «خداوند از سمت چپ پیش آمد، او مانند ستونی از زر سرخ بود» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۹). چپ مربوط به ناسوت و هیولی است؛ آن‌طور که شرف رمز لاهوت است. خدای درونی‌ای که از سمت چپ مانند زر سرخ طالع شود، همچون پیر اسیر عالم اجسام است.

از میان سنگ‌های قیمتی علاوه بر یاقوت سرخ، مرواریدهای سفید خیره‌کننده مانند گل سرخ تکرار شده‌اند. نور سفید، موتیفی در کنار نور قرمز است. سفید و قرمز بارزترین رنگ‌ها در واقعه‌های روزبهان‌اند. «چه مقدار گل‌های سرخ و سفیدی که با او نبود» (همان: ۱۲۴). «نور سفید که از درون آن مروارید سفید می‌ریخت» (همان: ۱۲۵). رنگ سفید با امور و اعمال مقدس تناسب دارد. «چون هر رازآموزی، مورث طهارت و پاکی است، سفید رنگ کسانی است که با برگزاری آیین‌هایی دوباره زاده شده‌اند» (ستاری، ۱۳۸۴: ۳۳). مروارید نیز نماد برتری و تحقق والاترین امر ممکن است (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۳۲). رازها و نوزایی که در رنگ سفید است، امر ممکن را در رمز مروارید آشکار می‌کند. در باور ایرانیان، مروارید قطره باران بهاری است که در دهان صدف می‌پرورد؛ با دریا خویشاوند است و سعادت ریزشی از آسمان او را در میان هزاران قطره بهاری بی‌نظیر می‌کند. مروارید کشفی والاست از خود که از غوطه خوردن در دریای ناهشیاری صید می‌شود. «درة البیضاء» یا انسان سفید، انسانی است که در ظرف هر مسمی به وجود می‌آید (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۸۹). در کیمیاگری ظرفی است که «همواره به معنای محلی است که عجایب در آن عمل می‌کنند و کیمیاگران ظرف را حاوی زندگی‌های متوالی دانسته‌اند» (شوالیه، ۱۳۸۵: ۲۳۶). سفیدی، پاکی انسان استحاله‌یافته را نشان می‌دهد؛ انسانی که می‌درخشد: «رأیت سناء فی سناء و جلالاً فی جلال و بهاء فی بهاء» (Papan, 2006: 34).

یکی از تصاویر برجسته برای توصیف خود، پیر و ملکوت نور است؛ تعبیری که با قرآن نیز تأیید می‌شود. روزبهان در اغلب واقعه‌ها از نور خیره‌کننده، باشکوه و وصف‌ناشدنی سخن می‌گوید. در کنار نورهای خیره‌کننده، مروارید و گل‌ها، آتش نیز نور تولید می‌کند و فضای تجلی خود را شکل می‌دهد. آتش از قدرت معنوی بسیاری برخوردار است؛ هم می‌سوزاند و فانی می‌کند و هم با رنگ سرخ جلال و شکوه می‌بخشد. در کیمیاگری برای خالص کردن فلزات استفاده می‌شده است: آتش خاصیت پاک‌کنندگی دارد. خصیصه ناپاکی آتش مربوط به گناه و شر است که در دوزخ نمود یافته است، اما در جنبه دوم، آتش یکی از مطهرات است (باشلار، ۱۳۷۸: ۳۲). «گرمایی که از تماس آتش با مواد سوختنی تولید می‌شود، نمودار تابش معنوی هر تجربه و امتحان (عرفانی و باطنی) شده و

کیمیاگران منع آن را حفره درون دل انسان، مرکز قلب وی که شبکه معروف به شبکه خورشیدی در اندام‌شناسی، جایگاهش به‌شمار می‌رود، دانسته‌اند» (ستاری، ۱۳۸۴: ۴۵).

روزبهان مجاهده را به آتش تشبیه می‌کند. «مادام که به آتش مجاهدت، خبث طبع انسانی محترق شده باشد» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۶)، اما آتشی که پاکی محض است و ناپاکی در آن نیست، آتش بی‌دود است؛ یعنی آتشی که در نهایت لطافت است و هیچ اثری از ناخالصی و کثافت در آن نیست. برخلاف آتش واقعی، اثری از خود به‌جا نمی‌گذارد و در نهایت قدس و تنزیه است. روزبهان در توصیف دو تن از مشایخ که روغن بنات‌النعش به او می‌دهند، می‌گوید عصایشان از شعله بدون دود بود.

آنچه از دیدگاه باشلار اعتقاد به پاک‌کنندگی آتش را تا حدی سست می‌کند، این است که آتش خاکستر به‌جا می‌نهد. آنچه گذرا و سپنجی است، با قربانی کردن خود در مسلخ آتش، مظهر و نمونه جاودانگی می‌شود. مرگ کامل و تمام بی‌آنکه هیچ نشانی از خود به‌جا بگذارد، ضامن رهسپار شدن و راه یافتن به عالم علوی است (باشلار، ۱۳۷۸: ۸۸). در واقعه زیر رمز آتش به کار رفته و از طریق هم‌نشینی در کنار رمزهای دیگر مؤکد شده است: «بدایع توحید بر من ظاهر شد، اما آثار عالم افعال هنوز با من بود. گفتم خدایا بگذار تا از طریق تجرید توحید به تو برسم. پس عالم خلقت به شکل ماه شب چهارده، آن زمان که به‌صورتی تمام از پشت ستیخ کوه برمی‌آید یا همچون جرقه‌های شعله بدون دود بر من ظاهر گردید. خداوند مرا بدان عالم راه داد. من پوسته عوارض بیرونی را فروریختم، اما نمی‌توانستم به کلی از آن‌ها رهایی یابم؛ زیرا آن مقام، مقام قدس و تنزیه و فنا بود. او در آن مقام حقایق حقیقت را برایم شرح داد و ضمیر من آتش گرفت. به من گفتند: این عالم وحدانیت است» (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۹).

در این واقعه، ماه گرد شب چهارده، نشانه تمامیت طبیعی در ناخودآگاه است و رمزی از ماندالا که با درخشش سفیدرنگ خود، طهارت و پاکی را در کنار نوزایی رازآموزی نشان می‌دهد. کوه مرکز الهام و شهود است. پوست‌انداختن که یادآور نگاه اساطیری به مار است، به‌خاطر تجدید حیاتش در هر سال، نوزایی و تولد مجدد را نشان می‌دهد. در اساطیر یونان جاودانگی هر کول در کنار نماد آتش از طریق پوست‌کندن نشان داده شده و هر دو معنای رمزی یکدیگر را تأیید می‌کنند. نماد آتش در کنار سه نماد دیگر تنزیه، درخشش و

طهارت را بیان می‌کند. هر چهار نماد مقدمهٔ دخول به مرتبهٔ وحدانیت‌اند. وحدانیت در معنای انسجام و تمامیت. در ادامه، همین واقعه می‌گوید: «این عالم وحدانیت است» (همان).

۴-۳. اعداد

حضور کهن‌الگوها در رؤیت‌ها یا اساطیر، حضوری است که همهٔ عناصر متن را به تصرف خود درمی‌آورد. هیچ چیز نمی‌تواند از قواعد محکم آن‌ها عدول کند و این از قدرت‌های اعجاب‌انگیز ناهشیاری است که تا این اندازه هوشیار و مراعی قوانین خود باشد. براین-اساس، در واقعه‌های روزبهان، اعداد نیز کاربردی کهن و پررمزوراز دارند. یکی از این اعداد هفت و مضرب‌های آن است: هفتاد هزار عالم، هفتاد هزار بار. حتی وقتی خداوند روزبهان را آواز می‌دهد، هفتاد هزار بار آواز خود را تکرار می‌کند. ت موج صدا با بیابان‌های تودرتو، تصویری می‌سازد شبیه به دایره‌هایی که از پرتاب سنگ در وسط آبگیر ایجاد می‌شود. منشأ هر دو مرکز است.

روزبهان گاه خود با تأمل رمز اعداد را درمی‌یابد: «دو شیخ خوش‌چهره را در لباس صوفیان دیدم که شکل من بودند. دیگچه‌ای را در هوا آویخته دیدم و چوب‌دستی آن دو شیخ با شعلهٔ لطیف بدون دود می‌سوخت. سفره‌ای را از چادر آنان آویزان دیدم. ایشان را سلام کردم و آنان روی به من نموده، لبخند زدند؛ آن‌ها شیوخ خوب‌رویی بودند. یکی از آن‌ها سفرهٔ خود را برداشت و آن را گسترده، در آن سفره کاسه‌ای زیبا و چند قرص نان سفید خالص بود. او مقداری از آن قرص‌های نان را در کاسه شکست و محتوای دیگچه را که مثل روغن زردرنگ، بی‌وزن، اما چیزی لطیف روحانی بود، در کاسه برگرداند. او به من اشاره کرد که بخورم و من خوردم. آن‌ها با من اندکی همراهی کردند تا من آن غذا را خوردم. یکی از آن‌ها گفت نمی‌دانی در آن دیگچه چیست؟ گفتم: نمی‌دانم. او گفت: این روغن بنات‌النعمش است که برای تو آوردیم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۹۵).

در ادامهٔ این واقعه روزبهان رمز نهفته را درمی‌یابد: «دریافتم که این کنایه‌ای بود از هفت قطب در عالم ملکوت. خدای تبارک و تعالی مرا برای محض لب این مقامات برگزیده، و آن درجهٔ هفت‌تانی است که بر سطح زمین‌اند. پس به طرف دب اصغر گردیدم و دیدم آن هفت روزن هستند که از تمامشان خداوند بر من تجلی می‌کرد. گفتم

خدایا این چیست؟ خداوند که در فهم ننگجد، فرمود این هفت روزن عرش است» (همان: ۹۵). عدد هفت نماد زندگانی جاودان و ابدی است. «هفت رکن قدرت که هفت ستارهٔ دب اکبر نمایشگر رمزی آنهاست» (دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

نتیجه‌گیری

غایت سلوک عرفانی و فرایند فردیت، انکشاف عمیق‌ترین لایه‌های روان است. نقد کهن‌الگویی واقعه‌های روزبهران نشان داد مکاشفات وی تجلی مراتب سلوک است. از میان تصاویر کهن‌الگویی، خود یا مرکز درون برجسته‌ترین تصویر است. براساس قدرت خود و پیوستگی آن با پیر، کهن‌الگوی پیر نیز ظهور بیشتری نسبت به آنیما و سایه دارد. خود در هیئت مظاهر حسی از جمله اشکال هندسی، جواهرات، نمودهای گیاهی و حیوانی، نور و رنگ‌ها ظاهر می‌شود. در این تجلی رمزها هماهنگ با یکدیگر معنای واحدی را که بر مرتبهٔ سلوک دلالت دارد، نشان می‌دهند؛ مجموعه‌ای از رنگ‌ها و اشیا که همگی یک چیز را تأیید می‌کنند و آن دست‌یافتن به مرکز است. حضور کهن‌الگوها در رؤیت‌ها یا اساطیر، حضوری است که همهٔ عناصر متن را تحت تصرف خود درمی‌آورد. هیچ چیز نمی‌تواند از قواعد محکم آن‌ها عدول کند؛ زیرا ناهشیاری در حد شگفت‌انگیزی هوشیار و مراعی قوانین خود است.

پی‌نوشت

1. The collective unconscious
2. Archetype

۳. آنیما کهن‌الگوی دیگری است که به خصوصیات جنسیتی متقابل روان مربوط می‌شود. یونگ آنیما را میانجی بین من و دنیای درون، یعنی خود می‌داند. جلوهٔ احتمالی آنیما در عبهرالعاشقین در خطاب و گفت‌وگو با زنی بر سر «چهار راه مکرمات» (روزبهران، ۱۳۶۶: ۵). روزبهران او را با خصلت‌های متضاد، مکر و جادوگری و... توصیف می‌کند: «جنی لعبتی دیدم که به حسن و جمال جهانیان را در عشق ندا می‌داد؛ از این کافری، رعنائی، مکاری، زراقی، شوخی، عیاری که در طرف چشمش صد هزار هاروت و ماروت بود و در حلقهٔ زلفش هزار لشکر ابلیس و قارون... در تبختر آهوی عشقش شیران شکار کردی و به رعنائی زاهدان را از صومعهٔ ملکوت بیزار کردی.

ضحک بود که در لب روح‌القدس پیدا بود و هم‌رهان جان و عقل کل و نفس کل در آن جان جان‌جانشان در دست اجل شیدا بود» (همان: ۷).

زن درون به روزبهان می‌گوید: «به دیده انسانی در عالم انسانی نگر» و در جواب سؤال «با من بگوی که در عین‌الله تو کیستی؟» به روزبهان می‌گوید: «سر لاهوتی بی‌زحمت حلول در ناسوت است و جمال ناسوت از عکس جمال لاهوت است. بدایت آفرینش ما راست، نهایت امر خدا راست» (همان: ۷). برای رسیدن به وحدت و تمامیت، نیاز به گذشتن از درگاه روان زنانه است. روزبهان در جواب زن درون که از او می‌پرسد: «ای صوفی! در آن عشق این عشق را چه کار است»، می‌گوید: «عشق تو در بدایت آن عشق و شرط التباس مبتدی و منتهی را در سکر عشق الهی ناچار است» (همان: ۸).

۴. از نمودهای سایه در زبان دین، شیطان است؛ شیطان صورت ازلی شر و بدی است. در قصه‌های عامیانه، اژدها شکل تبدیل‌یافته شیطان است. «نفوذ مذهبی اژدها را تبدیل به شیطان می‌کند» (پراپ، ۱۳۷۷: ۱۶۶). روزبهان گاه در مکاشفه‌های خود مانند قهرمان اسطوره با شیطان نبرد می‌کند: «حاربت مع الشیطان» (Papan, 2006: 82).

5. the wise old man

منابع

- آرگایل، مایکل. (۱۳۸۴). «یونگ و نمادپردازی دینی». ترجمه احمدرضا محمدپور. نقد و نظر. س ۱۰. ش ۱ و ۲. صص ۳۲۸-۳۳۶.
- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- باشلار، گاستون. (۱۳۷۸) *روانکاوی آتش*. ترجمه جلال ستاری. چ دوم. توس. تهران.
- برفر، محمد. (۱۳۸۹). *آینه جادویی خیال*. امیرکبیر. تهران.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). *فروید، یونگ و دین*. ترجمه محمد دهگان‌پور و غلامرضا محمدی. رشد. تهران.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۷۱). *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. توس. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. علمی و فرهنگی. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۱۱۳

- حسینی، مریم و کبری بهمنی. (۱۳۹۳). «تکرارهای اساطیری درکشف‌الاسرار روزبهان بقلی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۶۹ - ۱۰۹.
- حسینی، مریم و پری‌سیما جوادی. (۱۳۸۹). «کهن‌نمونه‌ها در قصه‌الغریبه‌الغریبه سهروردی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۱. ش ۲. صص ۵۰ - ۷۳.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۴) مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. چ دوم. مرکز. تهران.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایل. جیحون. تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۴). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی. تهران.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۵). شرح شطحیات. تصحیح هانری کرین. طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۶۶). عبهرالعاشقین. تصحیح هنری کرین و محمد معین. چ سوم. منوچهری. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). کشف‌الاسرار و مکاشفات الانوار. تصحیح و مقدمه مریم حسینی. سخن. تهران.
- روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۴). اسطوره‌های یونان. ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد. ترانه. مشهد.
- دلاشو، م. لوفلر. (۱۳۸۶). زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری. توس. تهران.
- دوبوگو، مونیچک. (۱۳۷۶). رمزهای زنده‌جان. ترجمه جلال ستاری. مرکز. تهران.
- کمپبل، جوزف. (۱۳۷۷). قدرت اسطوره. ترجمه عباس مخبر. مرکز. تهران.
- عبیدی‌نیا، محمدا میر و سعیده زمان‌رحیمی. (۱۳۸۷). «جلوه‌های فراواقعی در شطحیات صوفیه» نامه پارسی. ش ۴۶ و ۴۷. صص ۳۳ - ۵۰.
- غزالی، ابو‌حامد. (۱۳۵۲). کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. کتابخانه مرکزی. تهران.
- غزالی، احمد و سیف‌الدین باخزری. (۱۳۷۷). دو رساله عرفانی در عشق. به کوشش ایرج افشار. منوچهری. تهران.

- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۲). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. اهتمام عفت کرباسی و برزگر خالقی. زوار. تهران.
- کاظمی‌فر، معین و غلامحسین غلامحسین‌زاده. (۱۳۹۴). «تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او». *نقد ادبی*. دوره ۸. ش ۳۰. صص ۱۲۳-۱۴۸.
- مظفری، علیرضا. (۱۳۸۸). «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. ش ۱. صص ۱۴۹-۱۶۷.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۸). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چ پنجم. مرکز. تهران.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی اصغر و طیبه جعفری. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. س ۲. ش ۳. صص ۱۶۳-۱۹۵.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمد سلطانیه. چ چهارم. جامی. تهران.
- _____. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. آستان قدس. تهران.
- _____. (۱۳۵۴). *روان‌شناسی و دین*. ترجمه فؤاد روحانی. کتاب‌های جیبی، مؤسسه فرانکلین. تهران.
- Papan-matin, F. (2006). *The Unveiling of Secrets (Kashf-al-Asrar)*. Brill. Boston.