

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۳

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۰، زمستان ۱۴۰۰

[DOR:20.1001.1.20080514.1400.18.70.107](https://doi.org/10.1011.20080514.1400.18.70.107)

تحلیل رمزشناختی داستان «روغن بنات النعش» در کتاب کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار

روزبهان بقلی شیرازی

یلدا توللی^۱

محمدعلی آتش سودا^۲

سمیرا رستمی^۳

چکیده

این مقاله به بررسی رمزشناختی یکی از داستان‌های کتاب کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار روزبهان براساس نمادهای ادیان ایران باستان اختصاص دارد. در این بررسی رمزهای داستان باتوجه به روایات متن‌های مقدسی؛ چون اوستا، بندهشن، دینکرد و ... باز تعریف شده است. به نظر می‌رسد روزبهان در توصیف چنین داستان‌هایی به صورت ناخودآگاه، تحت تاثیر نمادهایی از اساطیر و ادیان ایران باستان قرار داشته است. باتوجه به شیوه صریح و مکرر استفاده از این نمادها می‌توان گفت که به احتمال زیاد آشنایی روزبهان با متون پهلوی (فارسی میانه) زمینه لازم را برای استفاده وی از چنین نمادهایی ایجاد کرده است. نتایج حاصل از مقاله حاضر نشان می‌دهد که در داستان مورد بررسی نویسنده به آیین تشرّف و نوزایی قهرمان، آن‌هم پس از گذر از هفت مرحله کمال نظر داشته است و البته این مفاهیم را با استفاده از اصطلاحات عرفانی ایرانی - اسلامی تبیین کرده است.

کلیدواژگان:

رمز، روزبهان بقلی، رمزشناسی، ادبیات عرفانی، ایران باستان، ادبیات پهلوی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. نویسنده مسئول:

[.Atashsowda@gmail.com](mailto:Atashsowda@gmail.com)

^۳ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

پیشگفتار

کتاب کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار روزبهان، یکی از پرمزورازترین آثار او محسوب می‌شود. این کتاب شرح رؤیانوشته‌های خود روزبهان است که در پی داستان‌های متعدد به رشته تحریر درآمده است. او در این اثر در صدد آن است که سیروسسلوک روحانی و کشف و شهودهای عرفانی خود را بیان کند. توصیف درون‌مایه‌های عرفانی که در حالت وجد عاطفی (شطح) یا رویا گزارش می‌شود کلام او را به‌طور طبیعی مشحون از اصطلاحات و استعارات عرفانی و مفاهیم رمزگونه کرده است. این عناصر به‌همراه مفاهیمی که در معنای باطنی آن‌ها نهفته است خوانندگان این اثر را به بررسی دقیق‌تر آن ترغیب کرده است.

پیشینه پژوهش

بیشتر این پژوهش‌ها پیرامون ویژگی‌های فکری و تجربیات فردی او انجام شده و برخی تحقیقات درباره عناصر سازنده داستان‌های این کتاب (رمزها، شطحیات، فضای سوررئالیستی و رویاگونه‌گی آن) صورت گرفته است؛ مهم‌ترین آثاری که درباره آثار روزبهان و کتاب کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار او نوشته شده است عبارت‌اند از:

کتاب «روزبهان بقلی، تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی» نوشته کارل ارنست، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۷. در این کتاب، نویسنده به بررسی ویژگی‌های فکری و سبکی آثار روزبهان و هم‌چنین نقد آثار او و مقایسه تشابهات فکری با کسانی چون ابن‌عربی پرداخته است و از این رهگذر جامع‌ترین تحقیق انجام شده درباره روزبهان و افکار اوست. این اثر علاوه بر موارد ذکر شده به روانشناسی عرفانی از شخصیت او نظر داشته است و هم‌چنین با توجه خاصی که کارل ارنست به کتاب کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار داشته آن را از جهت آن‌که مختص به خواص بوده است راهی مطمئن برای رسیدن به بن‌مایه‌های فکری عرفانی او تلقی کرده است.

کتاب «چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی» نوشته هانری کربن، انتشارات سوفیا، تهران: ۱۳۹۴. در این کتاب، نویسنده به عشق انسانی در جهت رسیدن به عشق ربّانی به‌عنوان یکی از دیدگاه‌های اصلی تصوف ایرانی در آثار روزبهان توجه داشته است. کربن در کتاب خود می‌گوید: «روزبهان در هر تلاشی برای درک این تعالی این‌گونه به رمز، به تجلی، به التباس حجاب که سرّ عارف

آن را صفا و شفافیت می‌بخشد، ارجاع داده می‌شود و بدین ترتیب این عارف به سرّ توحید باطنی راه پیدامی‌کند. این سرّ، همانا سر فاعل حقیقی اعمالی است که نزد عارف واقع می‌شود و این فاعل، یاور ازلی، دگر خود الهی است و برای رسیدن به این مرحله، عارف باید بر الزامات عرف جمعی و اجتماعی غلبه کند که این خود مستلزم نوعی تجربه روحانی سخت کوشانه در دراز مدت خواهد بود که بیان این تعارض، گاهی در قالب شطحیات و گاهی در قالب زبان رمز توصیف خواهد شد.» (کربن، ۱۳۹۴: ۱۳۲-۱۳۶)

کتاب «شرح شطحیات روزبهان بقلی» به تصحیح و مقدمه هانری کربن، انتشارات طهوری، تهران: ۱۳۹۴. مصحح، در این کتاب، گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیانه را که تصنیف خود روزبهان است تصحیح کرده است. گفتارهایی که مبین آشنایی این عارف بزرگ با افکار و عقاید صوفیان قبل و معاصر او بوده است.

مقاله «سبک نثر و اندیشه روزبهان در شرح شطحیات» نوشته محمدعلی آتش‌سودا، چاپ شده در مجله عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، دوره ۷، ش ۲۷، ۱۳۹۰. نویسنده در این مقاله ویژگی‌های سبک‌شناختی اثر مذکور را در سه سطح زبانی، ادبی و فکری بررسی کرده است و با ذکر بنیادی‌ترین اندیشه‌های مطرح در شرح شطحیات؛ یعنی اندیشه وحدت وجودی به این نتیجه رسیده است که طرز تفکر این نویسنده بر روی گزینش واژگانی و صنایع بدیعی مورد انتخاب او تأثیر مستقیم داشته است.

مقاله «از سوررنالیسم فرانسوی تا روزبهان بقلی» نوشته محمدمیر عبیدی‌نیا و سعیده‌زمان رحیمی، مجله نامه پارسی، ش ۶۶ و ۴۷، ۱۳۸۷. این مقاله با ارائه تعریف از دو مفهوم سوررنالیسم و شطح، این دو مقوله به ظاهر متفاوت را از زاویه‌ای نو با هم جمع کرده تا به نتایج کلی و مشترکی دست‌یابد و طرز تلقی شاعران سورنالیست از رؤیا و ضمیر تا خودآگاه را با طرز تلقی عارفان از رویا یکسان دانسته و آن را دلیل یکسان‌انگاری هر دو مقوله ذکر کرده است.

در مقاله «بررسی رابطه سمبولیسم و شطح برپایه شرح شطحیات روزبهان بقلی با رویکرد تحلیلی - توصیفی» نوشته ابراهیم بازرگان، فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت، سال ۸، ۳۹۵. نویسنده یکسان‌انگاری بین سوررنالیسم و شطحیات را رد کرده؛ اما وجه تشابه آن‌ها را در رمز دانسته است و درباره زبان رمزین عارف می‌گوید: «تصوف انقلابی برضد مفاهیم رایج و دعوتی برای دگرگون ساختن واقعیت ناپایدار و بی‌دوام خارجی و چشم‌اندازی جدید به هستی است که مجموعه این امور را به زبانی تازه و تعبیری زنده و نامأنوس و ترکیباتی جدید که بر رمز و اشارات الهام‌بخش و تصاویر بسیار گسترده و معانی ژرف تکیه دارد، بیان می‌کند.» (بازرگان، ۱۳۹۵: ۴۵)

مقاله «تکرارهای اساطیری در کشف‌الأسرار روزبهان بقلی شیرازی» نوشته مریم حسینی، کبری بهمی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۰، ش ۳۷، ۱۳۹۳. نویسنده در این مقاله به تحلیل متن زندگی‌نامه خودنوشت روزبهان از منظر نقد اسطوره‌ای با تکیه بر آرای میرچا الیاده و نظریه

تکرار اساطیری وی پرداخته و دستاوردهای تازه‌ای در مورد زبان رمزی و عناصر کهن الگویی کشف الأسرار داشته‌است.

مقاله تحلیل نشانه - معناشناختی دیدن و پدیدارهای دیداری در کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار روزبهان بقلی نوشته راضیه حججی‌زاده، فصلنامه علمی - پژوهشی، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، س ۷، ش ۱۳، ۱۳۹۴. نویسنده در این مقاله، با تکابه بعد حسی - ادراکی در تصویرهای دیداری مکاشفه روزبهان و با کاربست نظریه نشانه - معناشناسی فونتی و گرماس، سه عامل اساسی در فرآیندهای دیداری، شامل دامنه نوع ادراک‌های حسی، نقش ادراک حسی و جایگاه جسمانه را در شکل‌گردانی پدیدارهای دیداری در کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار تبیین می‌کند.

در مقاله حاضر، نگارنده به واکاوی رمزهای یکی از داستان‌های کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار براساس زبان رمزی متون مقدس و متون کهن ایران قبل از اسلام و هم‌چنین عرفان ایرانی - اسلامی پرداخته‌است. به دلیل محوریت رمز روغن بنات النعش در این داستان، نگارنده عنوان «روغن بنات - النعش» را برای داستان موردبررسی برگزیده‌است.

بحث و بررسی

رمزشناسی

تعریف رمز

رمز در زبان فارسی به معانی متفاوتی از جمله اشاره، راز، سرّ، ایما، دقیقه، نکته، معما، نشانه، علامت، اشارت‌کردن، اشارت‌کردن پنهان، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود و یا مفهومی نهفته میان دو یا چند کس که دیگری بر آن آگاه نباشد و بیان مقصود با نشانه‌ها و علائم قراردادی و معهود به‌کاررفته‌است؛ اما آن‌چه در تمام معانی فوق مشترک است عدم صراحت و پوشیدگی است که در مفهوم این کلمه تعریف شده‌است. (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱)

در یک تقسیم‌بندی اریک فروم رمزها را به سه نوع تقسیم‌بندی کرده‌است: «رمزهای متعارف (قراردادی)، رمزهای تصادفی و رمزهای همگانی (جهانی). تعاریفی که او برای این سه نوع رمز ارائه کرده‌است بدین‌گونه است:

گروه اول رمزهای متعارف یا قراردادی، رمزهایی است که متضمن پذیرش ساده یک وابستگی پایدار میان رمز و چیزی که رمز مظهر آن است خواهد بود. این وابستگی عاری از هرگونه اساس طبیعی یا بصری است؛ مثلاً میان کلمه میز و شیء میز هیچ رابطه ذاتی و اساسی وجود ندارد.

گروه دوم رمزهای تصادفی، رمزهایی است که صرفاً از شرایط ناپایدار ناشی می‌شود و مربوط به بستگی‌هایی است که ضمن تماس علی حاصل می‌گردد. این رمزها، برخلاف رمزهای متعارف،

انفرادی‌اند و کس دیگری در درک آن‌ها شریک نیست مگر این‌که وقایعی را که سمبل یا رمز به آن مربوط است نقل کنیم برای مثال واقعه‌ای اندوهبار که در شهر معینی برای کسی اتفاق افتاده باشد به راحتی ممکن است که نام این شهر را با عاطفه غم و اندوه مربوط کند.

گروه سوم رمزهای عمومی یا جهانی، رمزهایی است که ذاتاً با پدیده مورد اشاره خود رابطه دارند؛ برای مثال تجربه حسی یک محیط فقیر و غریب و خالی رابطه‌ای گویا با عاطفه اضطراب و گمگشتگی دارد به شرطی که انسان قبلاً با چنین وصفی رو به رو شده باشد؛ چون اگر هیچ وقت در اطراف شهر با وضع مذکور مواجه نشده باشیم استفاده از این رمز برایمان ممکن نخواهد بود. تعداد این رمزهای همگانی و این جهانی برای همه انسان‌ها کم نیست؛ مثلاً رمز آتش که بعضی از مشخصات آن حرکت و مداومت حالت زندگی و تغییر و تبدیل مداوم آن ما را مسحور کرده و به ما احساس قدرت، انرژی، لطف و چابکی می‌دهد، گویی انرژی آتش پایان‌ناپذیر و رقص آن جاودانی است. اریک فروم معتقد است سمبل‌های جهانی با آن‌چه که جانشینش شده‌اند رابطه‌ای ذاتی و درونی دارند و ریشه‌های این رابطه را در وابستگی کاملی که بین یک عاطفه یا فکر در یک سوی و یک تجربه حسی در سوی دیگر وجود دارد، باید جستجو کرد. (همان: ۱۱)

یکی از شیوه‌های متداول در بیان اسطوره‌ها و داستان‌های عرفانی استفاده از رمزهای عمومی یا جهانی است؛ برای مثال «در اسطوره‌ها آن‌چه برای مردم هر فرهنگی ارائه می‌شود بیانگر تصاویری نمادین از رویاهایی است که از طریق تصاویر، خیالات و یا نوشته‌های ادبی بیان می‌شود. در بیان بسیاری از این رؤیای ذهن از موضوعات ذهنی به نوعی فراآگاهی نائل می‌شود.» (ر.ک. سیرلت، ۱۹۶۲: ۱۵) در آثار عرفانی نیز رمز به صورت «قطره‌ای است میان ظاهر و باطن که به عبارتی دیگر نمودگار حرکت ذهن یا روح برای کشف مجهول است؛ یعنی گذار از صورت به معنایی پوشیده، مجهول و معنای مستوری که جز به زبان رمز بیان‌شدنی نیست.» (ستاری، ۱۳۹۲: ۷) بنابراین نقش اصلی رمز در این آثار، جستجو در ناشناخته‌ها و کشف ارتباط بین پدیده‌هایی است که در ظاهر بین آن‌ها ارتباطی وجود ندارد؛ اما پویایی و حیات درونی آن‌ها ذهن را به شناخت‌شان هدایت خواهد کرد به گونه‌ای که این حرکت و پویایی، دو حد جدا شده و دور افتاده را به هم پیوند داده و آن‌ها را به مرکز اصلی خود ارجاع خواهد داد.

با این توصیفات رمز به مانند ماندالا، مبین نظم و آفریننده مفهومی است که از ناخودآگاه نشأت گرفته است؛ زیرا در ماندالا، با ارجاع خودآگاه به ناخودآگاه، این دو به هم متصل و در نهایت با هم یکی خواهند شد. در این ارتباط و اتصال «آن‌چه روان با ادراک رمز تجربه می‌کند، شناخت یا روشنگری‌ای نیست که از اتصال و به هم پیوستن عناصری که شناخته‌اند ولی ارتباطشان با یکدیگر معلوم نیست، حاصل آید برعکس احساس روان با ادراک رمز، بیشتر نوعی شگفتی و تأثر و هیجان‌زدگی از ادراک امری غیر مترقب و غیرمنتظره است چون چنین احساس می‌کند که غافلگیر شده-

است. به عبارت دیگر، خودآگاهی با ادراک رمز خود را مقهور معنایی می‌بیند که بر وی بار می‌شود و چیزی را که او نمی‌شناسد، به وی الهام می‌بخشد. یونگ این دل‌آگاهی را *Etwas* (چیزی دیگر، چیزی غریب) می‌نامد. (همان: ۱۱) یعنی همان آگاهی ذهنی که در نتیجه هماهنگی دو چیز غریب به دست می‌آید همان‌گونه که لاندیریت می‌گوید: «رمزگرایی علم به نسبت‌هایی است که دنیای مخلوق را با خالق، دنیای مادی را با دنیای فوق طبیعی متحد می‌کند و این به معنای علم به هماهنگی‌هایی است که میان قسمت‌های مختلف جهان وجود دارد.» (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۰)

رمز در کشف‌الأسرار و مکاشفات‌الأنوار روزبهان بقلی

در کشف‌الأسرار و مکاشفات‌الأنوار روزبهان، داستان‌های رمزی که به شکل دیدن رویا بر عارف ظاهر می‌شود رویاهایی است که با تجربه‌های عارف گره خورده است. رویاهایی که در شکل ظاهری داستان در بردارنده تصاویری ادبی و در عین حال رمزی است. «ویژگی اصلی این‌گونه تصاویر که در پرتو دیدار آشکاری شوند بعد مستقل معناشناختی آن‌هاست. تفسیر این تصاویر تنها از طریق مؤلفه‌هایی که خاص آن پدیده‌هاست انجام خواهد گرفت؛ چراکه متن به منزله یک واسطه گفتمانی که میان تصویرپردازی نمادین و عمل ادراک حسی قرارداد نوع تصویر و ادراک آن را تعیین می‌کند.» (حجتی زاده، ۱۳۹۵: ۴۲)

این مؤلفه‌های خاص که در قالب رویا دیده می‌شود همان رمزهایی است که باید واکاوی شوند. از این رو، بررسی اثر مذکور با تلاش عارفان در تفسیر قرآن و داستان‌های رمزی بسیار مانند خواهد بود. نکته دیگر در شناسایی رمزهای این داستان جستجو در منبع پویایی آن‌ها خواهد بود. یونگ در روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، از طریق ماندالا به وجود منبع پویایی در ضمیر ناخودآگاه پی برد و اذعان داشت که «طبق نظریه‌های شرقی، از طریق مراقبه و تمرکز روی ماندالا تمامی اجزای کالبد نامحسوس از بیرون جذب می‌شوند و در درون آدمی متمرکز و متراکم می‌گردند و در آنجا کالبد فناپذیر را خواهند ساخت.» (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۱۶) طبق چنین نظریه‌ای می‌توان چنین استنباط کرد که ارتباط رمز با ضمیر ناخودآگاه، قطعاً آن را همانند ماندالا دارای یک منبع پویا و آفریننده خواهد کرد که با جستجو و یافتن آن منبع می‌توان به نوعی تفسیر روانشناختی از یک تجربه عرفانی و مختص به نویسنده آن هدایت شد.

علاوه بر عواملی که به آن اشاره شد توجه به اساطیر و نقش کهن‌الگوها در این داستان می‌تواند در جستجوی رمزهای متن کمک‌کننده باشد؛ زیرا «اسطوره‌ها، به صورت یکی از ثابت‌های ابناء بشر در همه زمان‌ها حضور دارند و الگوها، قصه‌ها و حتی جزئیات مندرج در آن‌ها را می‌توان همه‌جا و در میان همه یافت؛ چراکه اسطوره‌ها میراث مشترک خاطرات اجدادی است که آگاهانه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است و حتی می‌تواند بخشی از ساختار ذهن ناخودآگاه ما باشد که احتمالاً در ژن‌های ما

رمزبندی شده است.» (بیرلین، ۱۳۸۶: ۱۰) اما مسأله مهم در تجلی‌یافتن این صورت‌های ذهنی آن است که تجربیات و آموزه‌های ویژه هر فرد معلوم می‌کند که این تصاویر یا صورت‌های باستانی چگونه و به چه شکلی به توصیف درآیند.

در این مقاله سعی شده است که با در نظر گرفتن این ویژگی‌ها به واکاوی رمزهای یکی از داستان‌های کتاب کشف‌الأسرار و مکاشفات الأنوار به نام روغن بنات‌النَّعش پرداخته شود. این داستان نمونه مناسبی از شیوه فکری و نحوه بیان روزبهان در بازگفتن تجربه‌های باطنی او از طریق رمز، کهن‌الگوها، آموزه‌های دینی او از ادیان ایران باستان؛ همچون آیین تشرّف و نوزایی و عرفان ایرانی - اسلامی است.

واکاوی رمزهای داستان روغن بنات‌النَّعش

داستان روغن بنات‌النَّعش

«هم‌چنین جمیع مردمان را در خانه‌ای دیدم و ایشان را بارویی بود و در میان آن‌ها چراغ‌های فراوانی در هنگام روز روشن می‌نمود. نتوانستم به میان‌شان وارد شوم، پس بر بام رفتم و دو شیخ خوش‌سیما را در جامه صوفیانه دیدم که به شکل من بودند. دیگری را در هوا آویخته دیدم و در زیر دیگ، چوبدستی آن دو شیخ با شعله‌ای لطیف و بدون دود می‌ساخت. سفره‌ای را از چادر ایشان آویزان دیدم. سلام گفتم و آنان به من روی نموده لبخند زدند. آن‌ها پیران مهربانی بودند. یکی از ایشان سفره‌ای را گشود در میان سفره، کاسه‌ای زیبا و چند قرص نان از گندم سفید خالص بود. او مقداری از آن قرص‌های نان را در کاسه ریخت و محتوای دیگری را که مثل روغنی زرد رنگ، بدون رسوب؛ اما چیزی لطیف و روحانی بود، در کاسه برگرداند. به من اشارت کرد که بخورم و من خوردم. آن‌ها با من اندکی همراهی کردند تا من همه آن غذا را خوردم. یکی از آن‌ها گفت: نمی‌دانی در آن دیگری چیست؟ گفتم: نمی‌دانم. او گفت: این روغن بنات‌النَّعش است که برای تو آوردیم. چون برخاستم، درباره آن اندیشه کردم، اما مدتی طول کشید تا دریافتم که این کنایه‌ای بود از هفت قطب در عالم ملکوت. خدای - تبارک و تعالی - مرا برای لبّ این مقامات برگزیده است و آن درجه هفت‌تنانی است که بر روی زمین‌اند. سپس به طرف بنات‌النَّعش اکبر گردیدم و دیدم آن‌ها هفت روزن‌اند که خداوند از آن‌جا بر من تجلی می‌کرد و گفتم: خدایا! این چیست؟ خداوند که در فهم ننگ‌جد، گفت: این‌ها هفت روزن عرش است.» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۰۹)

خوردن

آیین تشرّف و نوزایی و انجام نمادهای مربوط به آن در فرهنگ‌های مختلف، نمودار ایجاد تحول و دگرگونی بنیادین در وجود مبتدی یا نوآموزی است که بعد از پشت‌سرگذاردن آزمونی سخت یا انجام

مراسمی آیینی به حیاتی نو رهنمون می‌شود. «اصطلاح تشرّف در کلی‌ترین معنای خود، به مجموعه‌ای از آیین‌ها و تعالیم شفاهی اشاره دارد که هدف از آن ایجاد تحول و دگرگونی بنیادین در جایگاه مذهبی و اجتماعی شخصی است که قرار است تشرّف یابد.» (الیاده، ۱۳۹۵: ۱۴)

آنچه در وهله نخست برای شرکت در این مراسم اهمیت خواهد داشت، شایستگی معنوی رازآموز جهت دریافت تعلیمات مقدس است که در کنار آن با اساطیر و فرهنگ سرزمین خود آشنا خواهد شد؛ چنان‌که الیاده می‌گوید: «در بسیاری از این مراسم، رازآموز به‌گونه‌ای با تاریخ اساطیری قبيله‌اش آشنا خواهد شد و اعمال و رفتار موجودات فوق‌طبیعی را که در اعصار رؤیایی یا زمان ازلی آغازین وضعیت بشر کنونی و همه‌نهادهای دینی، اجتماعی و فرهنگی قبيله پایه‌گذاری شده‌اند فراخواهد گرفت.» (الیاده، ۱۳۹۴: ۹۵) آیینی که در حقیقت مرحله‌به‌مرحله رازآموز را با دنیای ناشناخته درون خود، آشنا خواهد ساخت.

«یکی از نشانه‌های آیین تشرّف، آیین غذاخوردن یا تغذیه است. در این مراسم رازآموز با تغذیه از آن‌چه که به صورت نمادین مشخص شده است به‌نوعی ولادت جدید که لازمه آن استحاله باطنی و جسمانی است دست‌خواهد یافت.» (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۳: ۸۰) در ایران باستان یکی از این مراسم آیینی، «دروَن یَشت» نام داشت که رازآموز در این مراسم، پس از خوردن نانی به نام دروَن که می‌تواند نمادی از قربانی شدن جسم در نظر گرفته شود به حیاتی جدید رهنمون خواهد شد. در بخشی از اوستا (یسنا)، درباره این نان آمده است: «دروَن، عبارت از نان‌های کوچک بی‌خمیرمایه است که از گندم درست می‌شود و پس از اجرای مراسم خاص و خواندن اوراد و ادعیه که «دروَن یَشت» خوانده می‌شود، آن را برای آمشاسپندان و ایزدان و نیز فروهر نیاکان، خیرات می‌کنند. عدد این نان‌ها در سروش باژ، شش و از برای ایزدان دیگر چهار مقرر شده است. این نام در اوستا، به صورت دروَن آمده و به معنی نصیب و بهره است و در یسنا به معنی قربانی است.» (عفیفی، ۱۳۷۴: ۵۱۰)

در یسنا، هات یازدهم، درباره آن چنین نوشته شده است: «از برای من هوم، پدر مقدس اهورامزدا، از دروَن (قربانی) دو آرواره با زبان و چشم چپ ارزانی داشت.» (همان: ۵۱۰) علاوه بر هات یازدهم یسنا، در هات سوم تا هشتم از آن نام برده شده است و آن را دروَن یَشتن، می‌نامند. یَشت دروَن برای شکرگزاری از ایزد است و می‌توان آن را به هریک از ایزدان تقدیم داشت. (ر.ک: همان: ۵۱۰) بنابراین «یَشت دروَن که به عنوان باج نان خوردن (دعای غذا) به کار می‌رود به اورمزد خدا تقدیم می‌شود. در مورد اول باج نان (دعای غذا) که مخصوص شروع است خوانده می‌شود و بعد از شستن دهان و دست، باج پایان غذا خوانده خواهد شد.» (قلی زاده، ۱۳۹۲: ۲۰۷)

روغن بنات‌النَّعش

در این داستان علاوه بر نان، از روغنی به نام روغن بنات‌النَّعش نامبرده شده است که نحوه انتخاب این کلمه و چرایی انتخاب آن خواننده را به رمزشناسی آن ترغیب خواهد کرد. در بسیاری از افسانه‌ها و ادیان ملل مختلف، در مراسمی آیینی از روغن‌های خاصی استفاده می‌شود. «در این افسانه‌ها، انسانی که پس از غوطه زدن در دیگی پر از روغن جوشان یا پس از آهنگری و چکش کاری و نتیجتاً دوباره ساخته شدن جوان می‌گردد و رنگ طلا به خود می‌گیرد، صورت ظاهری خود را از دست می‌دهد و پیکرش شفاف و نورانی می‌گردد و با وضع و حالی برتر و فساد ناپذیر دوباره زاده خواهد شد درست؛ به مانند اعتقاد کیمیاگران که معتقدند که فلز پس از آن‌که در بطن و صلب زمین رفته رفته پخته شد، به طلا تبدیل می‌گردد و این حاکی از استحاله طبیعی است که اساساً در قلمرو فلزات موجب کمال‌یابی آن‌ها خواهد شد.» (پیربایار، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

شکل‌های دیگری از این اعتقاد، در جزایر فیجی و پیش‌تر از آن در هند در مراسمی آیینی دیده می‌شود که در هنگام به‌تخت‌نشستن پادشاه در طی مراسمی نمادین از روغنی خاص استفاده می‌شود. «در این مراسم، پادشاه را که نمادی از برپایی محور گیتی است، تدهین (روغن مالی) می‌کنند و بعد از این مرحله پادشاه بر روی تخت سلطنت می‌ایستد و دست‌هایش را بالا می‌برد؛ او در حال تجسم-بخشیدن به محور گیتی است که در ناف زمین؛ یعنی تخت سلطنت که کانون جهان است مستقر و محکم شده و آسمان‌ها را لمس می‌کند. این عمل نمادین به آب‌هایی مربوط می‌شود که از آسمان‌ها در امتداد محور گیتی؛ یعنی پادشاه پایین می‌آید تا زمین را بارور سازد.» (الیاده، ۱۳۹۳: ۶۰)

در مسیحیت، در غسل تعمید مسیحی، از روغنی به نام بلسان، استفاده می‌شود که «طبق برخی روایات، مکان رویش درخت آن یهودیه زادگاه حضرت مسیح دانسته شده است» (ر. ک. کوهکن، ۱۳۹۰: ۲۲) و در سفر پیدایش از کتاب مقدس از این روغن، چنین یاد شده است: «پس برای غذا خوردن نشستند و چشمان خود را باز کرده دیدند که ناگاه قافله اسماعیلیان از جلعاد می‌رسد و شتران ایشان کتیرا و بلسان و لادن بار دارند و می‌روند تا آن‌ها را به مصر ببرند.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۳۷: ۲۵) اما وجود دو عنصر «نان» و «روغن» در روایت روزبهان از خوردن روغن بنات‌النَّعش که در روایات متون کهن ایران نیز وجود دارد، ظن ارتباط بینامتنی این دو روایت را بسیار نیرومندتر می‌کند. «در آثار پهلوی درباره روغنی مقدس به نام گُوشودا (gosoda) سخن گفته شده است که در میان دَرَوَن (قرصه نان) مسطح و گرد و نازک) از آن استفاده می‌شود. برخی این روغن را نماد چکاد دائیتی، (قله‌ای در ایرانویچ و در میانه جهان) که در میان زمین است دانسته‌اند و به تعبیری دیگر، آن را نماینده جهان حیوانی تعبیر کرده‌اند.» (ر. ک. قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۰۷)

در ادبیات عرفانی، «سهروردی، عارف قرن ششم، در کتاب عقل سرخ با در نظر داشتن روایات پیشینیان، از جمله سنایی که از مراجع او محسوب می‌شود از کاربرد اصطلاحی چون روغن بلسان استفاده کرده‌است.» (ر.ک: کوهکن، ۱۳۹۰: ۲۰) «پیش‌تر از سنایی نیز ناصر خسرو این درخت را در عین‌الشمس مشاهده کرده‌است و درباره درخت و خاصیت آن سخن گفته‌است.» (ر.ک: همان: ۲۱) خاصیتی که سهروردی به روغن بلسان نسبت می‌دهد خاصیتی عجیب است؛ چنان‌که در قسمتی از داستان، فرشته به سالک می‌گوید: «خضروار پای‌افزار در پای کن و سخن آفرینش این است که هر که بدان چشمه غسل کند هرگز محتلم نشود. هر که معنی حقیقت یافت بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت چون روغن بلسان که اگر به کف در برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن بر کف چکانی از پشت دست به‌درآید. اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن.» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۹۴)

سهروردی در رساله عقل سرخ میان غسل در چشمه زندگانی، تحصیل خاصیت روغن بلسان، کشته شدن به تیغ عشق از یک سو و ایمن شدن از زخم تیغ بلارک که رمزی از مرگ است از سوی دیگر پیوند برقرار کرده‌است. در جهان‌شناسی سهروردی این عناصر رمزگانی از مرگ اختیاری و حیات دوباره است.

در داستان مورد بحث این مقاله، روزبهان روغن بنات‌النَّعش را دارای خاصیتی چون گُشودا و بلسان می‌داند؛ زیرا روغن بنات‌النَّعش را به همان هفت قطب ملکوت تعبیر می‌کند: «... چون برخاستم درباره آن اندیشه کردم؛ اما مدتی طول کشید تا دریافتم که این کنایه‌ای بود از هفت قطب در عالم ملکوت.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۰۹) سوال آن است که چه عاملی باعث شده که روزبهان این روغن را به خود هفت قطب ملکوت تعبیر کند؟ در بررسی دوباره داستان می‌بینیم که پیش از آن‌که روزبهان از این رمزشناسی صحبت کند از دیگچه‌ای سخن می‌گوید که دو پیر آن را با شعله‌ای لطیف و بدون دود بر آتش گذاشته‌اند و درون آن روغنی زردرنگ، به نام روغن بنات‌النَّعش است. آنچه این روغن را دارای خاصیتی عجیب می‌سازد و آن را در تبدیل و تبدیلی که کیمیاگران انجام می‌دهند به ماده‌ای با خاصیتی دیگر تبدیل می‌کند، گذر آن از آتش است که ذیل عنوان بعدی بررسی می‌شود.

آتش

همان‌طور که در بخش قبل گفته شد گذر از آتش در این داستان می‌تواند تأثیر به‌سزایی در سیر و سلوک سالک داشته باشد. چنان‌که در ادیان مختلف به نقش ویژه این عنصر و تبدیل و تبدل آن توجه بسیاری شده‌است. در معانی سمبلیک، آتش «اصل مذکر، اقتدار، اولین اصل، نماد باروری، تطهیر، حرارت، خدای نور، روح، روشنایی، روشنگری، زندگی، عشق الهی، قدرت، قربانی، گرما، مکافات، آزار، خشم الهی، شهادت، مرگ، ویرانی و لذت و سلامتی است.» (جابر، ۱۳۹۵: ۴۹۲ و ۴۹۳)

در ادیان مختلف، آتش تجلی یک خدا است؛ چنان‌که «آگنی خدای هندویی که در آغاز، خدای هند و اروپایی و در ریگ ودا خدایی برجسته است در آتش مذبح حضورداشت. نیایش آتش که دارای اصل و منشأ هند و اروپایی است در ایران باستان و در یک آتش - خدا؛ یعنی آتر (Ater) آذر، پسر خدای برجسته روشنایی؛ یعنی اهورامزدا وجودداشت. آتشی که از شیوا شعله‌می‌کشد؛ دارای اصل و منشأ پیش آریایی است و آن را می‌توان به تمدن دورهٔ سند وابسته‌دانست. درآغاز، به‌عنوان نیرویی مخرب به‌شمارمی‌آمد؛ ولی بعدها اشاره به نیروی خدایی شیوا داشت که کیهان را به فعالیت وامی‌دارد و حلقه‌های شعله‌های پیرامون شیوا در حال رقص نظیر سپیده‌دم آتشین است که بعضی از خدایان بودایی را دربرمی‌گیرد.» (هال، ۱۳۹۰: ۱۹۸) همچنین «هندوان بر این باورند که هنگامی که نثارها را بر آن می‌افشانند، آتش واسطهٔ میان انسان و خدایان است؛ زیرا در این‌جاست که دو جهان به هم پیوندی می‌خورند. آگنی، خدایی است که به‌صورت آتش، قربانی را دریافت‌می‌کند و به عنوان دین‌مرد آن را به خدایان تقدیم‌می‌دارد. (هینلز، ۱۳۹۴: ۴۷ و ۴۸)

در فرهنگ دهخدا دربارهٔ ریشهٔ این لغت چنین آمده‌است: «از زندگی آترس و اوستایی آن آتر و در سانسکریت هوت آش، خورندهٔ قربانی؛ از هوت، قربانی + آش، خورنده است. هم‌چنین یکی از عناصر اربعه در نزد قدماست و آن حرارت توأم با نوری است که از بعضی از اجسام سوختنی؛ چون چوب و ذغال و امثال آن برآید.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۶) قداست آتش در نزد ایرانیان چنان بوده‌است که «در فرهنگ و ادیان ایران پیش از اسلام، آتشکدهٔ پارسی دارای آتشی در مرکز مقدس و جایگاه خداوند و نور خداوند در روان آدمی است و نیروی خورشید به‌وسیله آتر (Ater)، آتش الهی در آسمان و جنگل نمادگرایی می‌شود هم‌چنین در آیین زرتشتی، اصل نطفهٔ بشر و گاو نر در آتش است و نه در آب.» (کوپر، ۱۳۹۱: ۱۹)

در اوستا دربارهٔ گذر از آتش و نقش پاک‌کنندگی آن آمده‌است: «بعد از جنگی نهایی، میترا یکی از سه داوری خواهدبود که موظف به قضاوت در باب ارواحی است که خواهان عبور از پل چیتوندند (پل صراط زرتشتیان) میترا سرانجام ارواح را از میان رودی از آتش به ساحل دیگر آن راهبری خواهدکرد و به هنگام عبور فقط ارواح کافر در آتش خواهندسوخت.» (همان: ۲۹) در بُندهشن دربارهٔ این عنصر پاک‌کننده آمده‌است: «پس آریامن ایزد، فلز در کوه‌ها و دره‌ها را به آتش بگدازد و بر زمین رودگونه بایستد. سپس، همهٔ مردم را در آن فلز گداخته بگذرانند و پاک‌بکنند. او را که پرهیزگار است، آن‌گاه چنان درنظرآید که در شیر گرم همی‌رود. اگر دروند است، آن‌گاه او را به همان آیین درنظرآید که در فلز گداخته همی‌رود. پس، بدان عشق بزرگ همهٔ مردم به‌هم‌رسند.» (بهار، ۱۳۹۵: ۱۴۷)

شاید بتوان گفت در ادبیات عرفانی نیز تحت‌تأثیر اساطیر و داستان‌های دینی و نمادپردازی‌هایی که دربارهٔ آتش در فرهنگ‌های مختلف آمده‌است «آتش را الهیب عشق الهی دانسته‌اند.» (رک: سجادی، ۱۳۶۶: ۸) چنان‌که پیر طریقت گفت: «الهی! در سر آب دارم در دل آتش، در باطن ناز دارم در ظاهر

خواهش در دریایی نشستم که آن را کران نیست، به جان من دردی است که آن را درمان نیست، دیده من بر چیزی آمد که وصف آن را زبان نیست.» (میبیدی، ۱۳۵۷: ۲۱)

یا چنان که مولانا در مثنوی معنوی می‌گوید:

«اتشش پنهان و ذوقش اشکار دود او ظاهر شود پایان کار»

(مولوی، ۱۳۷۹: ۵۷۹)

این عشق نهفته (آتش) در موجودات و عناصر جهان هم‌چون اساطیر و افسانه‌ها در ادبیات عرفانی با پالایش کردن جسم زمینی قابلیت اتحاد آن را با بعد روحانی و مینوی آن‌ها فراهم خواهد ساخت؛ چنان‌که روزبهان در شرح شطحیات می‌گوید: «چند در نهیب مکر و فن جامه در آیی. پیش هادوریان اصطلب شهوت آفتاب چین را بگوی تا در طبع سنگ لعل کانی را به آتش صفت رنگین کند. خاصیت مغناطیس جان بستان، تا در ولایت ارادت آهن‌ربا شوی...» (روزبهان، ۱۳۹۴: ۱۶۸)

طبق آنچه درباره آتش و خاصیت استحاله و دگردیسی آن گفته شد می‌توان گفت که روغن بنات‌النَّعش در این داستان به خاطر حرارت و گرمای آتش دارای خاصیتی چون آتش شده است. این خاصیت، همان جوهری مینوی است آن‌چنان‌که هر آنچه که با آن آمیخته شود را خودبه‌خود دارای همان خاصیت خواهد ساخت؛ بنابراین روزبهان در این داستان با خوردن این روغن از نیرویی برخوردار خواهد شد که جسم او را به صورت کامل از بندها و اسارت‌های دنیوی آزاد و با عنصری الهی متحد خواهد ساخت که به عبارتی دیگر می‌توان از آن به قربانی کردن جسم و یکی شدن آن با عنصری مینوی تعبیر کرد؛ همچنان‌که طبق شواهدی که از رمزپردازی آتش در ادیان و اساطیر مختلف آورده شد این عنصر مینوی به عنوان نقش واسطه یا میانجی‌گری میان انسان‌ها و خدایان و یا عنصری پاک‌کننده «می‌تواند مبین تلاش برای اتصال با آن منبع یکتایی که در آغاز همه چیز از آن نشأت گرفته است باشد که نتیجه آن همان حالت تجدید و نوشدگی حالت اولیه نیرو یا قوه کیهانی خواهد بود.» (همان: ۱۹۸)

هفت

عدد هفت در فرهنگ‌های مختلف همواره از تقدس خاصی برخوردار بوده است و به‌گونه‌ای نماد تمامیت و کمال تلقی شده است. شاید بتوان گفت آنچه در این برداشت تأثیری فراوان داشته است وجود دیدگاهی ماورایی به این مسأله باشد. «سومریان به‌علت توجه خاصی که به سیارات و پرستش آن‌ها به‌عنوان انواع خاص داشته‌اند به‌عنوان قدیمی‌ترین قومی شناخته شده‌اند که این عدد را مقدس دانسته‌اند.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۴۸۷) علاوه بر سومریان و فرهنگ‌های مختلف باستان، مقدس بودن این عدد در میان ایرانیان سابقه‌ای بسیار کهن دارد؛ چنان‌که هنینگ معتقد است: «اضافه شدن پایه‌های آسمان تا هفت پایه در میان ایرانیان، به سبب علاقه به تقدس عدد هفت و اعتقاد به مبارک بودن آن بوده است و نفوذ این

تفکر را در میان ایرانیان ناشی از تأثیر عمیق نجوم بابلی بر نجوم ایرانی ذکر کرده‌است.» (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۴۴۱)

در آثار تاریخی به‌جای‌مانده از آیین میترائیسم، تقدس این عدد در نقوش برجسته اطراف رود دانوب، که دارای هفت سرو، درخت خورشیدنما، که به‌طور متناوب با هفت خنجر، جمع‌آمده‌است دیده‌می‌شود؛ هم‌چنین مهرکده ناحیه دورا، با داشتن هفت پله که به محرابی مخصوص منتهی‌می‌شود همگی می‌تواند بر قداست این عدد دلالت داشته‌باشد. (ر.ک: ورمازرن، ۱۳۷۵: ۱۹۳) علاوه‌بر موارد ذکرشده، در آثار تاریخی؛ چون قلعه همدان پایتخت مادها که دور تا دور این قلعه، هفت دیوار وجود دارد و یا وجود نقوش نقش رستم که در دو طرف بالای گور داریوش شش نفر وجود داشته‌اند که با خود مجسمه هفت نقش را تشکیل می‌دهد می‌تواند مصداقی بر این موضوع باشد. (ر.ک: یاحقی، ۱۳۶۹: ۴۴۷)

پیشینه این عدد آن‌چنان که گفته‌شد نمادی از تمامیت و کمال تلقی شده‌است و هم‌چنین نماد تمامیت بودن آن در فرهنگ اسلامی باعث شده‌است که این طرزتلقی در متون ادبی به‌خصوص در متون عرفانی راه پیدا کرده، به‌صورت داستان‌هایی از هفت شهر عشق و یا وجود هفت مردان در تصوف دیده‌شود. هم‌چنین علاوه بر متون عرفانی، افسانه‌ها و داستان‌های ایرانی از جمله هفت‌خوان رستم در شاهنامه فردوسی و یا هفت‌پیکر نظامی و غیره همگی می‌تواند حاکی از اهمیت این عدد در میان ایرانیان باشد؛ هم‌چنین علاوه بر ایرانیان، سمبلیک و رمزی بودن این عدد در میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف نشانه‌نگاهی آیینی به این مسأله است؛ چنان‌که معتقدان به علوم خفیه در فرهنگ‌های مختلف «عدد هفت را به سمبلی از تمامیت به مانند خدایانی؛ چون آپولو، هلیوس، ایندرا، یهوه، ام، اورمزد و اورانوس تعبیر کرده‌اند.» (جابز، ۱۳۹۵: ۷۶۰)

هفت قطب

در ادیان و تاریخ ایران باستان و هم‌چنین در فرهنگ اسلامی از درجه هفت‌تنان یا هفت قطب بسیار سخن به‌میان آمده‌است که در همه این آثار به نقش‌الگویی و یاری‌دهندگی آن‌ها به‌عنوان یک نیروی ماورایی برتر توجه شده‌است. مصداق این طرز تفکر اعتقاد به هفت آمشاسپند در آیین میترائیسم خواهد بود که چنین می‌پنداشته‌اند که «این آمشاسپندان هفت‌گانه که در حکم دستیاران اورمزد تلقی شده‌اند؛ همانند هفت سیاره بوده‌اند.» (ر.ک: ورمازرن، ۱۳۷۵: ۱۸۸)

در دین زردشتی از آمشاسپندان به‌صورت هفت فرشته اهورامزداپی سخن گفته شده‌است که «آمشاسپند اسمی است که به یک دسته از بزرگ‌ترین فرشتگان مزدیسنا داده شده‌است و معنی مجموع کلمه آمشاسپند به معنای بی‌مرگ مقدس یا مقدس فناپذیر و مقدس جاودانی است.» (پورداوود، ۱۳۹۴: ۹۶ و ۹۷) «در این آیین، اهورامزدا یا اورمزد یا مزدا اهورا خدای بزرگ ایرانیان است

که حاکم بر عالم خوبی، روشنایی و نیکی است و در پیشگاه اهورامزدا این آمشاسپندان یا جاودانان مقدس قراردارند که شماره آن‌ها شش می‌باشد و با اورمزد یک گروه هفتگانه آسمانی را تشکیل می‌دهند که نام‌های این گروه شش‌گانه به ترتیب این‌گونه آمده‌است: وهومن: اندیشه نیک، اشاوهیشتا: فرشته راستی، خشره وایریه: فرشته نیروی ربّانی و قدرت، اسپنتا آرمئی تی: عشق مقدس، فرشته عبادت و سود رسان، هورتات: کمال، فراوانی و تندرستی، امرتات: نامردنی، فرشته بقاء و ابدیت.» (تاج‌بخش، ۱۳۹۰: ۴۸۳)

در نخستین یشت که مختص به هرمزد است نسبت این فرشتگان به پروردگار معین گردیده‌است: «وهومن آفریده من است ای زرتشت، اردی‌بهشت آفریده من است ای زرتشت، شهریور آفریده من است ای زرتشت، سپندارمذ آفریده من است ای زرتشت، خرداد و اُمرداد هر دو از آفریدگان من هستند ای زرتشت.» (پورداوود، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

علاوه بر یشت‌ها در سراسر اوستا؛ در گات‌ها، در تمامی بخش‌های یسنا، ویسپرد و وندیداد و در همه کتب مذهبی پهلوی از عظمت و جلال این فرشتگان سخن گفته شده‌است و هر هفت فرشته را به گونه‌ای در بردارنده و توصیف کننده صفات اهورامزدا دانسته‌اند. (ر.ک: همان: ۱۰۸) صفاتی که هر انسانی باید در به دست آوردن آن‌ها تلاش کند: «آن‌چنان‌که باید دارای خصلت راستی و درستی و نظم (اشا) اهورا گردد، باید چنان پاک و آراسته و نیک اندیش باشد که به صفت ستوده پاک‌منشی (وهومناه) رسد، محبت و فروتنی و بردباری را (آرمئی) باید یگانه مایه رستگاری خود شمرد و در صورتی که راستی و درستی آرزوی انسان شد، ضمیر و نهاد پاک و اندیشه‌اش بی‌آلایش گردید و تواضع و محبت را پیشه خود ساخت لاجرم به دو خصلت دیگر رحمانی کمال (هروتات) و جاودانی (امرتات) نایل می‌گردد، چون چنین شد آن‌گاه سلطنت ایزدی و قدرت خداوندی (خشره) او را در پناه حق گرفته، همواره در کشور جاودانی و مملکت روحانی باری تعالی (خشره) در ساحت قدس پروردگار و معبود خویش بیارامد.» (همان: ۱۰۸)

علاوه بر مواردی که گفته شد هفت آمشاسپندان با کسب صفاتی اهورایی خود نماینده و واسطه فیض میان آهورا و بندگان خواهند بود؛ چنان‌که «در فروردین یشت، اهورامزدا در ترکیب زیبای آمشاسپندان تجلی می‌کند و یا در فروردین یشت و مهر یشت، آمشاسپندان با خورشید هم اراده خواهند بود و یا آن‌چنان‌که در فرگرد ۱۹ وندیداد آمده‌است اهورامزدا در گزمان *garonmana* (عرش) در آن‌جایی که مقام خود است به آمشاسپندان در روی تخت زرین جای داده‌است.» (همان: ۱۰۹)

در متون پهلوی بعد از اوستا، از هفت آمشاسپند به‌عنوان نماینده و محافظ و اداره‌کنندگان امور هفت اقلیم زمین سخن گفته شده‌است؛ برای مثال در بخش بیست و سوم زادسپرم از هفت آمشاسپندان به‌عنوان هفت گونه موجود و مقام باریابی آن‌ها چنین سخن گفته شده‌است: «درباره باریابی هفت گونه

موجود که اندر دین همانند هفت آمشاسپندان، که به هفت جای بود: باریابی نخست را به سبب هرمزدی بودن، زردشت هرمزدوار، بُردارتن به همپرسگی بر ساحل رود داییتی آمد. دیگر به سبب بهمنی بودن با زردشت از پنج گونه جانوران که نماد جهانی بهمنی‌اند، هفت تا به همپرسگی بر گریوه «اوسند» آمدند. سدیگر باریابی را به سبب آن اردیبهشتی بودن، مینوی آتشان با زردشت به آب تجن که به همپرسگی آمد. بدان باریابی، نیکوداشتن آتش بهرام و حفظ و پاسداری همه آتش‌ها بدو (زردشت) نموده شد. چهارم باریابی را به سبب آن شهریوری بودن، مینوی فلزات با زردشت به همپرسگی آمد به روستای سرای که در مغان است درباره نیکو داشتن فلزها و ازدست‌ندادن زین و سلاح به او اندرز داد. پنجم باریابی را، به سبب آن سپندارمزی بودن، مینوی اقلیم‌ها، منطقه‌ها، استان‌ها، روستاها و ده‌ها، چندان که شایسته بود با زردشت به همپرسگی آمد به گریوه دمندان است. ششم باریابی را به سبب آن خردادی بودن، مینوی دریاها و رودها با زردشت به همپرسگی آمد به درجین زبار، به ساحل رود داییتی و دیگر جای او (هرمزد) حفظ و سپاسداری گیاهان را دستورداد. هفت باریابی اندر درازی زمستان نموده شد که هست پنج ماه اندر یک سال. (بهار، ۱۳۹۵: ۲۵۷)

علاوه بر اصحاب کَهف، (هفت تنان) (ر.ک: یاحقی، ۱۳۶۹: ۹۳) وجود هفت اخیار، (قطب، غوث، اخیار، اوتاد، ابدال، نقبا و نجبا) (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۴۹۱) هفت قطب ملکوت یا هفت فرشته آسمان به نام‌های (اسماعیل، شماعیل، ساعد، صلصائیل، کلکائیل، سمخائیل، برفائیل) (ر.ک: یاحقی، ۱۳۶۹: ۳۲۳) نمونه‌های دیگری از این طرز تفکر خواهد بود.

بنابراین باتوجه به آنچه که درباره پیشینه کلمه هفت آمشاسپندان در اساطیر و هم‌چنین هفت تنان، هفت اخیار و ... به عنوان مثل اعلی از نمونه‌های آسمانی و زمینی گفته شد و هم‌چنین با بررسی دوباره خود داستان می‌توان چنین استنباط کرد که روزبهان با آوردن اساطیر باستان (هفت آمشاسپندان) علاوه بر توجه به جامعیت صفات در این هفت فرشته (راستی و درستی و نظم، پاکی و نیک‌اندیشی، محبت و فروتنی و بردباری و کمال و جاودانی) که آن‌ها را به عنوان محافظان زمین معرفی کرده است به مفهومی والا تر؛ یعنی آمادگی انسان در پذیرفتن چنین صفاتی توجه داشته است؛ چنان‌که روزبهان بعد از استحاله روحانی (خوردن روغن بنات‌النَّعش) خود را از سوی خداوند شایسته و دارنده مقام هفت قطب ملکوت دانسته است:

«... او گفت: این روغن بنات‌النَّعش است که برای تو آوردم. چون برخاستم درباره آن اندیشه کردم؛ اما مدتی طول کشید تا دریافتم که این کنایه‌ای بود از هفت قطب در عالم ملکوت.» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۹)

علاوه بر همانندی که به نظر می‌رسد روزبهان از نظر مقام برای خود با هفت آمشاسپندان آسمانی قائل شده است می‌توان او را به وجه زمینی شخصیتی که در داستان‌های دینی - عرفانی به مانند هفت آمشاسپندان آسمانی دارای صفات روحانی و جاودانگی است مانند کرد. این صفات روحانی همراه

با ویژگی جاودانگی در خضر مثل اعلی زمینی - آسمانی دیده می‌شود؛ چنان‌که خضر، پیامبر یا انسان کاملی است که علاوه بر صفات روحانی مانند هفت‌امشاسپندان با صفت جاودانگی شناخته شده است. علاوه بر مفهوم هفت‌امشاسپندان که به معنای جاویدان مقدس است، ویژگی یکی از فرشتگان هفتگانه مذکور امرتات با صفت جاودانگی ذکر شده است. (ر. ک: پورداوود، ۱۳۹۴: ۹۶ و ۹۷) که از این دیدگاه بین هفت‌امشاسپندان و خضر همانندی بسیاری دیده می‌شود؛ هم‌چنین می‌توان وجه زمینی - آسمانی بودن خضر و جاودانگی او را به جاودانگی صفات روحانی او بر روی زمین تعبیر کرد؛ چراکه جاودانگی این صفات به صورت یک مقام تسلسل وار در بین عارفان و انسان‌های کامل این جهانی ادامه خواهد داشت که از این دیدگاه می‌توان روزبهان را در این داستان دارنده صفاتی چون خضر و با او همانند دانست.

مقام روزبهان در این داستان نیز می‌تواند همان پیوستگی ذاتی و یا نصیب و تجلی اسم الهی بر روزبهان باشد که خداوند خود را در مورد آن انسان در همان قالب عیان خواهد ساخت و آن مقام هفت‌تان است که در این داستان به روزبهان عنایت شده است؛ مانند تمامیت، جامعیت و وابستگی که میان ربّ و مربوب در وجود خضر آشکار می‌شود و این مواجهه و آشنایی همان آشنایی با خضر وجود خود (دل) است که منبع و پایه الهامات غیبی قرار گرفته است؛ چنان‌که در یکی از داستان‌های دیگر این کتاب روزبهان با خضر دیدار می‌کند و خضر سببی را به او می‌دهد که روزبهان پس از خوردن آن عرش تا زمین را چونان دریایی می‌بیند: «در آن زمان از علوم حقایق بی‌بهره بودم. خضر - علیه السلام - را دیدم. او سببی به من داد و من پاره‌ای از آن را خوردم. سپس مرا گفت: تمام آن را بخور؛ زیرا من نیز به همان مقدار از آن خورده‌ام. پس از آن، از عرش تا زمین را چونان دریایی دیدم و چیزی جز آن به چشم من نمی‌آمد.» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۸)

ستارگان بنات‌النش (هفت اورنگ)

از دیرباز در بسیاری از فرهنگ‌ها تأثیر ستارگان و سیارگان بر سرنوشت زمینیان از اهمیت خاصی برخوردار بوده است؛ چنان‌که در ایران باستان یاری گرفتن از ستارگان و سیارگان و کمک از آنها برای دریافت موهبت یا کسب عنایت از سوی خدایان، آنها را به‌عنوان واسطه‌ای بین زمینیان با عالم بالا قرار داده است.

در آیین مهر، این اعتقاد به صورت وجود هفت‌امشاسپندان دیده می‌شود که آنها را به صورت (هفت سیاره) تصویری کرده‌اند که در بخش قبل به آن پرداخته شد؛ اما علاوه بر آیین میترائیسم، در دین زردشتی وجود داستان‌هایی از نبرد بین دو نیروی خیر و شر (اورمزدی و اهریمنی) در میان ستارگان و سیارات نشان‌دهنده وجود چنین دیدگاهی در میان آنهاست. در آیین متون، ستارگان (اختران) و سیارات (ابا اختران) به ترتیب به صورت دو نیروی اورمزدی و اهریمنی باز تعریف شده‌اند: «ستارگان

خرد، ستارگان بزرگ را یاری می‌دهند و در برابر اختران هرمزدی، ابا اختران اهریمنی در گردشند. همه نظام زمان مربوط به اختران است و ابا اختران سعی در به‌هم‌زدن این نظام دارند. آرایش آنان نیکی و بدی را به جهانیان می‌بخشد.» (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۶۳) و یا آن‌چنان‌که در بُندهِشن آمده‌است: «هرمزد در میان آسمان و زمین روشنان را فراز آفرید: نخست ستارگان اختری و نیز آن نااختری را؛ سپس ماه و سپس خورشید را در آن بایستانید. چون او نخست سپهر را آفرید، ستارگان اختری را بر آن گمارد که مایه‌ور این دوازده اخترند که ایشان را نام بره، گاو، دو پیکر، خرچنگ، شیر، خوشه، ترازو، کژدم، نیمسب، بز، دلو و ماهی است که ایشان را در برشماری منازل قمر، تقسیم به بیست و هفت است. او برای همه آفرینش آغازین جهان جایگاه ساخت که چون اهریمن رسد، به مقابله دشمن کوشند و آفریدگان را از آن پتیارگان رهایی‌بخشند... و بر آن پس بی‌شمار ستاره نامبردار برای هم‌زوری و نیرودهندگی به آن اختران به سوی‌سوی و جای‌جای گمارده شد.» (بهار، ۱۳۹۵: ۴۳ - ۴۵)

یکی از این اختران بسیار مهم که در ادیان و متون ایران باستان به‌عنوان مرکز یا منبع نیرویی سحرآمیز، در هدایت و نگاهبانی زمین تصور شده است ستارگان بنات‌النعش یا هفت اورنگ است. «هفت اورنگ در اوستا هتوپایرنگ آمده است و معنی آن دارنده هفت علامت و نشانه است، جز دوم این کلمه به معنی رنگ است که در سانسکریت رنگَ *ranga* باشد، در لغت‌سازی عامیانه جزء دوم این اسم را اورنگ پنداشته آن را به هفت تخت معنی کرده‌اند.» (پورداوود، اوستا: ۲۵۹) و در بعضی از فرهنگ‌ها آن را به نام «هفت اورنگ یا هفت ستارگان نامیده‌اند که از این مجموعه چهار از آن را نعش، و سه را بنات نامگذاری کرده‌اند.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۰۰۶)

در بُندهِشن این چنین گفته شده‌است: «هرمزد در میان آسمان و زمین روشنان را فراز آفرید... بر آن اختران چهار سپهد به چهار سوی گمارده شد. سپاهدی بر آن سپاهبدان گمارده شد. بس بی‌شمار ستاره نامبردار، برای هم‌زوری و نیرودهندگی به آن اختران، به سوی‌سوی و جای‌جای گمارده شد. چنین گوید که بیشتر سپاهبد شرق، تدویس سپاهبد نیمروز، اونند سپاهبد غرب، هفت اورنگ سپاهبد شمال، میخگاه که میخ آسمانش خواند، سپاهبدان سپاهبد، پارتد و مَزده داد و دیگر از این شمار، سرداران پاسدار نواحی‌اند. ... او هفت اورنگ را به ناحیت شمال گمارد، آن‌جا که چون اهریمن درتاخت، دوزخ شد. برای اداره کشورها در دوران آمیختگی، از هفت کشور، از هر کشوری بندی بدو پیوسته‌است و بدان روی است که هفت اورنگ خوانده می‌شود. او سپهر آن اختران را چون چرخه‌ای نهاد که در دوران آمیختگی به حرکت ایستند؛ سپس، بر فراز ایشان، ستارگان نیامیزنده را قرارداد، که چون اهریمن رسد، به نبرد او را سپوزند و نگذارند به بالاتر بیامیزد. او فرّه بهدین مزدیسنی را بر آن سپاهبدان گمارد که جوهر رزم خوانده‌شود که آشکارشدن پاکی است در برابر آمیختگی و بدان روی ستاره نیامیزنده خوانده‌شود که چون اهریمن آمد ایشان به او نیامیختند.» (بهار، ۱۳۹۵: ۴۳ - ۴۵)

مطابق آن چه که درباره پیشینه کلمه هفت اورنگ و نقش آن در ادیان و متون پهلوی برگرفته از اوستا گفته شد می توان گفت که هفت اورنگ در این داستان همان روح نگاهبان و یاری بخش الهی انسان زمینی در نظر گرفته شده است که یونگ نیز این وجه روحانی را با تعبیر «خود» (self) یاد می کند. در ادبیات عرفانی، این نگاهبان و یاری بخش، همان جنبه روحانی انسان یا دل اوست که پیوند دهنده وجود عارف با جنبه الهی خود است. «دل را صورتی است، گوشت پاره ای که جمله خلایق را هست و حیوانات را هست، گوشت پاره ای صنوبری در جانب پهلوی چپ از زیر سینه و آن گوشت پاره را جانی است روحانی که دل حیوانات را نیست دل آدمی راست؛ ولیکن جان دل را در مقام صفا از نور محبت دلی دیگر هست که آن دل هر آدمی را نیست دل حقیقی می خواهد که ما آن را دل جان دل می خوانیم.» (نجم الدین رازی، ۱۳۸۰: ۱۲۰)

در این داستان روزبهان ستارگان بنات النعش را همان هفت روزن دانسته است: «سپس به طرف بنات النعش اکبر گردیدم و دیدم آن ها هفت روزن اند که خداوند از آن جا بر من تجلی می کرد و گفتم: خدایا این چیست؟ خداوند که در فهم نگنجد، گفت: این ها هفت روزن عرش است.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۰۹) می توان این هفت روزن را همان هفت مرحله سلوک دل در داستان های عرفانی تعبیر کرد؛ زیرا موضوع سلوک در ادیان مختلف و در ادبیات عرفانی ایرانی - اسلامی به صورت طی مراحل و منازل مختلف سفر عنوان شده است. در اکثر این داستان ها، سالک سفری درونی را آغاز می کند تا خود را به مرتبه یا وضعیتی که کمال مطلوب اوست، ارتقاء دهد. «مضمون این سفر، تنهایی یا زیارت است که به نوعی زیارت روحانی که نوآموز در خلال آن به کشف طبیعت مرگ نایل می شود شباهت دارد. البته این مرگ به منزله داوری نیست، بلکه سفری است به سوی آزادی، از خود گذشتگی و تجدید قوا که به وسیله ارواح شفیق راهبری و پشتیبانی می شود.» (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۲۷) درباره سابقه این تفکر در میان ایرانیان می توان به آیین مهر استناد کرد.

در کیش مهر یا میترائیسم، کسانی که واجد شرایط لازم می شدند به تدریج با طی هفت مرحله از سلوک یا آیین تشرّف به بالاترین مرحله که درجه یا مرتبه پیر بود ارتقاء می یافتند. این درجات به ترتیب به صورت درجات کلاغ، عروس، سرباز، شیر، پارسی، پیک خورشید و پیر تعریف شده اند. مراتب مختلف در هر مرحله، نماد صعود روح در نظر گرفته شده است:

«نماد مرتبه اول، کلاغ است که به روایت جروم اعضای این مرتبه ماسک کلاغ بر چهره داشتند. نماد مرتبه دوم، عروس است که شخص تشرّف یافته همچون عروسی به ازدواج کیش مهر در می آمد. وی نیم تنه زرد کوتاهی که نوارهای سرخی داشت بر تن می کرد که صاحب چنین مرتبه ای از حمایت ونوس (زهره یا ناهید) برخوردار است.

نماد مرتبه سوم، سرباز است که برای تشرّف به این مرتبه، شخص بایستی برهنه و چشم بسته زانو بزند. تاجی که بر نوک شمشیر نهاده شده بود بدو تقدیم می داشتند اما او آن را نمی پذیرفت؛ زیرا بر

آن بود که فقط مهر، تاج سر اوست. این اندیشه که مهر و پرستندگان او جنگجویان راه راستی بودند، عقیده‌ای است که در میان هندیان و ایرانیان رواج داشته است.

مرتبه چهارم، مرتبه شیر است که نخستین مرتبه از مراتب‌اعلی به‌شمار می‌رفت. از نقش برجسته کونییک چنین بر می‌آید که دارندگان این مرتبه در ضیافت همگانی ماسک حیوانی را بر چهره می‌زدند و در نقش برجسته‌های دیگر. فقط نیم‌تنه‌های قرمز مشخصی با نوارهای ارغوانی برتن‌دارند. نماد شیر رعد و برق و بیلچه آتش است؛ زیرا پس از ورود به مرتبه آتش، شیر مراقبت از شعله مقدس آتشدان را برعهده‌دارد جزء سوم از نمادهای شیر جغجغه فلزی مصری است که غالباً در آیین‌های رازآمیز، به‌کار می‌رود.

مرتبه پنجم، مرتبه پارسی است. نماد این مرتبه، خوشه غله و داس است؛ زیرا دارنده چنین مرتبه‌ای را «نگاهبان میوه» می‌نامیدند. در هنگام ورود به مرتبه شیر، (مرتبه چهارم) و به مرتبه پنجم؛ پارسی، داوطلب تشرّف، با غسل تطهیر می‌شد.

مرتبه ششم، پیک خورشید است که نماد این مرتبه، از نمادهایی است که نشانه‌های سُل (sol) هستند. (هینلز، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۶) «وظیفه این صاحب منصب در مراسم دین مهری نمایندگی خدای هلیوس - سُل در روی زمین است. علائم مشخص او چنان‌که در اُستی آمده‌است تازیانه، هاله و مشعل است.» (ورمازن، ۱۳۸۶: ۱۸۲)

«مرتبه هفتم، پدر است، این مرتبه، نماینده زمینی مهر است. صاحب این مرتبه در ضیافت همگانی در جایگاه این خدا قرار می‌گرفت و مسئولیت نظم و تعلیم مومنان بر عهده او بود. حلقه و عصا دلالت بر نقش تعلیمی او دارد و کلاه پارسی بیانگر ارتباط با این خداست. وی هم‌چنین داس ساتورن (زحل یا کیوان) را دارد.» (هینلز، ۱۳۹۴: ۱۳۷)

نتیجه‌گیری

با توجه به کل داستان و رمزشناسی عناصر آن، می‌توان گفت روزبهران در این داستان با استفاده از اساطیر ادیان ایران باستان و همچنین نمادهای عرفان اسلامی، به آیین تشرّف و نوزایی اشاره داشته‌است که در آن رازآموز؛ یعنی خود روزبهران با انجام مناسکی خاص این قابلیت را یافته‌است که به‌عنوان منتخب حق، در مسیری از سیروسلوک یا سفر قراربگیرد که درنهایت با آن جوهره وجودی خود که از دید انسان این جهانی پنهان‌است آشناشود بنابراین چه در واکاوی رمزهای این داستان انجام‌شد می‌توان-گفت:

۳.۱. در این داستان، خوردن نان، می‌تواند رمزی از آیین تشرّف و نوزایی باشد؛ چنان‌که در ادیان ایران باستان، در مراسمی آیینی از نانی به نام دَرَوَن، یاد شده‌است که در درون آن از روغنی به نام گُوشودا استفاده می‌شده‌است. در این مراسم نان نماد قربانی کردن جسم است و روغن نماد استحاله باطنی جسم.

۳.۲. روغن بنات‌النّعش رمزی از استحاله است؛ آن‌چنان‌که این روغن با قرارگرفتن در معرض آتش هم‌چون خود آتش دارای خاصیتی مینوی می‌شود. روغن این خاصیت را به هر آن‌چه که با آن آمیخته‌شود، انتقال‌خواهدداد، از این رو روزبهران با خوردن این روغن، هم‌چون آتش دارای خاصیتی مینوی و برای ارتقاء به مراحل بالاتر سلوک آماده‌خواهدشد.

۳.۳. هفت قطب در این داستان می‌تواند رمزی از وجود خود سالک؛ یعنی روزبهران باشد؛ آن‌چنان‌که در ادبیات عرفانی نیز خضر نماد یک انسان کامل است و یا در ادیان ایران باستان که هفت آمشاسپند هرکدام دارای خصوصیتی از خصوصیات اهورامزدا هستند. در این داستان، روزبهران با درک مقام خضر، جامع صفات یک انسان کامل می‌شود.

۳.۴. ستارگان بنات‌النّعش یا هفت اورنگ، در این داستان رمزی از دل انسان است؛ یعنی وجه آسمانی وجود انسان که قادراست جسم زمینی او را با عالم بالا، متصل‌سازد. اشارت کهن‌الگویی روزبهران به ستارگان بنات‌النّعش آن را به قالب یک رمز درآورده‌است؛ چراکه این کهن‌الگو در ایران باستان، نمادی از یک نیروی نگاهبان است و روزبهران قصد از آن به‌صورت رمزی از وجه آسمانی وجود انسان زمینی که به‌عنوان حافظ و نگاهبان او رفتار می‌کند؛ یعنی دل، تعبیرکند. دلیل دیگر او از این انتخاب را شاید بتوان وجود درجات هفتگانه دل انسان، (صدر، قلب، شغاف، فواد، حبه القلب،

سویدا، مهجه القلب) که در ادبیات عرفانی آمده است دانست ترتیب این مراحل به درجات صعود و ارتقاء سالک اشاره خواهد داشت. هفت روزن نیز در این داستان می‌تواند رمزی از همان هفت مرحله سیر و سلوک عرفانی و الگوی سفر باشد که روزبهران آن را همان هفت روزن عرش معرفی کرده است و این هفت روزن در وجود خود سالک است؛ زیرا محل استوی عرش، دل و وجود انسان است که او را با آن وجه روحانی پنهان‌شده در خود آشنا خواهد کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. آتش سودا، محمدعلی. (۱۳۹۰). سبک نثر و اندیشه روزبهران در شرح شطحیات. مجله عرفان اسلامی (ادیان و عرفان). دوره ۷، ش ۲۷.
۲. آتش سودا، محمدعلی. (۱۳۹۱). تحلیل رمزشناختی داستان شیخ صنعان. مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز. س ۴، ش ۲، ص ۶.
۳. ارنست، کارل. (۱۳۸۷). روزبهران بقلی (تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی). چ ۲، تهران: امیرکبیر.
۴. الیاده، میرچا. (۱۳۹۳). اسطوره و واقعیت. ترجمه مانی صالحی علامه، چ ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۵. الیاده، میرچا. (۱۳۹۴). آیین‌ها و نمادهای تشرّف. ترجمه مانی صالحی علامه، چ ۲، تهران: نیلوفر.
۶. الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). آیین‌ها و نمادهای تشرّف اسرار تولد و نوزایی. ترجمه محمدکاظم مهاجری، چ ۱، تهران: پارسه.
۷. بازرگان، ابراهیم. (۱۳۹۵). بررسی رابطه سمبولیسم و شطح برپایه شرح شطحیات روزبهران بقلی. فصلنامه آیین حکمت، س ۸، ش ۲۸، صص ۴۰ و ۴۵.
۸. بهار، مهرداد. (۱۳۹۵). فرنیغ دادگی بندهشن. چ ۵، تهران: توس.
۹. بهار، مهرداد. (۱۳۹۵). پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۱۱، تهران: آگاه.
۱۰. بیرلین، ج. ف. (۱۳۹۶). اسطوره‌های موازی. ترجمه عباس مخبر، چ ۶، تهران: مرکز.
۱۱. پورداوود، ابراهیم. (۱۳۹۴). اوستا. ج ۲، چ ۱، تهران: نگاه.
۱۲. پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). رمز و داستان‌های رمزی درادب فارسی. چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. پیر بایار، ژان. (۱۳۹۴). رمزپردازی آتش. ترجمه جلال ستاری، چ ۴، تهران: مرکز.
۱۴. تاج‌بخش، احمد. (۱۳۹۰). «مقاله آتش و ستایش آن، نقل از علی دهباشی از کتاب زندگی و اندیشه زرتشت»، چ ۳، تهران: افکار.
۱۵. جابز، گرتروود. (۱۳۹۵). فرهنگ سمبل‌ها، اساطیر و فولکلور. ترجمه محمدرضا بقاپور، چ ۱، تهران: اختران.

۱۶. حاجتی زاده، راضیه. (۱۳۹۵). تحلیل نشانه-معناشناختی دیدن و پدیدارهای دیداری در کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار روزبهان بقلی. فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۷، ش ۷، صص ۱ و ۴۲.
۱۷. حسینی، مریم. بهمنی، کبری. (۱۳۹۳). تکرارهای اساطیری در کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار روزبهان بقلی شیرازی. فصلنامه ی ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۱۰، ش ۳۷، ص ۸۰.
۱۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر. (۱۳۹۳). کشف الأسرار و مکاشفات الأنوار. ترجمه و تصحیح مریم حسینی، چ ۱، تهران: سخن.
۲۰. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر. (۱۳۹۴). شرح شطحیات. ترجمه محمدعلی امیرمعزی، چ ۷، تهران: طهوری.
۲۱. ستاری، جلال. (۱۳۹۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. چ ۵، تهران: مرکز.
۲۲. ستاری، جلال. (۱۳۹۵). رمزاندیشی و هنر قدسی. چ ۳، تهران: مرکز.
۲۳. سجادی، جعفر. (۱۳۶۶). فرهنگ معارف اسلامی. چ ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۲۴. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۴۱). دیوان سنایی غزنوی. به سعی و اهتمام محمد-تقی مدرس رضوی، تهران: کتابخانه ابن سینا.
۲۵. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۹۰). عقل سرخ. مقدمه و تصحیح: رضا کوهکن، چ ۱، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. عبیدی نیا، محمدمیر. رحیمی، سعیده زمان. (۱۳۸۷). از سوررئالیسم فرانسوی تا روزبهان بقلی (جلوه های فراواقعی در شطحیات صوفیه). نامه پارسی. ش ۴۶ و ۴۷، ص ۳۷.
۲۷. عفیفی، رحیم. (۱۳۷۴). اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته های پهلوی. چ ۱، تهران: توس.
۲۸. قلی زاده، خسرو. (۱۳۹۲). فرهنگ اساطیر ایرانی. چ ۳، تهران: کتاب پارسه.
۲۹. کرین، هانری. (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشالله رحمتی، چ ۱، تهران: جامی.
۳۰. کرین، هانری. (۱۳۹۴). چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. ترجمه انشالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا.
۳۱. کوپر، جی. سی. (۱۳۹۲). فرهنگ نمادهای آیینی. ترجمه رقیه بهزادی، چ ۱، تهران: علمی.

۳۲. کوهکن، رضا. (۱۳۹۰). مقدمه و تصحیح بر عقل سرخ شهاب‌الدین سهروردی. ۱، چ، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۰). شرح اصطلاحات تصوف. ج ۵، چ ۱، تهران: زوار.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۷۹). مثنوی معنوی. تألیف کریم زمانی، دفتر اول، چ ۸، تهران: اطلاعات.
۳۵. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۵۷). کشف‌الأسرار و عدة‌الابرار. به‌سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، ج ۳، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
۳۶. میتفورد، میراندا بروس. (۱۳۹۶). دایرة‌المعارف مصور نمادها و نشانه‌ها. ترجمه معصومه انصاری، حبیب بشیرپور، چ ۲، تهران: سایان.
۳۷. ورمازرن، مارتین. (۱۳۸۶). آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، چ ۶، تهران: چشمه.
۳۸. هال، جیمز. (۱۳۹۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی، چ ۵، تهران: فرهنگ معاصر.
۳۹. هینلز، جان. (۱۳۹۴). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی. چ ۱۸، تهران: چشمه.
۴۰. یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹). فرهنگ اساطیر. چ ۱، تهران: سروش.
۴۱. یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۳). تحلیل رویا. ترجمه رضا رضایی، ج ۱، چ ۶، تهران: افکار.
۴۲. یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۶). انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانی، چ ۶، تهران: جامی.

43. Translated from the Spanish Diccionario de simbolos tradicionales. English translation Routledge & Kegan Paul Ltd 1962. By Philosophical library Inc. New York 16t N. Y. printed in the United states of America.

44. The holy Bible in Persian.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

**Cryptanalysis of the Story of “Rowghan Bannatunnash” in
Kashfulasrar and Mokashefatulanvar by Ruzbahan Boghli Shirazi**

Yalda Tavalli

PhD Student, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Fasa
Branch, Fasa, Iran

Mohammad Ali Aatash Sowda

Associate Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad University,
Fasa Branch, Fasa, Iran,

Samira rostami

Assistant Professor , Persian Language and Literature, Islamic Azad University,
Fasa

:Abstract

This study focuses on the approaches to symbolism in a story of Kashf al-asrar (Unveiling of Secrets) and Mokashefat al-Anvar (Revelation of Lights) written by Ruzbihan based on the religious symbols in ancient Iran. The symbols of the story are redefined by virtue of sacred texts such as Avesta (The sacred writing of Zoroastrianism), Bundahisn (meaning “Primal creation”), Denkard (Acts of the religion), etc. It seems Ruzbihan had been influenced unconsciously by the symbols of mythology and religions of ancient Iran. Considering direct and frequent use of such symbols it can be said that Ruzbihan was most probably familiarized with Pahlavi (The main form of the Middle Persian language, existing from the 3rd to the 10th centuries, evidenced esp. in Zoroastrian texts and commentaries. Also, the writing system, of Aramaic origin, in which these texts were written): that is why he used such symbols. The finding from present article indicate the writer of the story had focused on the regeneration of the hero and his embrace to a religion after seven steps of perfection and course, the writer explicated these concepts by Iranian – Islamic expressions .

Keywords:

symbol, Ruzbihan Banqli, symbolism, mystic literature, ancient Iran, Pahlavi literature .

* Corresponding Author: Atashsowda@gmail.com



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی