

تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر اسرارالتوحید

صدیقه موسوی قومی* - دکتر محمود عباسی** - دکتر عبدالعلی اویسی کهخا

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشیار زبان و ادبیات
فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

چکیده

به نظر الیاده برای انسان مذهبی همیشه یک واقعیت مطلق و مقدس وجود دارد که فراتر از این جهان است و خود را در این جهان متجلی می‌سازد و به آن تقدس و واقعیت می‌بخشد. این واقعیت و تقدس همان است که در رفتار و گفتار شیخ بوسعید در حکایات اسرارالتوحید بیان می‌شود. در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی و با مراجعه به منابع نظری تحقیق تلاش شده است تا مشخصه‌های انسان مذهبی الیاده به تفکیک بر روی اشخاص اصلی حکایات، راستی‌آزمایی شود تا میزان سنخیت این دیدگاه با حکایت‌های اسرارالتوحید مورد بررسی قرار گیرد. نتایج نشان می‌دهد که شیخ بوسعید به عنوان یک انسان مذهبی، زمان تاریخی را برانداخته و به زمان مقدس دست یافته است. هم از این روست که هر یک از اطرافیانش که مصداق انسان تاریخی هستند، به نسبت ارتباطی که از طریق بوسعید با زمان مقدس برقرار می‌کنند، می‌توانند شمه‌ای از جاودانگی و کاستی‌ناپذیری را دریابند. با تحلیل حکایات اسرارالتوحید مطابق با الگوی پیشنهادی الیاده، شیخ بوسعید مصداق انسان مذهبی است و کرامات وی و اتفاقات و رخدادهای پیرامون وی انکار جهان واقعی و گریز به جهان رؤیا و تخیل نیستند.

کلیدواژه‌ها: انسان مذهبی، زمان مقدس، الیاده، اسرارالتوحید، کرامات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۹

*Email: moosaviraha@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: abbasi3658@yahoo.com

مقدمه

میرچا الیاده^۱ (۱۹۸۶-۱۹۰۷) از جمله اندیشمندانی است که در عصر جدید به شناخت ماهیت و ابعاد گوناگون هستی خصوصاً هستی انسان توجه داشته و دارای دیدگاهی برجسته است. او با هستی‌شناسی آغازین در جوامع ابتدایی می‌کوشد تا از دریچه اسطوره، آیین، مذهب، تمدن و فرهنگ به نحوه بودن انسان در جهان نظر اندازد. این دین‌شناس رومانیایی تبار پس از اتمام تحصیلات خود در دانشگاه بخارست برای مطالعه فرهنگ و ادیان هند به پیشنهاد مهارجه قاسم‌بازار به دانشگاه کلکته رفت و مدرک دکتری خود را در رشته یوگا و فلسفه هند دریافت کرد. دین‌پژوهی او را به سوی شناخت انسان دینی یا انسان جامع و کامل سوق داد. الیاده برداشت متفاوتی از پدیده‌های دینی و مفهوم مذهبی دارد که با تکیه بر جوامع کهن، وجهه توحیدی دین و جهان‌شمول بودن و اشتراک مضامین ادیان مختلف، سعی کرده است تا از اعماق متون مقدس و اسطوره‌ها چهره‌ای از انسان مذهبی ارائه کند که شایسته تحلیل و تأمل است. از دیگر سو دیدگاه تعلیمی - عرفانی مطرح شده در حکایات *اسرارالتوحید* که عمدتاً درباره شیخ بوسعیدابوالخیر نیشابوری و به قلم محمدبن‌منور ثبت شده است، به دلیل گوناگونی مضامین، عینیت‌گرایی و نگاه عرفانی جهان‌شمول و طرح مسائل و اخلاقیات دینی با روش و منشی متمایز از متون دینی رایج، قابل توجه است. در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی و با مراجعه به منابع نظری تحقیق تلاش شده است تا مشخصه‌های انسان مذهبی الیاده به تفکیک بر روی اشخاص اصلی حکایات راستی‌آزمایی شود تا میزان سنخیت این دیدگاه با حکایت‌های *اسرارالتوحید*، شناسایی و در مواردی که انطباق دارد چگونگی انطباق، تحلیل و تفسیر شود. این تحقیق برآن است تا با بیان مشخصه‌های انسان مذهبی الیاده و با تکیه بر کتاب *اسرارالتوحید* به دو سؤال

1. Mircea Eliade

اساسی پاسخ دهد: آیا انسان مذهبی مورد نظر میرچا الیاده، همان عارف و ولیّ حق در عرفان اسلامی است؟ آیا انجام کرامات عرفا و اولیا با توجّه به مشخصه‌های انسان مذهبی الیاده قابل توضیح است؟

برای درک مفهوم انسان مذهبی در نظر الیاده نیاز به تبیین برخی مفاهیم به کار رفته در آثار او است. اصطلاح «دین باستانی (کهن)»^۱ یکی از واژه‌های کلیدی الیاده است. به نظر وی باید محتوای اصلی دین را در جوامع اولیه و در نزد انسان‌های اولیه جست‌وجو کرد؛ کسانی که در دوره‌های پیش‌تاریخی می‌زیسته یا اکنون در جوامع قبیله‌ای زندگی می‌کنند. به نظر الیاده برنامه زندگی آنان بر دو معنا و مفهوم استوار است: «مقدّس»^۲ و «نامقدّس»^۳. مفهوم نخست حوزه امور فراطبیعی، غیرعادی، به یادماندنی، جاودانه، حوزه نظم و کمال، خانه نیاکان، قهرمانان و خدایان و مفهوم دوم، دقیقاً در نقطه مقابل آن، یعنی حوزه امور روزمره، عادی، معمولی، زوال‌پذیر، درهم و برهم و عمدتاً غیرمهم را در بر می‌گیرد. (قنبری ۱۳۹۰: ۱۳) در دیدگاه الیاده دین مولود تمایزات بنیادی این دو مفهوم است. او در ابتدای کتاب مقدّس و نامقدّس به جایگاه مکان و زمان در اندیشه انسان‌های اولیه اشاره می‌کند: «برای انسان مذهبی مکان یک امر هم‌جنس و یکسان نیست؛ برخی مکان‌ها کیفیتاً با برخی دیگر تفاوت دارند مانند داستان موسی و سرزمین طور.» (الیاده ۱۳۸۸: ۱۵) در مقابل در تجربه عادی، مکان امری متجانس و یکسان است. اینجا است که الیاده دو واژه کلیدی دیگر یعنی «کائوس»^۴ و «کاسموس»^۵ را مطرح می‌کند که در واقع بیان دیگری از مکان مقدّس و نامقدّس‌اند.

1. Archaic Religion
3. Profance
5. Cosmos

2. Sacred
4. Chaos

منظور الیاده از کاسموس جهان دارای نظم است که در مقابل کائوس که معادل بی‌نظمی و تشتت است، قرار می‌گیرد. انسان مذهبی با قائل شدن به مکان مقدس درواقع کائوس را به کاسموس مبدل می‌سازد. «درواقع او با کارهای خود، با آیین‌ها، این مکان را می‌سازد و درواقع کار خدایان را بازسازی می‌کند.» (الیاده ۱۳۸۸: ۱۵) از نظر الیاده هر جهانی کار خدایان است زیرا یا توسط خدایان خلق شده است و یا انسان‌ها آن را بازسازی کرده‌اند؛ انسان‌هایی که با کارهای آیینی کار خلقت را تکرار می‌کنند. به نظر الیاده تقدس مکان مقدس در نظر انسان مذهبی بدین سبب است که امر مقدس در آنجا آشکار شده است و انسان مذهبی می‌کوشد «تا حد امکان در بطن امر قدسی یا در قرب اشیا و موجودات دارای قداست زندگی کند.» (همان: ۷)

پاسخ انسان به امر قدسی در سه شکل نماد، اسطوره و آیین متجلی می‌شود. تجربه امر قدسی به وسیله نماد سامان و انتظام می‌یابد و این انتظام در ازل توسط موجودات برتر و فراطبیعی حاصل شده است. نماد قابلیت بیان اندیشه‌ای روشن و منسجم را درباره هستی دارد و یک هستی‌شناسی ماقبل روشمند را آشکار می‌سازد. (الیاده ۱۳۹۲: ۲۸) او رمز را دنباله تجلی قداست و یا همان تجلی قداست می‌داند که آشکارکننده واقعیت قدسی یا کیهان‌شناختی‌ای است که هیچ تجلی دیگری قادر به آشکارکردن آن نیست. (الیاده ۱۳۸۱: ۱۱۴) با توجه به رویکرد الیاده به دین، برای یافتن منشأ دین باید به سراغ اسطوره‌ها رفت که تاریخ مقدس و آغازین آفرینش را شرح می‌دهند. اساطیر درواقع اصل و پیدایش جهان، جانوران، گیاهان، انسان و همه وقایع اولین و اصلی را شرح می‌دهند. (الیاده ۱۳۹۱: ۲۰) الیاده با رویکرد پدیدارشناختی که در مقابل رویکردهای تحویل‌گرا قرار دارد معتقد است که «کوشش برای فهم گوهر دین یا پدیده دینی با استفاده از روش‌هایی چون فیزیولوژی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی، هنر و یا هر روش

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات ... / ۲۴۱

دیگری از این دست، نادرست است. بهره‌گیری از این روش‌ها، عنصر یگانه و تحویل‌ناپذیر در پدیده دینی را که همان امر قدسی است، از میان می‌برد.» (زروانی ۱۳۸۲: ۳۳) از نظر او انسان دینی تشنه وجود است و ترس او از بی‌نظمی جهان مسکونی اطرافش، مانند ترس از نیستی و عدم است. برای انسان دینی هر تصمیمی برای زندگی در یک مکان نوعی تصمیم دینی است. این اشتیاق دینی نشانگر نیاز او برای زیستن در جهان پاک و مقدس الهی است و تجربه زمان قدسی، یعنی لحظه اساطیری آفرینش این امر را برای او ممکن می‌سازد. (الیاده ۱۳۸۸: ۵۷-۵۵)

عارف با رسیدن به درجات عالی معنویت، مظهر قدرت کامله خداوند است و به اذن حق در مقام «کن» با رسیدن به نوعی ولایت تکوینی در عالم، به تصرف در کائنات دست می‌یابد. با بررسی حکایت‌های اسرارالتوحید درمی‌یابیم که شیخ‌بوسعید یا برخی از دیگر عارفان و عابدان که محمدبن‌منور به نقل از شیخ‌بوسعید حکایاتی از آنها بیان می‌کند، غالب مشخصه‌های انسان مذهبی مورد نظر الیاده را دارا هستند.

پیشینه تحقیق

هنوز هیچ اثر جامع و مستقلی که مفهوم انسان مذهبی الیاده را در متون کهن فارسی نقد و تحلیل کرده باشد نه به طور تفکیکی و جامع، و نه حتی در حد یک مقاله یا بخشی از یک پژوهش منتشر نشده است. تنها می‌توان به موارد معدودی از مقالات درباره نظریه انسان مذهبی الیاده اشاره کرد که البته هیچ‌کدام از آنها به کارکرد ادبی این نظریه توجهی نداشته‌اند: جوادی در مقاله کوتاهی با عنوان «میرچا الیاده و پدیدارشناسی دین» به این امر پرداخته است که «مطالعات اجتماعی دین، علی‌رغم اهمیت فراوان آن در ایران، مورد اهتمام کافی قرار نگرفته است. اغلب مطالعات در

این زمینه از دو نقیصه بزرگ رنج می‌برند. اولاً به وجه تمایز و مختصات امر دینی توجه نمی‌شود و اغلب آن را از سنخ سایر پدیده‌های اجتماعی قلمداد می‌کنند. ثانیاً روش‌شناسی به کار رفته در این مطالعات اغلب ماهیت تجربه‌گرایانه دارد؛ زیرا پارادایم اصلی حاکم بر مطالعات دینی در ایران هنوز پارادایم پوزیتیویستی واقعیت اجتماعی دورکیم است. این در حالی است که اغلب پدیده‌های دینی، به‌ویژه دین‌ورزی از نوع توحیدی آن، از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردار است که آن را با سایر پدیده‌های اجتماعی غیرقابل قیاس می‌کند.» (۱: ۱۳۸۷) همچنین قنبری در مقاله‌ای با عنوان «دین از نگاه میرچا الیاده» بر این باور است که «بحث درباره ماهیت و منشأ دین یکی از مباحث مهم و پردامنه دوره جدید است. پس از پیدایش تفکر مدرن و دوره‌ای موسوم به مدرنیته در تاریخ اندیشه بشری که ویژگی اساسی آن مرجعیت عقل به معنای جدید آن و غلبه تفکر علمی است، پدیده دین در معرض نقد و بررسی‌های مختلفی قرار گرفت. در این میان بحث از چیستی دین در محور و کانون بحث‌های بیشتر اندیشوران قرار گرفت و این پرسش که آیا دین امری بشری یا الهی است؟ به مهم‌ترین مسئله این دوران مبدل گشت.» (۱۱۸: ۱۳۹۰)

قربان علمی در مقاله‌ای با عنوان «الیاده و هستی‌شناسی مقدس» به بررسی آرای الیاده درباره هستی می‌پردازد. این مقاله به دو وجه هستی، یعنی مقدس که منظم و مهم است و وجه نامقدس که بدون ساختار، بی‌نظم، نسبی و نامتجانس است، اشاره می‌کند. (۱: ۱۳۹۳) همچنین زروانی نیز در مقاله‌ای با عنوان «پدیدارشناسی دین و الیاده» معتقد است که او همه اصول مهم پدیدارشناسی را در روش دین‌پژوهی خود مورد توجه قرار داده است و نمادپردازی و دیالکتیک مقدس و نامقدس در این روش برای او از اهمیت فراوانی برخوردارند. (۳۲: ۱۳۸۲) گلی ترقی در مقاله‌ای با عنوان «میرچا الیاده و هستی‌شناسی آغازین» به بحث درباره زمان و مکان مقدس

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۴۳
می‌پردازد و معتقد است که برای انسان جوامع ابتدائی اسطوره، تجلی راستین
حقیقت است و زندگی او در تقلید از نمونه‌های ازلی معنا می‌گیرد. (۱۳۷۰: ۴۴)

زمان مقدس

برای انسان مذهبی زمان یک امر متجانس و یکسان نیست. انسان مذهبی بدون هیچ
خطری از لحظه‌های عادی به زمان مقدس عبور می‌کند. هر زمان مقدسی تحقق
دوباره یک رویداد مقدس است که در ازل به وقوع پیوسته است. «انسان دینی در
دو نوع زمان زندگی می‌کند و از این دو، زمان مقدس مهم‌تر است که تحت جنبه
تناقض‌آمیز زمان ادواری، بازگشتنی و دست‌یافتنی ظهور می‌یابد، یعنی گونه‌ای زمان
حال اساطیری و ازلی که به طور ادواری به وسیله آیین‌ها و شعائر دوباره عینیت
می‌یابد.» (ترقی: ۶۲-۶۱) «اگر زمان آفاقی وصف جسم است باید گفت زمان دیگری
هم هست که زمان نفس یا زمان انفسی است. در این زمان، گذشته، حال و آینده
یک جا جمع می‌شوند.» (حسینی و بهمنی ۱۳۹۳: ۵۵) «سالک در خلسه عرفانی، خود
را از محدوده زمان می‌رهاند. این زمان دیگر جزئی از گذشت زمان نیست؛ زوال
ناپذیر است.» (همان: ۶)

انسان مذهبی می‌تواند زمان را به تعلیق درآورد

انسان مذهبی مورد نظر الیاده می‌تواند زمان را براندازد یا به تعلیق درآورد. چنان‌که
سرکاراتی، اسطوره‌شناس و مترجم کتاب *اسطوره بازگشت جاودانه*، در مقدمه این
کتاب در معرفی انسان مذهبی از دیدگاه الیاده می‌نویسد:

«زمان به چشم الیاده همانند مایا در نظر یک برهمن هندوست و او برای رفتن به
فرا سوی این کسوف سرمدی، همه راه‌ها و بی‌راهه‌ها را نیز پیموده است. تصادفی

نیست که بخشی از پژوهش‌های وی درباره دانش‌های سری و رازآین‌ها است. از شمنیسم گرفته تا کیمیا، از عرفان گرفته تا یوگا، همه‌جا الیاده در جست‌وجوی چاره‌هایی است برای برانداختن زمان، زیرا معتقد است که انسان در گذشته می‌توانسته زمان را براندازد و یا حداقل به حالت تعلیق دریاورد.» (سرکاراتی ۱۳۸۴: ۷)

«انسان دینی می‌کوشد تا با تقلید از سرنمون ازلی از محدودیت‌های ذاتی زندگانی زمانی (فسادپذیری، ناپایداری و مرگ) درگذرد و بدین سان زمان را از میان بردارد و به جاودانگی بپیوندد.» (آشوری ۱۳۹۶: ۴۳) از جمله عارفان ایرانی که بر مسئله زمان و مکان توقف کرده و آن را در چنبره دید و تفکر خود به گردش در آورده، مولوی است. به نظر او در عالم عدم و لامکان الهی، ماضی، مستقبل و حال وجود ندارد و زمان حقیقتی قائم به ذات نیست:

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به توست هر دو یک چیزند پنداری که دوست
(مولوی ۱۳۷۱/۳/۱۱۵۱-۱۱۵۰)

در تجارب عرفانی نیز ساحتی از زمان وجود دارد که نوعی ازلیت محسوب می‌شود؛ ساحتی که ادراک حقایق و رسیدن به احوال خوش معنوی در آن زمان رخ می‌دهد برای عارف در لحظه‌های کشف و شهود، زمان‌های گذشته و آینده در زمان حال فانی می‌گردد. اتصال به عالم معنا در این لحظه‌های جذبه و شهود در زمانی ورای زمان عادی و محسوس صورت می‌گیرد و او در این لحظات، افق‌هایی از حقایق غیبی را در قلمرو ابدیت مشاهده می‌کند. در وقت خوش مستی، دریچه‌هایی از غیب به روی عارف گشوده می‌شود که در آن حال بیرون از مرز زمان می‌ایستد و از چنبره زمان رهیده و از قید چندوچون فارغ می‌شود. (سیاه‌کوهیان ۱۳۹۴: ۲۲۶-۲۲۵)

«عرفا با درک چنین معنایی از زمان، عهد الست و پیمان آغازین آفرینش را در لحظه حال درمی‌یابند و با پیوستن به زمان بی‌زمانی، نغمه لاهوتی الست را از آسمان ازل به گوش جان می‌شنوند و به وجد می‌آیند.» (سیاه‌کوهیان ۱۳۹۴: ۱۰۹)

شیخ‌بوسعید ابوالخیر از عارفانی است که می‌توان او را یکی از مصداق‌های انسان مذهبی مورد نظر الیاده دانست که در عرفان ایرانی-اسلامی صاحب کرامات دانسته می‌شود. در واقع آنچه در حکایات *اسرارالتوحید* به عنوان کرامات شیخ‌بوسعید معرفی می‌شود، همان دخالت در زمان است. بوسعید مشخصه‌های انسان مذهبی مورد نظر الیاده را داراست و آن قسمت از حکایات عرفانی او که ممکن است از نظر منطق و از سوی انسان تاریخی پذیرفتنی نباشد، با الگوی پیشنهادی الیاده انطباق پیدا می‌کند. حکایت زیر نشان می‌دهد که شیخ‌بوسعید می‌توانسته در گذر زمان خلل ایجاد کند تا یکی از مریدان را از مرگ حتمی برهاند: «زنی را در مجلس شیخ حالتی درآمد، خویشتن را از بام بلند درانداخت، شیخ اشارت کرد، در هوا معلّق ماند. زنان دست دراز کردند و زن را بر بام کشیدند، و دامن او در میخ ضعیف آویخته دیدند.» (محمدبن‌منور ۱۳۸۹: ۱۸۴) گاهی نیز کرامت بوسعید شامل اطرافیانش می‌شود و او می‌تواند شخصی را در جریان زمان ناسوتی قرا ردهد. در حکایات *اسرارالتوحید* شیخ‌بوسعید اشراف و احاطه کامل بر زمین و زمان دارد و اگر بخواهد با اشارت او خداوند هفت آسمان را بر زمین می‌زند و نیست می‌گرداند. این عمل اگرچه در ظاهر به خدا نسبت داده می‌شود اما اینکه در اختیار بوسعید است، می‌تواند نشانه دیگری از تناسب شخصیت او با شخصیت انسان مذهبی مورد نظر الیاده باشد. مسئله تعلیق زمان در حکایات *اسرارالتوحید* منحصر به ابوسعید نیست، برخی از دراویش روزگار او نیز بدین کرامت دسته یافته‌اند و از این‌رو مصداق انسان مذهبی الیاده هستند. بوسعید وارث و وابسته طریقتی بود که خاستگاه آن خراسان بود و نمایندگان آن کسانی چون بسطامی (وفات: ۲۶۱ ق) و خرقانی

(وفات: ۴۲۵ ق) و ابوالعباس آملی (قرن ۵ ق) بودند، و اساس سلوک او بر ریاضت و مجاهدت و تزکیه و تصفیة باطن و غایت آن شهود و رؤیت قلبی بود و هر آنچه در مورد او نقل می‌شود با منطق انسان تاریخی در تضاد است.

زمان مقدّس پایا و کاستی ناپذیر است

برطبق دیدگاه میرچا الیاده زمان مقدّس پایا و کاستی ناپذیر است.

«آن لحظه شگفت‌انگیز بدایت‌ها که نمونه‌های ازلی، کردارهای بغانه و بالاتر از همه، فعل الهی خلقت ضمن آن به وقوع پیوسته است. زمان مقدّس، برخلاف زمان ناسوتی، برگشت‌ناپذیر نیست، بلکه حرکت دوری دارد و تا بی‌نهایت در حال نوشدن و تکرار است، نه تغییر پیدا می‌کند، نه پایان می‌پذیرد و از یک نقطه نظر می‌توان گفت که اصلاً نمی‌گذرد.» (الیاده ۱۳۸۴: ۸)

در اسرارالتوحید و در بیان حالات و رفتار شیخ‌بوسعید، تعبیر و توصیف‌هایی مشاهده می‌شود که مصداق مدّعی الیاده است. در حکایت زیر از شیخ تفاوت و تمایز زردی برگ درخت که مشمول برگشت‌ناپذیری زمان تاریخی است و زردی رخ شیخ که مشمول کاستی ناپذیری زمان مقدّس است، بیان می‌شود. در این حکایت شیخ‌بوسعید بر این مسئله اشاره دارد که زردی برگ به واسطه زوال و کاستی‌پذیری درخت است زیرا درخت تابع زمان است حال آنکه زردی رخ شیخ، عاملی فراتر از گذشت زمان دارد. زردی رخ او دلایل عرفانی و عاشقانه دارد و نشانه زوال و کاستی‌پذیری نیست، برعکس نشانه دست‌یافتن به روح جاودانه، ازلی و ابدی عشق است:

«شیخ ما روزی به درختی که بر در مشهد مقدّس هست برنگریست، برگ زرد گشته بود، گفت:

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۴۷

ترا روی زرد و مرا روی زرد تو از مهره ماه و من از مهر ماه
(محمدبن منور ۱۳۸۹: ۳۳۰)

در حکایتی دیگر، وجود بوسعید فراتر از مرگ جسم او تصویر می‌شود. به واقع ذات شخصیت او با زمان مقدس پیوند خورده است و از هرگونه نیستی و کاستی به دور است. هم از این‌روست که حضور یا عدم حضور فیزیکی او نمی‌تواند مانعی بر وجود معنوی او تلقی بشود:

«در آخر عهد که شیخ ما ابوسعید را قدس الله روحه‌العزیز، وفات نزدیک رسیده بود، گفت: ما را بی‌اگاهانیدند که این مردمان که اینجا می‌آیند تو را می‌بینند، اکنون ما تو را از میان می‌برداریم تا مردمان که اینجا آیند، ما را بینند. این حدیث از زمین برجوشید، گر ما باشیم و اگر نباشیم این حدیث می‌خواهد بود تا به قیامت.»
(همان: ۳۳۷)

این حکایت مؤید این مسئله است که انسان مذهبی با مرگ جسم از دنیا نمی‌رود، بلکه وجود و ذات او تا ابد وجود دارد. در حکایت بالا به نوعی، تقابل زمان تاریخی با زمان مقدس نیز مشاهده می‌شود. «آخر عهد» که ابتدای حکایت اشاره می‌شود از جنس زمان تاریخی است، حال آنکه سطر آخر آن نشانه زمان مقدس است.

اشراف انسان مذهبی بر ضمایر دیگران به دلیل تسلط بر زمان

انسان مذهبی در چنبر چرخ گرفتار نبوده است. مطابق تعبیر الیاده، انسان در روزگار باستان همیشه در چنبره چرخ گرفتار نبوده و زندگی‌اش در معرض ترکتازی زمان قرار نداشته است. (الیاده ۱۳۸۴: ۸) اهمیت این موضوع به‌ویژه زمانی مشخص می‌شود که بدانیم انسان متجدد امروز چنین نیست. در عرفان ایرانی و در حالات و رفتار شیخ بوسعید، گریز از چنبره چرخ و تقدیر، آن گونه که مورد نظر الیاده است بسیار

اتفاق می‌افتد. او به واسطه حرکت در ورای چنبره چرخ، می‌تواند از دروئیات آدم‌های اطرافش آگاه شود. به عنوان مثال:

«امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی گفت: قدس‌الله روح‌العزیز، که چون شیخ‌بوسعید به نشابور آمد، پدر من او را عظیم، منکر بود چنانک پیش او سخن او نتوانستی گفت. یک روز چون از نماز بامداد فارغ شد مرا گفت جامه درپوش تا به زیارت شیخ‌بوسعید شویم. مرا ازو عجب آمد. پس هر دو برفتیم تا به خانقاه شیخ. چون از در خانقاه درشدیم شیخ گفت: درآی ای خلیل خدای به نزدیک حبیب خدای، مرا از آن سخن هم عجب آمد، پدرم درشد، شیخ در صومعه تنها بود، مریدان را آواز داد کی بیاید و مرا بردارید. و شیخ ما در آخر عمر دشوار بر توانستی خاستن، از بس ریاضت کی در اول عهد کرده بود و خود را از پای درآویخته بیشتر بر تخت نشستی و پای فرو گذاشتی و به دست بر تخت قوت کردی تا بی‌مدد کسی برخیزد. دو کس بدویدند از مریدان شیخ و او را برگرفتند. شیخ پدرم را در برگرفت و لحظه‌ای بنشستند و سخن گفتند چون ساعتی برآمد، استاد امام در آمد و یک زمان حدیث کردند. استاد امام برخاست و برفت. پدرم از پس پشت استاد امام می‌نگریست. شیخ دهان بر گوش پدرم نهاد و چیزی بگفت. پدرم بوسی بران شیخ داد. مرا از آن حرکت تعجب زیادت گشت. پس پدرم برخاست و بیرون آمدم. چون به خانه رسیدیم از پدر سؤال کردم که مرا امروز از سه حالت تعجب آمد: یکی آنک شیخ بوسعید را منکر بودی و مرا بامداد فرمودی کی برخیز تا به زیارت شیخ رویم. و دوم چون به نزدیک شیخ رفتیم گفت درآی ای خلیل خدای به نزدیک حبیب خدای. سیم چون استاد بیرون رفت تو از پس قفای استاد می‌نگریستی، شیخ چیزی به گوش تو درگفت، تو بوسی بران او نهادی. پدرم گفت بدانک من دوش بخواب دیدم کی به موضعی عزیز و متبرک و جایی خوش می‌گذشتم، شیخ‌بوسعید را دیدم که در آن جای مجلس می‌گفت و خلق بسیار نشسته، من از غایت انکاری که با وی بود، روی از آن موضع بگردانیدم. هاتمی آواز داد کی روی از کسی می‌گردانی که به منزلت حبیب خدای است در زمین. چون بشنیدم مرا غیرت بشریت دامن گرفت با خود اندیشیدم کی اگر او به منزلت حبیب خداست تا من به منزلت کی باشم. آواز آمد کی تو به منزلت خلیل خدایی.

من بیدار شدم از آن انکار که مرا با شیخ بود. هیچ نمانده بود بلکه به عوض هر داوری هزار دوستی پدید آمده بود. امروز به زیارت او شدیم، گفت درآی ای خلیل خدای نزدیک حبیب خدای، باز نمود که من به فراست و کرامت بر آنچه تو دوش به خواب دیده‌ای اطلاع دارم. چون استاد امام برخاست من بر اثر او می‌نگریستم، بر خاطر می‌گذشت که اگر شیخ درجه حبیب دارد و من درجه خلیل، درجه استاد امام چیست؟ شیخ دهان بر گوش من نهاد و گفت درجه کلیم خدای تعالی. از آن اشراف خاطر او بر ضمائر بندگان ایزد سبحانه و تعالی، تعجب کردم و سر فرو بردم و بوسی بر ران شیخ داد. من با پدر گفتم حالت این منزلت‌ها چگونه توانم دانست؟ پدرم این حدیث به اسناد درست روایت کرد کی رسول می‌گوید صلعم کی: علما امتی کانبیا بنی اسرائیل و بعد از آن با پدر به سلام شیخ می‌رفتم.» (محمد بن منور ۱۳۸۹: ۸۷-۸۶)

همان‌گونه که مشاهده شد در حکایت بالا شیخ بوسعید به عنوان انسان مذهبی به واسطه حرکت و رای چنبره چرخ، می‌تواند از درونیات امام الحرمین ابوالمعالی جوینی آگاه شود. در واقع او به حقیقتی ماوراء الطبیعه دست یافته است. مسئله‌ای که در نظام فکری الیاده نیز بدان اشاره می‌شود:

«الیاده بر آن است که انسان مذهبی با نظام فکری خاص خویش مفاهیمی همچون هستی، نیستی، زمان و ابدیت را به صورتی تمثیلی و رموزوار و با زبانی اشارت‌آمیز بیان می‌کند.» (علمی ۱۳۹۳: ۴) زبان اشارت‌آمیز مورد نظر الیاده در حکایت زیر از اسرار التوحید مشاهده می‌شود:

«بوسعید خشاب گفت، کی خادم خاص شیخ قدس الله روحه العزیز بود، که روزی شیخ از خانقاه کوی عدنی کوپان بیرون آمد تا به گرمابه شود، عمید خراسان می‌شد، ساختی بر اسب افکنده، و هنوز عمید خراسان نبود، هم حاجب محمدش گفتندی. چون چشم بر شیخ افگند از اسب به زیر آمد و خدمت کرد و گفت به دستوری سخنی بگویم، شیخ گفت بگوی. عمید گفت می‌باید کی شیخ مرا در دل خود جای دهد، شیخ گفت دادیم، او خدمت کرد و برفت. و شیخ به گرمابه رفت و آن حدیث با من صحبت می‌داشت، خویشتن نگاه نتوانستم داشت، گفتم ای شیخ آن

مرد چنان سخنی بگفت و تو اجابت کردی، او را چه محل آن بود؟ شیخ گفت او را با حق تعالی سرّی است، عجب نبود که آنچه جوید، بیابد. از آن روز باز کار او بالا گرفت تا بعد از آن به مدّتی نزدیک، خواجه بوالفتح شیخ گفت: روزی پیش شیخ استاده بودم، و عمید خراسان احمد دهستانی بود و این حاجب محمد حاجب او بود، روزی به زیارت شیخ درآمدند، حاجب محمد پیش می آمد، جوانی صاحب جمال بود، درآمد و خدمت کرد، شیخ گفت درآی ای عمید خراسان. او گفت اینک عمید خراسان می آید، و احمد دهستانی بر اثر او می آمد، شیخ گفت نه عمید خراسان تویی، او سگیست، سگانش بدرند. و شیخ احمد دهستانی را که عمید بود هیچ التفات نکرد، احمد دهستانی را بکشند و پاره پاره کردند و حاجب محمد، عمید خراسان گشت و شصت سال خراج خراسان به ید کفایت او بود و پیوسته به تفاخر بازگفتی که نصب کرده شیخ ام در عمیدی خراسان.» (محمد بن منور ۱۳۸۹: ۸۹)

زبان اشارت آمیز مورد نظر الیاده در حکایات بالا بدین صورت جلوه گر می شود که شیخ بوسعید از ظاهر و گفتار اشخاص قادر به کشف شخصیت و ماهیت درونی ایشان و نیز موقعیت ایشان به عنوان انسان مذهبی یا تاریخی می شود به گونه ای که در گفت و گوی کوتاه با عمید خراسان متوجه می شود که او را با حق سرّی است. در حالی که انسان تاریخی مقهور و تابع نیازهای اوّلیه مانند خوردن غذا و دفع آن می باشد، انسان مذهبی فراتر از چنین چرخه ای حرکت می کند. در نتیجه اگر بخواهیم با الگوی پیشنهادی الیاده حکایات / سرار التوحید را تحلیل کنیم و شیخ بوسعید را مصداق انسان مذهبی مورد نظر الیاده بدانیم، نباید کرامات وی و اتفاقات و رخدادهای پیرامون وی را انکار جهان واقعی و گریز به جهان رؤیا و تخیل تفسیر کنیم، می توان دغدغه وجودی او را تشخیص داد؛ دغدغه ای که مخصوص انسان مذهبی و قائل به زمان مقدّس است.

عمل مینوی

برطبق دیدگاه الیاده، هر تصویری در جهان دارای دو جنبه است: مینوی، دنیوی. «هر پدیده‌ای در گیتی چه مجرد باشد و چه مجسم و استومند، نمونه‌ای مینوی، مثالی افلاطونی‌وار، دارد که برین و ناپیدا است. هر چیزی، هر تصویری در جهان دارای دو جنبه است: جنبه مینوی، جنبه دنیوی.» (الیاده ۱۳۸۴: ۲۰) از دیدگاه میرچا الیاده عمل مقدّس (مینوی) شامل سه مشخصه زیر است:

۱. امر مقدّس قلمرو امور فوق‌طبیعی و یا چیزهای غیرعادی، برجسته و مهم است؛ ۲. مقدّس، ابدی، مملوّ از جوهر و واقعیت مطلق است؛ ۳. مقدّس، حوزه نظم، کمال و جایگاه اجداد، قهرمانان و خدایان است. تجلیات امور مقدّس به جهان «نظم قدسی» می‌بخشد تا انسان زندگی خویش را بر اساس آن تنظیم نماید. (جوادی ۱۳۸۷: ۴) در نقطه مقابل عمل دنیوی نیز شامل سه مشخصه زیر است:

۱. امر دنیایی از حوزه امور روزمره و یا چیزهای معمول، تصادفی و بی‌اهمیت است؛ ۲. امر دنیایی، نابودشدنی، زودگذر و مبتنی بر خیالات است. تنها به میزانی از واقعیت بهره‌مند است که با امر قدسی در ارتباط باشد؛ ۳. امر دنیایی، آشفته، در حال تغییر و فاقد تأثیرگذاری بر رفتار آدمی است. (همان)

شیخ بوسعید به عنوان انسان مذهبی علاوه بر جنبه دنیوی پدیده‌ها بر جنبه مینوی آنها نیز احاطه داشته است. به همین خاطر است که گاهی با رمز و اشارت بر بی‌اطلاعی مریدان از جنبه مینوی تصوّراتشان صحّه می‌گذارد. وی همچنین غرقه شدن در جنبه دنیوی را دلیل «پراکندگی» و غفلت از جنبه مینوی می‌داند: «شیخ ما گفت: هر دلی که در دوستی دنیا بود، آن دل پراکنده بود و دل پراکنده، نه سود را شاید نه زیان را.» (محمدبن منور ۱۳۸۹: ۳۱۰) الیاده بر این باور است که انسان دین‌ورز تنها در یک جهان مقدّس می‌تواند به طور معنادار زندگی کند. در اسرار التوحید جهان مقدّس و نامقدّس این‌گونه تمییز داده می‌شود: «آنکه گفت: کلّ ما شغلک عن

اللَّهُ فَهُوَ مَشْهُومٌ عَلَيْكَ. هرچه آن مشغول‌کننده توست، آن دنیای توست، آفت و پراکندگی توست و در هرچه پراکندگی توست، واماندن توست ازین معنی در دنیا و آخرت.» (محمدبن‌منور ۱۳۸۹: ۳۱۱) حکایت بالا تأییدی بر این مدعای الیاده است که تجلیات امور مقدس به جهان «نظم قدسی» می‌بخشد تا انسان زندگی خویش را بر اساس آن تنظیم نماید. بنابراین، ذات جهان از نظم قدسی بهره‌مند است و هر آنچه آفت و پراکندگی مشاهده می‌شود به واسطه فاصله گرفتن انسان تاریخی از نظم قدسی است.

سرتاسر زندگی انسان مذهبی اعمالی است که دیگران آغاز کرده‌اند

بر طبق دیدگاه الیاده، سرتاسر زندگی انسان مذهبی، تکرار اعمالی است که دیگران آغاز کرده‌اند. «مردم این کارها را تکرار می‌کنند برای اینکه «در آغاز»، در «آن روزگاران» ایزدان و نیاکان آنها را تقدیس کرده‌اند.» (الیاده ۱۳۸۴: ۱۹) به نظر الیاده، حرکت‌ها و اعمال انسان اولیه، دقیقاً تکرار و تقلید حرکت‌ها و اعمال اولیه‌ای است که خدایان در آفرینش و سامان دادن جهان انجام داده‌اند. «انسان دینی با زندگی بر طبق الگوهای فوق بشری و تکرار رفتارهای مثالی و آیین‌های ادواری، زمان را وارونه می‌کند و با بازگشت به سرچشمه‌های امر مقدس، به فراسوی زمان که آفرینش جهان در آن آغاز شده، باز می‌گردد.» (همان: ۱۷۴) در واقع از سخنان الیاده می‌توان این‌گونه استنباط کرد که هر نوع تدبیر و تولیدی نکوهیده است مگر اینکه به نوعی تکرار نمونه‌های ازلی باشد. این موضوع در گفت‌وگوی شیخ‌بوسعید با مریدانش در *اسرار التوحید* نیز مشاهده می‌شود: «شیخ ما را سؤال کردند که یا شیخ! هر چند تدبیر می‌کنیم درین معنی می‌نرسیم. شیخ ما گفت: التدبیرُ تدمیرُ تدبیرِ کارِ بی‌خبران بود و هیچ راهزن عظیم‌تر از تدبیر نیست. ایشان گفته‌اند: اطلب الله بترکم

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۵۳

التدبیر فان التدبیر فی هذا الطریق تزویر.» (محمدبن منور ۱۳۸۹: ۳۱۲-۳۱۱) در حکایت دیگری از اسرار التوحید، سعیده صوفیه، نیز انقطاع عارف از هر نوع ابداع و تولید و استقلال و از ارتباط با هر آنچه را غیر ازلی (غیر الهی) است خواستار است: «آنکه گفت: سعیده الصوفیه از ناسکات این طریقت بوده است و شیخ بو عبدالرحمن او را در طبقات ناسکات آورده است. جمعی ازین طایفه به تبرک به سلام به در حجره وی شدند و گفتند: «دعایی بگوی ما را.» آن موفقه گفته است: قطع الله عنکم کل قاطع یقطعکم عنه.» (همان: ۳۱۲)

الیاده در ادیان مختلف، نمادها و اسطوره‌هایی را می‌یابد که نشان می‌دهند صور ازلی واقعیت دارد و سپس میان ادیان مختلف با ادیان باستانی ارتباط برقرار می‌کند. بر طبق دیدگاه او، چیزهای جهان بیرون و رفتارها و کارهای آدمی دارای ارزش ذاتی و مستقل نیستند بلکه این چیزها و کارها زمانی ارزش پیدا می‌کنند که با واقعیتی فراتر از خود انباز شوند و اعمال آدمی به میزانی که کرداری آغازین را تکرار می‌کنند از اعتبار و واقعیت برخوردار می‌شوند. (الیاده ۱۳۸۴: ۱۹-۱۸) «هیچ» بودن انسان مذهبی نیز از این طریق توجیه پذیر است. چون او قرار نیست چیز یا کار جدیدی انجام بدهد، بلکه می‌بایست نمونه‌های آغازین را تکرار کند و اگر غیر این انجام دهد، اشتباه است:

«خواجه امام مظفر حمدان در نوقان یک روز می‌گفت که کار ما با شیخ بوسعید همچنانست که پیمانهای ارزن. یک دانه شیخ بوسعید است و باقی من. مریدی از آن شیخ بوسعید آنجا حاضر بود، چون آن را بشنید از سر گرمی برخاست و پای‌افزار کرد و پیش شیخ آمد و آنچه از خواجه امام مظفر شنیده بود با شیخ بگفت. شیخ گفت: خواجه امام مظفر را بگوی که آن یک دانه هم تویی، ما هیچ چیز نیستیم.» (محمدبن منور ۱۳۸۹: ۱۹۲)

در حکایت بالا اگرچه اشاره بوسعید به «هیچ» بودن جنبه طنز و کنایه دارد با این وجود می‌توان آن را دال بر گزاره مورد نظر الیاده دانست که هیچ موجودیت تازه‌ای غیر از موجودیت ازلی - ابدی وجود ندارد.

مکان مقدس

هر مکانی در اثر مشابهتی که با مرکز عالم پیدا می‌کند، واقعی می‌شود

بر طبق دیدگاه الیاده، هر مکانی در اثر مشابهتی که با مرکز عالم پیدا می‌کند، واقعی می‌شود. او بر نکاتی تأکید دارد که «نشان می‌دهند که چگونه چیزها در اثر هنباز شدن با نمادهای «مرکز»، از واقعیت برخوردار می‌شوند: شهرها، پرستشگاه‌ها و خانه‌ها در اثر همانندی و مشابهتی که با مرکز عالم پیدا می‌کنند، واقعی می‌گردند.» (الیاده ۱۳۸۴: ۲۰) الیاده بر این باور است که خلقت آدم به عنوان عالم صغیر در نقطه مقابل آفرینش جهان (عالم کبیر)، در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته است. «محراب یا حرم قدس و هر ساختمان نوی جز تکرار الگوی مثالی مرکز عالم که در آن ناسوت با لاهوت ارتباط می‌یابد، نیستند.» (باستید ۱۳۷۰: ۵۵) به اعتقاد الیاده، وجه نامقدس هستی دربردارنده هیچ نوع جهت هدایتی معین نیست، در صورتی که وجه مقدس هستی جهت افقی و عمودی هر دو را دارد زیرا ممکن نیست که وجه مقدس هستی، گشودگی به تعالی نداشته باشد، موجودی را آشکار و متجلی نسازد، نامتناهی، قادر و مقدس نباشد. «همین تلاقی جهت افقی و عمودی است که سبب می‌شود انسان دینی جهان را مقدس، منظم و دارای ساختار دانسته و از بی‌نظمی در وجه غیر قدسی هستی رها شود.» (علمی ۱۳۹۳: ۷) برطبق دیدگاه الیاده، غم غربت ژرف انسان دین‌ورز، ساکن شدن در «جهانی خدایی» است. بنابراین، آرزوی او این است که خانه‌اش همانند خانه خدایان باشد که بعداً این

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۵۵

آرزو را در معابد و حرم‌های مقدّس تجلّی داده است. «در گزارش اسطوره‌ای، انسان در مرکز جهان همچون هدف آفرینش حضور دارد... جهان سرنمونی اسطوره‌ای، کانونی دارد که محور جهان آفرینش است. کانون با برتری تمام، همان قلمرو امر قدسی یا سپنتاست یا قلمرو حقیقت مطلق که بر جهان آفرینش، سراسر چیرگی دارد.» (آشوری ۱۳۹۶: ۴۳) «لاهیجی گوید: خرابات اشاره به وحدت است. نهایت این خرابات مقام ذات است که ذوات را همه محو و منظمس در ذات حق یابد.» (سجادی ۱۳۷۰: ۳۴۳) در سخنان نمادین شیخ اشراق، بیابان محلّی برای حرکت روح به سوی تعالی است. (ارنست ۱۳۷۷: ۱۳۷) بنابراین، خرابات و بیابان برای عارف مکانی مقدس و محلّ تجلّی امر قدسی است. مکان‌های مقدّس مانند خانقاه و صومعه و خرابات برای عارفان مانند مکان‌های اسطوره‌ای هستند که به شکل خاصی تقدّس یافته‌اند و دلیل تبرک و تقدّس آنها گاهی مانند مکان‌های مقدّس اسطوره‌ای واقعه‌ای یا الهام و اشاره‌ای است. (حسینی مؤخر و همکاران ۱۳۹۵: ۲۴۰) خرابات محلّ نزول روح و تابش نور خدا بر آن است و جایی است که روح بر آن فرود آمده و با خاک آن درآمیخته است. خرابات در سرنمون ازلی، همین جهان خاکی و تجلیگاه زیبایی است که در آن بازتاب نور جمال الهی را می‌توان دید. در واقع این گذار ازلی از «مسجد» عالم روحانی به «خرابات» عالم خاکی، زمان ازلی خود را دارد که همان زمان رویدادهای ازلی است. (آشوری ۱۳۹۶: ۳۱۸-۳۰۶) «در قلمرو مکان مقدّس، بیشترین تجلّی مربوط به خواست و اراده انسان دین‌ورز است که می‌خواهد در همان قلب امر واقعی، در مرکز جهان، بایستد، یعنی دقیقاً جایی که عالم به وجود می‌آید و از آنجا به سوی چهار افق و جایی که ارتباط با موجودات برتر امکان‌پذیر است حرکت را گسترش می‌دهد.» (علمی ۱۳۹۳: ۸)

«شیخ بوالفضل شامی مردی سخت عزیز و بزرگوار بوده است و از مشاهیر مشایخ متصوّفه. در شب بخواب دید کی شیخ ابوسعید قدّس الله روحه‌العزیز در خانقاه

درآمدی و طبقی در دست پر قند در میان جمع آمدی و از کنار درگرفتی و هر کس را از آن قند نصیب می‌کردی چون به شیخ بوالفضل رسیدی آنچه بر طبق مانده بودی جمله در دهان وی کردی چنانک دهان او پر شدی. از آن شادی از خواب درآمد و دهان خویش را پر قند، حالی خادم را آواز داد و گفت تا روشنایی آوردند و جمع را بیدار کردند و بنشستند و او خواب خویش بگفت و از آن قند جمع را نصیب کرد و برخاست و غسلی برآورد و دوگانه بگزارد و پای‌افزار خواست و گفت صلاه زیارت شیخ بوسعید! جمعی موافقت کردند و او پیاده از بیت‌المقدس به میهنه آمد که در راه هیچ به دستور ننشست و درین وقت او را هشتاد سال زیادت عمر بود چون به میهنه رسید چند روز مقام کرد و به وقت بازگشتن جمله فرزندان شیخ را بخواند و گفت شما را وصیت می‌کنم تا حرمت این بقعه و حقّ این تربت بزرگوار چگونه نگاه دارید و جمع را وداع کرد و به بیت‌المقدس بازگشت.» (محمّدبن منور ۱۳۸۹: ۳۳۹)

حکایت بالا اشاره به این مسئله دارد که شیخ بوسعید می‌تواند خود را در مرکز جهان قرار دهد و بدین وسیله به سطح مطلق واقعیت راه یابد و این راهیابی در حدّی است که او را از ارتباط با موجودات برتر مطمئن می‌سازد.

جهان اطراف ما «مثالی» از کیهان برتری است که در آن واقع شده است

بر طبق دیدگاه الیاده، جهان اطراف ما «مثالی» از کیهان برتری است که در آن واقع شده است.

«جهانی که حضور انسان و اعمالش در محدوده آن احساس می‌شود، کوه‌هایی که آدمی از آن بالا می‌رود، سرزمین‌های مسکون و آبادان، رودهای قابل کشتیرانی، شهرها و پرستشگاه‌ها، همه دارای نمونه‌هایی هستند علوی و مینوی که گاهی به صورت یک «نگاریده»، گاه به صورت «مثال» و گاهی نیز صرفاً به صورت همتا و «همزاد» شیئی تصوّر شده‌اند که در حریم کیهانی برتری جای دارند.» (الیاده ۱۳۸۴:

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷- تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۵۷

در عرفان فارسی نیز نمونه‌هایی از اعتقاد به جهان برتر که جهان مادی در حقیقت تصویری از آن عالم برین و متعالی است، وجود دارد که مؤید دیدگاه الیاده در این مورد است. مولانا از جمله عارفانی است که به این موضوع اشاره می‌کند:

مرغ بر بالا پَران و سایه‌اش می‌دود بر خاک پَران، مرغ‌وش
ابلهی صیّاد آن سایه شود می‌دود چندانک بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکسِ آن مرغ هواس ت بی‌خبر کی اصلِ آن سایه کجاست
(مولوی ۱۳۷۱ / ۱ / ۴۱۶-۴۱۷)

حکایت زیر به این مسئله اشاره دارد که جهان اطراف شیخ بوسعید «مثالی» از کیهان برتری است که در آن واقع شده است. هم از این‌روست که شیخ بر تمامی اجزای آن آگاهی و تسلط دارد. آسیاب در این حکایت مصداقی از «نگاریده» یا «مثال» مورد نظر الیاده است که در حریم کیهانی برتری جای دارد:

«یک روز شیخ با جمعی صوفیان به در آسیایی رسید. اسب بازداشت و ساعتی توقّف کرد. پس می‌گفت می‌دانید که این آسیا چه می‌گوید؟ می‌گوید: تصوّف این است که من در آنم، درشت می‌ستانی و نرم باز می‌دهی و گرد خود طواف می‌کنی، سفر خود در خود می‌کنی تا هر چه نباید از خود دور کنی، همه جمع را وقت خوش گشت.» (محمدبن منور ۱۳۸۹: ۲۷۴)

حکایت زیر نیز به این مسئله اشاره دارد که به قول شیخ در آخر عهد، تمامی مکان‌ها و جایگاه‌ها به صورت یک «نگاریده»، گاه به صورت «مثال» و گاهی نیز صرفاً به صورت همتا و «همزاد» شیئی تصوّر خواهند شد که در حریم کیهانی برتری جای دارند. «شیخ در آخر عهد گفت کی جایگاه‌ها پدید آید و مرقع‌داران بسیار گردند و لکن ستر، این مردمان تا خلق فرانگرد همه را یکی بینند و یکی دانند و این جماعت خود پوشیده مانند از چشم خلق.» (همان: ۳۳۷)

جهانی که بشر ساخته به غیر از آنچه از سوی الگو بدان می‌رسد، ارزشی ندارد

بر طبق دیدگاه الیاده، جهانی که بشر ساخته به غیر از آنچه از سوی الگو بدان می‌رسد، ارزشی ندارد. «جهان پیرامون ما، جهانی که به دست بشر معمور و آبادان شده، اعتباری ندارد جز آنچه توسط نمونه‌ای مینوی که اسوه و الگوی آن است، بدان ارزانی می‌شود.» (الیاده: ۱۳۸۴: ۲۴) «تکرارهای اساطیری راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان گیتیانه روی می‌دهد، بنابر یک الگوی تقدیری، در رویدادی «آنجا»، در جهان مینوی، «در ازل»، پیشاپیش طرح و چندوچون آن، معین و معنا شده است.» (آشوری: ۱۳۹۶: ۴۱) بنابراین، در تأویل اسطوره‌ها، رویدادهای این جهانی به بازنمودی از رویدادهای ازلی و تقلید و تکرار آنها مبدل می‌شوند. (همان) در هستی‌شناسی اسطوره بنیاد، یادکرد مداوم رویدادهای ازلی به معنی زنده کردن خاطره ازلی است. (همان: ۳۲۱) در حکایت‌های از *اسرارالتوحید* همواره بر آنچه از سوی الگو (درگاه الهی) می‌رسد، تأکید می‌شود و هر آنچه نتیجه ثروت‌اندوزی یا طمعکاری انسان‌ها باشد هرچقدر هم در ظاهر فریبنده باشد، فاقد ارزش است.

«بوبرم گفت کی کیایی بود در نشابور کی پیوسته بر شیخ احتساب می‌کرد. یک روز شیخ را سفطی عود آوردند و هزار دینار. شیخ حسن را گفت زیره‌وایی و حلوایی ترتیب ده و آن سفط عود بیکبار در آتش نه تا همسرایگان را نیز نصیبی رسد. و سفره به تکلف بنهادند. این کیا درآمد تا بر شیخ احتساب کند. گفت در چنین وقتی تنگ‌سال و سختی که می‌بینی، این چه اسرافست؟ و سفاهت و زجر می‌کرد. شیخ جواب نمی‌داد و اصحابنا می‌رنجیدند. شیخ سربرآورد و به وی نگاه کرد و گفت: درآی. کیا دوتا درآمد. شیخ گفت: نیز فروتر آی. نیک دوتا گشت، همچنان بماند و به حيله بازگشت و در مسجدی که پهلوی خانقاه بود بنشست.

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷- تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۵۹

شیخ درویشی را فرمود تا او را خدمت می‌کرد. دو سال و نیم هم چنان بود، بعد از آن وفات یافت.» (محمدبن منور ۱۳۸۹: ۱۲۲)

حکایت بالا نشان می‌دهد دیدگاه‌های بوسعید در این باره همانند دیگر صوفیان و دراویش نیست که بخواهد هر آنچه با فقر در ارتباط است را پسندیده و هر آنچه از ثروت و لذت باشد را ناپسند بداند، بلکه او با بینشی فراتر، پیوند عمل با الگوی ازلی - ابدی (حکمت و مشیت الهی) را در می‌یابد.

جهان مخلوق بشر به غیر از آنچه از سوی حق بدان می‌رسد ارزشی ندارد. شیخ بوسعید به عنوان یک انسان مذهبی رستگاری را در جست‌وجوی واقعیت در ذات باری تعالی به عنوان تنها الگوی مثالی می‌یابد. برطبق دیدگاه الیاده تکرار الگوی مثالی سبب معنادار شدن اعمال انسان می‌شود و در نتیجه او می‌تواند در وجود واقعی سهیم شود.

«گویی، انگار گرایشی در انسان نهفته است که او را به پیروی از الگوها و نمونه‌های آغازین وادار می‌کند. انسان دین‌ورز با تکرار دوره‌های اعمال وابسته به خلقت عالم وجود، به لحاظ هستی‌شناختی دوباره متولد شده و در قرب مرکز هستی قرار می‌گیرد، زیرا انسان دینی تنها هنگامی خود را «واقعی» و «به راستی خویشتن» می‌انگارد که از خویشتن خود بیگانه می‌شود. پس در فرهنگ‌های کهن، انسان تنها هنگامی خود را واقعی می‌بیند که از خود بودن بازمی‌ایستد و به تقلید یا تکرار الگوهای اولیّه الهی تن می‌دهد.» (علمی ۱۳۹۳: ۱۹)

الگوی مثالی در اسرار التوحید همان رفتار خارج از عادت شیخ بوسعید است. بینش انسان جوامع سنتی و انسان دوره مدرن کاملاً در مقابل یکدیگر است. الیاده تخیلی و توهمی بودن تفکر انسان جوامع سنتی، ادعای مهم تفکر مدرن را نفی کرده و معتقد است که تمایل انسان دیندار به زندگی کردن در مکان مقدس، بدین معنا است که او تمایل دارد مسکن خود را در یک واقعیت عینی قرار دهد: «میل و گرایش انسان دینی برای زیستن در جوار امر قدسی در واقع برابر با اشتیاق او برای

گزیدن منزلگاه خود در واقعیت عینی است و نه تن دردادن و از یاد آمدن با نسبت وقفه‌ناپذیر تجربیات صرفاً ذهنی، و شوق زیستن در جهانی واقعی و مؤثر است نه زیستن در جهان وهم و پندار.» (الیاده ۱۳۸۸: ۲۲) بنابراین، اگر انسان مدرن از دیدگاه خویش، گفتار و رفتار شیخ بوسعید را متوهّمانه یا فراواقعی بداند از منظر یک انسان مذهبی عین واقعیت است. طبق دیدگاه الیاده بینش انسان مذهبی (مانند شیخ بوسعید)، توهم و غیرواقعی نیست. اما عینی و واقعی را باید به گونه‌ای غیر از آنچه که انسان مدرن می‌پندارد، فهمید. براین اساس، الیاده دقیقاً در مقابل تفکر انسان مدرن که صرفاً عقل مدرن را منطق فهم امور می‌داند، معتقد است که این امور با عمل منطقی و عقلی به دست نمی‌آیند.

نتیجه

شیخ بوسعید ابوالخیر را می‌توان یکی از مصداق‌های انسان مذهبی مورد نظر الیاده دانست که در عرفان ایرانی - اسلامی صاحب کرامات دانسته می‌شود. آنچه در حکایات *اسرارالتوحید* به عنوان کرامات شیخ بوسعید معرفی می‌شود، همان دخالت در زمان است. شیخ بوسعید می‌توانسته در گذر زمان خلل ایجاد کند. به نظر الیاده مؤمن همیشه بر این باور است که یک واقعیت مطلق و مقدّس وجود دارد که فراتر از این جهان است، اما خود را در این جهان متجلی می‌سازد و در نتیجه به آن تقدّس و واقعیت می‌بخشد. این تقدّس و واقعیت همانی است که در حکایات *اسرارالتوحید* مشاهده می‌کنیم. در عرفان ایرانی و در حالات و رفتار شیخ بوسعید، گریز از چنبره چرخ و تقدیر آن‌گونه که مورد نظر الیاده است بسیار اتفاق می‌افتد. در *اسرارالتوحید* بارها رفتاری از بوسعید مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد او یا اولیایی که به مقام او رسیده‌اند می‌توانند به راحتی قواعد دنیوی را برهم زنند و از

آنچه انسان تاریخی خود را مجبور به حرکت در مسیر آن می‌داند، فراتر روند. چنان‌که بوسعید در حکایات *اسرارالتوحید* تمایز خود را با یک مدعی (انسان تاریخی) نمایان می‌سازد. در *اسرارالتوحید* هدف غایی اشخاص رسیدن به مرتبه انسان مذهبی و دست یافتن به زمان مقدس است که در قالب کرامت رخ می‌نماید. هم از این‌روست که نقل این کرامات برایشان جذبه فراوان دارد. برطبق نظر الیاده تفاوت اساسی انسان مذهبی با انسان تاریخی این است که انسان مذهبی، احساس پیوندی ناگسستنی با جهان و آهنگ‌های آن دارد، در حالی که انسان تاریخی تأکید دارد که فقط با تاریخ ارتباط دارد. بنابراین، هر انسانی که توانسته بعد کاستی‌پذیری زمان را درنوردد، به شخصیت مورد نظر الیاده نزدیک شده است. اگر در رفتار کلی انسان باستانی بنگریم در خواهیم یافت که نه چیزهای برون جهان از نظر او دارای ارزش ذاتی مستقل هستند و نه رفتار و کردارهای آدمی. چیزها و کارها هنگامی ارزش پیدا می‌کنند که از طریقی با واقعیتی انباز شوند که فراتر از آنها است. هنگامی که یک امر مقدس موجودیت یافت، شبکه‌ای از امور و رفتارهای مقدس، پیرامون آن شکل می‌گیرد، بدین‌سان که همه اشیا مرتب با آن از این قداست بهره‌مند می‌گردند. شیخ بوسعید در حکایت‌های متعددی در تأیید این مدعای الیاده سخن گفته است. کرامات بوسعید همان است که الیاده از آن به عنوان واقعیتی ورای چیزها و کارها یاد می‌کند. عمل مینوی مورد نظر الیاده همانی است که در عرفان بوسعید از آن با عنوان وحدت یاد شده است. در نظر عارف کامل تنها یک حقیقت وجود دارد. او عالم کثرت و موجودات آن را نمودی از آن حقیقت واحد می‌داند. در نظر او تمام ادیان نیز سرشتی یک‌رنگ و یکسان دارند. در قلمرو مکان مقدس، انسان دینی می‌خواهد در قلب امر واقعی، یعنی در مرکز جهان بایستد دقیقاً جایی که عالم به وجود می‌آید و از آنجا به سوی چهار افق و جایی که ارتباط با موجودات برتر امکان‌پذیر است حرکت را گسترش می‌دهد. شیخ بوسعید می‌تواند خود را در

مرکز جهان قرار دهد و بدین وسیله به سطح مطلق واقعیت راه یابد. الیاده بر این باور است که خلقت آدم به عنوان عالم صغیر در نقطه مقابل آفرینش جهان (عالم کبیر)، در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته است. در *اسرار التوحید* نیز شیخ بوسعید گاهی همه آنچه را در جهان اتفاق می‌افتد، مرتبط با خلقت خود و احوال خویشتن می‌داند.

کتابنامه

- آشوری، داریوش. ۱۳۹۶. *عرفان و زندگی در شعر حافظ*. چ ۱۴. تهران: مرکز.
- ارنست، کارل. ۱۳۷۷. *روزبهار بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۴. *اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
- _____ . ۱۳۸۱. *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- _____ . ۱۳۹۱. *چشم اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۸۸. *مقدس و نامقدس؛ ماهیت دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۹۲. *نمادپردازی امر قدسی و هنرها*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- باستید، روژه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- ترقی، گلی. ۱۳۷۰. «میرچا الیاده و هستی‌شناسی آغازین». کلک. ش ۱۷. صص ۵۴-۴۱.
- جوادی، محمداسلم. ۱۳۸۷. «میرچا الیاده و پدیدارشناسی دین»، نشریه معرفت. س ۱۷. ش ۱۳۱. صص ۱۴۴-۱۲۹.
- حسینی مؤخر، سید محسن و کوروش گودرزی و محمد رضا روزبه. ۱۳۹۵. «بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان اساطیری در عرفان»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۴۵. صص ۲۴۸-۲۱۷.

- س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷ — تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات .../ ۲۶۳
- حسینی، مریم و کبری بهمنی. ۱۳۹۳. «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۶۹-۱۰۹.
- زروانی، مجتبی. ۱۳۸۲. «پدیدارشناسی دین و الیاده»، مقالات و بررسیها. ش ۷۳. صص ۲۹-۴۲.
- سجّادی، سیدجعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: منوچهری.
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۴. مقدمه بر اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ (ر.ک: همین منابع الیاده).
- سیاه‌کوهیان، هاتف. ۱۳۹۴. «شهود زمان لاهوتی در عرفان اسلامی»، فصلنامه عرفان اسلامی. س ۳۲. ش ۴۶. صص ۲۲۴-۲۳۶.
- علمی، قربان. ۱۳۹۳. «الیاده و هستی‌شناسی مقدّس»، پژوهش‌های هستی‌شناختی. س ۳. ش ۵. صص ۱-۲۲.
- قنبری، حسن. ۱۳۹۰. «دین از نگاه میرچا الیاده»، نشریه ادیان و عرفان. س ۴۴. ش ۱. صص ۱۱۷-۱۲۸
- محمدبن‌منور. ۱۳۸۹. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: روزگار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۱. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. چ ۳. تهران: بهزاد.

References

- Āšūrī, Dārīyūš. (2017/1396SH). *Eerfān va rendī dar še'r-e hāfez*. 14thed. Tehrān: Markaz.
- Bastid, Roger. (1991/1370SH). *Dānesh-e asātīr (La Mythology)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Tūs.
- Eliade, Mircea. (2005/1384SH). *Ostūre-ye bāzghašt-e jāvedāneh (The myth of the eternal return, orcosmas and hīstory)*. Tr. by Bahman Sarkārātī. 4thed. Tehrān: Qatre.
- _____. (2003/1381SH). *Ostūre va ramz dar andīše-ye Mīrčeā Eliāde*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Markaz.
- _____. (2012/1391SH). *Čašm-andāz-hā-ye ostoure (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Tūs.
- _____. (2011/1390SH). *Moqaddas va nā moqaddas, māhīyat-e dīn. (Sacred and the profane)* Tr. by Behzād Sālekī. 3rd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- _____. (2013/1392SH). *Namād-pardāzī-ye amr-e qodsī va Honar-hā (Symbolism, the sacred, and the arts)*. Tr. by Mānī Sālehī allāmeḥ. Tehrān: Nīlūfar.
- Ernst, Carl. (1998/1377SH). *Rūzbahān baqlī*. Tr. by Majd-oddīn Keyvānī. Tehrān: Markaz.
- Elmī, Qorbān. (2014/1393SH). «*Eliāde va hastī-šenāsī-ye moqaddas*». *Pažūheš-hā-ye Hastī-šenxtī*. Year. 3. No.5. pp. 1-22.
- Qanbarī, Hasan. (2011/1390SH). «*Dīn az negāh-e mīrčeā eliāde*». *Našrīye-ye Adīyan va Erfān*. Year. 44. No.1. pp. 117-128.
- Hosseini mo'axar, Seyyed Mohsen and Kūroš Gūdarzī. (2016/1395SH). «*Barrasī va tahlīl- e tajallī-ye zamān va makān-e asātīrī dar erfān*». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No.45. pp. 217-248.
- Hosseini, Maryam and Kobrā Bahmanī. (2014/1393SH). «*Tekrār-hā-ye asātīrī dar kašf al-asrār-e rūzbahān-e baqlī* ». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year.10. No.37. Pp.69-109
- Javādī, Mohammad aslam. (2009/1387SH). «*Mīrčeā Eliāde va padīdār-šenāsī-ye dīn*». *Ma'refat*. Year. 17. No.131. pp.129-144.
- Mohammad ebn-e Monavvar. (2010/1389SH). *Asrār al-towhīd fī maqāmāt-e šeyx abū sa'īd*. Ed. by. Mohammad Rezā Šaft'ī Kadkanī. 10th ed. Tehrān: Rūzegār.
- Molavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1992/1371SH). *Masnavī-ye ma'navī*. Ed. By Rīnold Nīkelson. 3thed. Tehrān: Behzād.

Sajjādī, Seyyed ja'far. (1991/1370SH). *Farhang-e loqāt va estelāhāt va ta'birāt-e erfānī*. Tehrān: Manūčehrī.

Sīyahkūhīyan, Hātef. (2015/1394SH). “*Šohūd-e zamān-e lāhūtī dar erfān-e eslāmī*”. *Fasl-nāme-ye Erfān-e Eslāmī*. Year 12. No. 46. Pp. 224-236.

Sarkārātī, Bahman. (2005/ 1384SH). Introduction on *Ostūre-ye bāzghašt-e jāvedāneh* (see Eliade, Mircea).

Tarraqī, Golī. (1991/1370SH). «*Mīrcea eliāde va hastī-šenāsī-ye āqāzīn*». *Kelk*. No. 17. Pp.41-54.

Zarvānī, Mojtabā. (2003/1382SH). «*padīdār-šenāsī-ye dīn va eliāde*». *Maqālāt va Barrasī-hā*. No. 73. Pp. 29-42.

