

بررسی کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام و نوشیدنی‌های قدسی در تشرّف عرفانی: با محوریت کشف‌الاسرار روزبهان بقلی*

هاشم الهیاری^① - محمد طاهری^② - مجید منصوری^③

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان، ایران -
دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران -
گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

چکیده

کنش‌های جسمانی چون خوردن و آشامیدن از جمله مأكولات غیرعادی در «کشف‌الاسرار» روزبهان بقلی است که دارای کارکردهای بلاغی خاصی است و در قالب مکاشفات کتاب نیز تکرار شده است. «نوشیدن اسم اعظم»، «خوردن روغن بنات‌النعش»، «خرمای نبوی»، «دریآشامی‌های متعدد و مواردی مشابه از این دست، تصاویر غریب و بعضاً ناآشنایی هستند که روزبهان در روایتش از تشرّف به عالم تصوّف از آن‌ها می‌خورد و می‌آشامد و یا شاهد تحقق این مصادر در شخص دیگری است. در روایت روزبهان هر بار پس از مواجهه با این مأكولات، گشایش یا دستاوردی در روند تشرّف حاصل می‌شود. تکرار این فضا در مکاشفات روزبهان، شباهت در خور تأملی با الگوهای روایی در اساطیر دارد. بر همین اساس این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با محوریت «کشف‌الاسرار» روزبهان به بررسی و تحلیل کارکردهایی که در طعام‌ها و نوشیدنی‌های قدسی در تشرّف عرفانی وجود دارد، پرداخته‌است. نتایج نشان می‌دهد که جلوه‌های این کنش با عبور از معانی قاموسی بر کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای این مأكولات متمرکز است. این دسته از مأكولات قدسی در نظام فکری - روایی روزبهان، ابزار عبور از موانع سلوک، عاملی برای تحولات روحی و اتصال به حقایق برتر است. این کاربرد نمادین از مأكولات قدسی در بستر تشرّف‌های عرفانی، پیوندی است میان سنت‌های روایی در عرفان و الگوهای روایی کهن در اساطیر.

کلیدواژه: نماد، اسطوره، تشرّف، مأكولات غیرعادی، روزبهان بقلی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

*Email: h.allahyari2023@gmail.com

**Email: mtaheri@basu.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: m-mansoori@araku.ac.ir

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان است.

مقدمه

نماد با لایه‌های معنایی گوناگون و خلق تصاویر بلاغی، الگو و ابزاری ارزشمند در دست خالقان متون، به‌ویژه متون عرفانی است. استفاده نمادین از تصاویر معمول بلاغی و به‌طور ویژه «کهن‌الگوهای اسطوره‌ای»، زمانی که در قالب تصویر درآیند، ابزاری کارآمد برای انتقال مفاهیم فلسفی، ادراک تجارب بی‌واسطه و خلق زیبایی در متن محسوب می‌شود. (اسماعیل‌پور ۱۳۹۱: ۲۹-۳۰) در فرهنگ ایرانی این تمهید در برخی از متون عرفانی کاربرد داشته از این‌روست که بخشی از فهم متون عرفانی، مستلزم بررسی و تحلیل معانی است که در پس این نمادها و الگوهای تکرارشونده قرار دارد. «کشف‌الاسرار و مکاشفه‌الانوار» نوشته «روزبهان بقلی شیرازی» (۵۲۲-۶۰۶ هـ.ق) از جمله متون شاخصی است که از نمادها و تصاویر اسطوره‌ای برای بیان تجارب عرفانی بهره می‌برد. این اثر، روایتی شهودی از مراحل تشرّف به وادی‌های عرفان است. اثری مشمول بر زندگینامه خودنوشت روزبهان که در قالب مکاشفات گوناگون روایت می‌شود. خالق اثر با بهره‌گیری از تمهیدات بلاغی و تصاویر نمادین به بیان آموزه‌های عرفانی پرداخته و هم‌بُعدی روایی و زیبایی‌شناختی به متن افزوده‌است. از این منظر «کشف‌الاسرار» سرشار از نمادهایی چون رنگ‌ها، سرزمین‌های مقدّس، اشخاص تاریخی و خیالی، ملائکه، عناصر طبیعی (رود، کوه، دریا) است. عناصری که هر یک بستری برای بیان مباحثی چون کیهان‌شناسی عرفانی، تشبیه و تنزیه، التباس و به‌طور کلی ارتباط انسان با امر قدسی است.

هدف و ضرورت پژوهش

یکی از کنش‌های نمادین و تکرارشونده در مکاشفات روزبهان، «طعام‌ها و نوشیدنی‌های غیرعادی» است. «نویسنده - سالک» مکاشفات به دفعات از آن‌ها می‌خورد یا می‌نوشد. این دسته از کنش‌ها به قرینه‌های درون و برون متنی، معنایی

فراتر از یک کنش ساده جسمانی یافته و بدل به ابزاری برای بیان معانی چون دریافت معرفت الهی و تطهیر درونی شده است. برای مثال، روزبهان در تعبیری نادر، تورات و انجیل را از دستان «موسی» و «عیسی» گرفته و می‌خورد یا از دست «آدم ابوالبشر» اسم اعظم را می‌نوشد. (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۷) همچنین در یکی از نخستین مکاشفاتش، سیب خضر را می‌خورد و پس از آن می‌تواند «دریا، جزیره و کاخ قدس» را یکجا بنوشد. (همان: ۱۱) به همین ترتیب دسته‌ای از مأكولات غیرعادی با کارکردهای ویژه در متن ظاهر می‌شود:

– گاه، سالک در جایگاه مفعول از سوی موجوداتی قدسی خورانیده یا نوشانیده می‌شود: «پیامبراسلام»، «خداوند»، «دو پیر خوش‌سیما» و «روح همسر» از جمله ساقیان و سفره‌داران وی هستند؛

– گاه در مقام راوی، شاهد خوردن و نوشیدن دیگران از مائده‌ای قدسی است. چنانکه در تعدادی از مکاشفات، او صحنه‌هایی از تغذیهٔ متافیزیکی دیگران را مشاهده می‌کند، مانند مکاشفهٔ «شیر زرد» که در آن جسم انبیاء و اولیاء زیر دندان‌های شیری درنده، خورده و دریده می‌شود؛ (همان: ۲۸) یا صحنه‌ای که در آن ملائکه، اشک می‌نوشند. (همان: ۷۳)

جامعه آماری این پژوهش، مکاشفاتی است که طی آن‌ها روزبهان به طریقی با مأكولاتی غیرعادی مواجه می‌شود. آنچه در بررسی این تمهیدات نمادین اهمیت دارد، مطالعه و تحلیل آن‌ها نه به شکل مفرداتی پراکنده بلکه در ارتباط با دیگر تمهیدات مشابه در خود متن و الگوهای تکرارشونده در بیرون از متن است. از این حیث این پژوهش نخستین پژوهشی است که طی آن جنبه‌های نمادین و اسطوره‌ای مأكولات قدسی در کشف‌الاسرار واکاوی می‌شود. همچنین در کنار این بررسی، می‌توان بر مبنای یک جامعه آماری مشخص به تحلیل ارتباطات بینامتنی میان عناصر روایی اساطیر، ادیان کهن و سنت‌های روایی در تصوف اسلامی پرداخت.

این پژوهش بر آن است که با تحلیل کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام‌ها و نوشیدنی‌های قدسی در کشف‌الاسرار به درکی دقیق‌تر از نقش این تمهیدات در

ساختار روایی و نظام معنایی اثر برسد. به ویژه آنکه پرداختن به طعام‌ها و نوشیدنی‌های قدسی در متون عرفانی موضوعی کم‌تر بررسی‌شده در پژوهش‌های معاصر است. درحالی‌که بسیاری از مطالعات به تحلیل کلی نمادها در عرفان پرداخته‌اند، پژوهش حاضر قصد دارد با تمرکز بر مؤلفه‌های نمادین در *کشف‌الاسرار* به شناخت عمیق‌تری از درک تصویری و نظام معرفتی روزبهان بقلی دست‌یابد. ضمن آنکه با مقایسه این تمهیدات و الگوهای روایی در تعدادی از اساطیر، امکان شناخت پیوندهای بینامتنی عرفان اسلامی را با ادبیات اسطوره‌ای فراهم می‌آورد.

روش و سؤال پژوهش

با توجه اهداف فوق، تحقیق حاضر از طریق تحلیل محتوا و تطبیق نمادهای مطرح‌شده و به روش توصیفی - تحلیلی سعی در پاسخ به سؤالات ذیل را دارد:

(۱) طعام و نوشیدنی‌های قدسی در مکاشفات روزبهان چه کارکردهای معنایی و بلاغی دارند؟

(۲) آیا این عناصر در سنت‌های اسطوره‌ای و عرفانی پیشین ریشه داشته؟ و به عنوان الگویی پیشینی به متن *کشف‌الاسرار* راه یافته‌اند؟

(۳) چه ارتباطی میان این تمهیدات و ساختار روایی و بلاغی مکاشفات روزبهان وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع حاضر می‌توان به مقالاتی چند در جایگاه پیشینه این پژوهش اشاره کرد از آن جمله: پورمظفری (۱۳۹۷)، در مقاله «دیرینه‌شناسی کرامات صوفیان؛ مطالعه موردی طعام اندک و اطعام بسیار» به بررسی ماهیت کنش‌ها و کنشگران در آن دسته از روایات صوفیانه پرداخته که در آن‌ها مسئله برکت الهی، طعام و توکل

مطرح شده است. نویسنده در این پژوهش بر این نکته تأکید می‌ورزد که تصویرِ برکت بی‌انتهای در طعام اندک، زاییده روابط بینامتنی است که میان متون صوفیه، سیرت‌نامه‌های نبوی و مناقب‌نامه‌های شیعی وجود داشته البته نویسنده اشاره‌ای به تأثیرات یهودی و مسیحی نیز دارد با این حال با تأکید بیشتر بر روایت‌های درون‌دینی و دیرینه‌شناسی کرامات، این تأثیرات را به شکل جداگانه‌ای مورد واکاوی قرار نمی‌دهد. همچنین اسپرهم و رستگار (۱۳۹۳)، در مقاله «نقد آداب طعام در تصوف» به بررسی سنن صوفیه در فضائل و رذائل کسب، تناول و ذخیره طعام پرداخته‌اند. آنچه در این پژوهش مورد توجه نویسندگان قرارداده شده طعام و تناول از آن در کارکردهایی جسمانی و عینی است و تقریباً هیچ اشاره‌ای به کارکردهای نمادین طعام‌های قدسی نزد صوفیه نشده است. سیدالماسی و فرشباغیان (۱۳۹۱)، در مقاله «طعام و انواع آن در متون ادب فارسی» دیدگاه عرفاء نسبت به انواع طعام به‌ویژه طریقه کسب و تناول آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. مسئله بنیادین در این پژوهش تمرکز بر ابعاد فقهی و زاهدانه طعام، نزد صوفیه است و همانند مقاله پیشین مأكولات قدسی و ابعاد نمادین آن مورد بحث قرار نگرفته و از سویی نیز ارجاعی به انواع طعام در کشف‌الاسرار روزبهان نشده است. اما در رابطه با پژوهش‌هایی که به طور خاص به مکاشفات روزبهان در کشف‌الاسرار مربوط می‌شود می‌توان به پژوهش حسینی و بهمنی (۱۳۹۳)، با عنوان «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی» اشاره کرد. محققین در این پژوهش با روش ساختارگرایان، هفت الگوی تکرارشونده از عناصر اسطوره‌ای را در کشف‌الاسرار تحلیل کرده‌اند و معتقدند که «خوردن» یکی از هفت‌الگوی اسطوره‌ای در کشف‌الاسرار است و روزبهان در قامت سالک از مأكولاتی می‌خورد که عمده‌تاً کارکردهای روان‌شناسانه و سمبلیک دارند. محققین این الگو، نقش‌ها و لایه‌های بلاغی آن را به شکل مبسوط و مصداقی بسط و توضیح نمی‌دهند و وارد الگوهای دیگری چون: «دیدار»، «ازدواج» و... می‌شوند و از باقی مکاشفات روزبهان که طی آن سالک از «روغن بنات‌النعش»، «شراب کوه کبریا» یا «نیشکر» می‌خورد و می‌نوشد، سخنی به میان نیاورده‌اند. همچنین توللی،

رستمی و آتش‌سودا (۱۴۰۰)، در مقاله «تحلیل رمزشناختی داستان روغن بنات‌النَّعش در کتاب کشف‌الاسرار» به طور خاص به واکاوی رموز و نمادهای یکی از مکاشفه‌های روزبهان در کشف‌الاسرار می‌پردازد. خوردن از روغن و طعمای نمادین که آگاهی بخشی به سالک، خصیصه اصلی آن است، حیطة مشترکی میان این مقاله و پژوهش پیش‌روست با این حال در مقاله فوق تأکید بیشتر بر تحلیل نمادهای روانشناختی در دیگر بخش‌های این مکاشفه به‌ویژه تحلیل اعداد است. ضمن اینکه در پژوهش مذکور دیگر مکاشفات روزبهان محل ارجاع و بررسی قرار نمی‌گیرد. همچنین طوبایی و نیری (۱۴۰۳)، در مقاله «انواع صحو در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی‌شیرازی» به بحث از نوع منحصر به فردی از صحو موسوم به صحو روزبهانی پرداخته‌اند. محققین معتقدند که بسیاری از روایت‌های غیرعادی و تصویرهای بینامتنی روزبهان ناشی از صحو خاص او است.

پژوهش‌های فوق هر یک از منظر موضوع و چارچوب تعیین شده، مستقیم یا غیرمستقیم به بخشی از مکاشفات روزبهان و نقش مأکولات قدسی در کشف‌الاسرار پرداخته‌اند، اما در این پژوهش تلاش شده است تا با تحلیلی نظاممند ضمن توجه به ابعاد بلاغی و فراجسمی مأکولات قدسی در کشف‌الاسرار، الگوی به کارگیری این تمهیدات روایی و بن‌مایه‌های ادبی نیز تعیین و کارکردیابی شود. همچنین پژوهش حاضر نشان می‌دهد که بسیاری از تمهیدات روایی مرتبط با طعام‌های قدسی در کشف‌الاسرار، تداوم سنت‌های دیرینه در اساطیر و ادیان کهن است.

مبانی نظری

الگوهای کهن و اساطیری مأکولات

استفاده انسان‌ها از «طعام» یا «نوشیدنی مقدس» از جمله عناصر دیرینه در سنت‌های دینی و اساطیری است. «خوردن» و «آشامیدن» که متمایز از طعام معمول انسان‌ها و به همان ترتیب متفاوت از معنای قاموسی واژگان است. این تمایز و تفاوت از نظر

محتوایی به سبب آنچه که از آن نوشیده یا خورده می‌شود به این مأكولات منتقل می‌شود. در این تمهید کهن، انسان‌ها گاه در مواجهه با مهلکه‌ای پرخطر با نیاز به رهایی و گاه در وضعیتی عادی اما برای دست‌یافتن به ظرفیتی خارق‌العاده از نوشیدنی یا طعامی خاص استفاده می‌کنند.

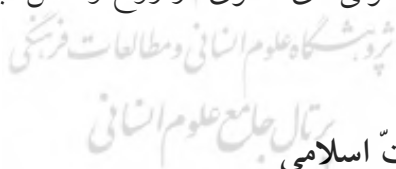
داستان «گیل‌گمش»^۱ از میراث تمدن‌های «سومر» و «بابل» که قدمت برخی از قسمت‌های آن به سه هزاره پیش از میلاد مسیح می‌رسد. (منشی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۷) یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌هایی است که این تمهید با درون‌مایه «جست‌وجوی اکسیر» در روایت آن حضور دارد. (کمپبل ۱۳۸۵: ۱۹۲) طی این حماسه کهن پس از طوفانی عظیم، «اوت‌نایشیم»^۲ شخصیت پیر و مرشد، خطاب به قهرمان داستان، «گیل‌گمش» از «گل اعجاز‌آمیز دریا» و اسرار آن سخن می‌گوید. گلی اعجاز‌آمیز که خوردن آن پیری و مرگ را از بین می‌برد. (منشی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۰۲) ادامه این حماسه کهن، داستان جست‌وجو، آرزوی خوردن از این گیاه و حسرت از دست‌دادن آن است.

همچنین در هند باستان از نوشیدنی مقدس به نام «سوما»^۳ یاد شده که نوشیدن از آن به طبقه خدایگان «ارتشدار» یا جنگجو تعلق داشته و جایگاه آن در «بالاترین آسمان‌ها» بود. (جلالی‌نائینی ۱۳۷۲: ۱۰) و خدایگان هندی در اثر نوشیدن افشره «سوما» به قابلیت ذخیره نیرو و اعمال قهرمانانه می‌رسیدند. (همان: ۳۳) سوما نزد دیگر اقوام هندی نیز نوشیدنی و طعامی قدسی و البته نمادین بود که باران، گرمی آفتاب، باروری گاو‌های ماده همه از خواص آن محسوب می‌شد. (ورونیکا ۱۳۸۵: ۲۸-۲۹) «سومه» در فرهنگ ایرانیان به گیاهی مقدس و اساطیری به نام «هوم»^۴ تبدیل می‌شود. در واقع «هوم ایرانی» شبیه «سومه» است و آن را با «افدرا»^۵ یکی می‌دانند. (هینلز ۱۳۸۰: ۵۱)

1. Gilgamesh
3. Suma
5. Ephedra

2. Utnapishtim
4. haoma

تجارب مذکور در کارکردهای طعام و نوشیدنی‌های قدسی در ادیان و فرهنگ‌های باستانی ایران به مرور نقش عمیق‌تر و منسجم‌تری می‌یابد. این نقش به‌ویژه در دسته‌ای از آثار مکتوب در ایران پیش از اسلام برجسته‌تر می‌شود. آثاری که به نوعی با برخورداری از توصیفات و مضامین شهودی و مکاشفه‌ای با سنت عرفان اسلامی نیز در ارتباط است. «احمد تفضلی» (۱۳۷۵- ۱۳۱۶ ه.ش) این دسته از آثار را به اعتبار درون‌مایه آن، متون «کشف، شهود و پیشگویی» می‌نامد. (۱۴۰۰: ۱۶۷) از میان متونی که تفضلی در این دسته از آن‌ها یاد می‌کند: «رد/ویراف‌نامه» در خورتأمل است چه اینکه مطابق با روایت آن شخصیت «ویراف پارسا» برای عروج روان به عالم بالا به معیت دو ایزد «سروش» و «آذر»، از جام‌های مقدسی حاوی «می» و «بنگ» می‌نوشد. پس از نوشیدن از محتویات این جام‌ها است که «روان» «ویراز» از تن به «چکاد دایتی» و «چینودپل» رفت و پس از هفت شبانه روز باز آمد و در تن شد. (ژینو ۱۳۷۲: ۴۶) در نمونه‌های فوق طعام و نوشیدنی قدسی یا غیرعادی، ساختاری تکرارشونده در داستان‌های اسطوره‌ای و دینی دارد. ساختاری که هربار با کارکردهای گوناگون، قهرمان یا سالک را با مراتب جدیدی از آگاهی، توانایی‌های جسمی و روحی آشنا می‌کند، تأثیرات ماورایی و الهی دارد و بعضاً همانند اکسیری شفابخش به ساختاری کهن و نمادین برای دگرگونی‌های معنوی در روح و نفس تبدیل می‌شود.



امتداد و تشابه در سنت اسلامی

در سنت اسلامی مأكولات قدسی با معانی ضمنی و بلاغی در بستر روایت‌ها و داستان‌های عرفانی، مشابه و احتمالاً صورت بسط‌یافته کارکردهای فوق در متون کهن و اساطیری ایرانیان است. چنانکه در اینجا نیز تعبیرات متنوعی از طعام‌ها و نوشیدنی‌های مقدس در دست است و البته سالکانی که در پی نوشیدن از «چشمه جاودانگی» و «آب خضر» قدم در راه تشرّف به جاودانگی نهاده‌اند. آرزوی نوشیدن

اینان از «آب حیات» به اعتبار تأویل و تفسیری که از آن شده معانی گوناگون یافته اما در مجموع با تمایل بیش‌تر به جانب نمودهای بلاغی و حتی «کلامی» در اصطلاح صوفیه، نماد و اشاره‌ای است از چشمه عشق و محبت که هر کس از آن بچشد، جاودانگی خواهد یافت. (سجادی ۱۳۶۲: ۲۱) مشابه آب حیات، «میوه ممنوعه معرفت و جاودانگی» عمدتاً به «سیب» اطلاق می‌شود و در مواردی نیز همین خصلت نمادین به «انگور»، «انجیر» و «گندم بهشت» انتقال و به متون ادبی به ویژه متون تفسیری و عرفانی راه یافته است. (یاحقی ۱۳۹۸: ۸۰۹)

تشرّف عرفانی در کشف‌الاسرار

«کشف‌الاسرار و مکاشفه‌الانوار» از معدود زندگینامه‌های خودنوشت در عرفان اسلامی است که مولف، آن را در پنجاه و پنج سالگی به رشته تحریر درآورد. نخستین گزارش این زندگینامه شهودی از سه سالگی روزبهران آغاز می‌شود، به پانزده سالگی و آغاز الهامات اضطراب‌انگیز او می‌رسد تا در نهایت، روزبهران که شخصاً در جایگاه تشرّف به وادی عرفان قرار دارد، پس از دوره‌ای اضطراب و تعلیم، سفر معنوی‌اش را آغاز می‌کند. ورود او به عرصه تصوف همچنان با الهامات و موانعی همراه است. البته روزبهران در جریان این عزیمت، سفری بیرونی را تجربه نمی‌کند بلکه هر چه هست مکاشفاتی است در ضمیر او، آمیخته به تشبیهات متعدد برای بیان تجارب معنوی (خادمی و همکاران ۱۳۹۹: ۵۳) که عمدتاً در نیمه‌های شب روی می‌دهد و هر بار تا پنجاه و پنج سالگی، روح او را با آزمون‌ها، تجارب و مقاماتی نو آشنا می‌کند.

از این منظر در نسبت با سنت‌های کهن و اسطوره‌ای، می‌توان کشف‌الاسرار را روایت «تشرّف» به جهانی برتر که در اینجا عالم تصوف است، برشمرد. اصطلاح تشرّف به مجموعه‌ای از آیین‌ها و تعلیم نهان‌گرایانه اشاره دارد که هدف از آن ایجاد تحول و دگرگونی بنیادین در جایگاه مذهبی و اجتماعی شخص است. (الیاده ۱۳۹۵: ۱۴) این

تحول با ارائه تعلیم مقدّس و ایجاد آمادگی در سالک آغاز می‌شود. (همان: ۱۵) به مرگ نمادین او در وادی‌های تشرف می‌رسد و سرانجام به زندگی معنوی جدیدی منتهی می‌شود. (همان: ۲۰) کمالینکه روزبهان نیز در جریان این سفر درونی، ترس‌ها، تعالیم، مرگ نمادین و در نهایت مراتب بالاتری از حیات روحانی و عرفانی را تجربه می‌کند. چنانکه در شرح مراتب و فلسفه تشرف نیز بیان شده: «مشارکت و حضور در زندگی و حیات روحانی به واسطه تجربه‌های مذهبی حاصله در خلال تشرف امکان پذیر می‌گردد.» (الیاده ۱۳۹۵: ۱۹)

معمولاً برحسب بافت‌های تاریخی و فرهنگ‌های دینی، اشکال گوناگونی از تجارب «تشرف» ارائه شده اما صرف نظر از تنوع‌های تاریخی و فرهنگی، منشاء اساطیری - آیینی در همه گونه‌های «تشرف» یکسان است. (همان: ۸۵) در نتیجه به پشتوانه این اصل می‌توان روایت‌های تشرف در عرفان را حاوی اشکال یا عناصری مشابه با آیین‌های کهن و اساطیری قلمداد کرد. این ویژگی در روایت‌های تشرف، مرز مشترکی میان کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای ماکولات مقدّس در روایت‌های اسطوره‌ای و عرفانی فراهم می‌آورد. کمالینکه می‌توان این ویژگی را در مکاشفات «کشف‌الاسرار» به عنوان جامعه آماری مشخص مورد بررسی و تحلیل قرارداد. برای بررسی بهتر این موضوع ابتدا لازم است به دسته‌بندی این تمهیدات سپس تحلیل بلاغی آن‌ها پرداخت.

سیب خضر

در ابتدای کتاب و در بند شانزده، روزبهان ارجاعی به ایام جوانی خود دارد. زمانی که نخستین مکاشفات را تجربه می‌کند با مجهولاتی مواجه می‌شود که سدّ راه اوست: «در آن زمان از علوم حقایق چیزی نمی‌دانستم. لذا «خضر» را مشاهده کردم. او به

من سیبی داد. قسمتی از آن را خوردم. گفت: همه‌اش را بخور و خوردم و دیدم که از عرش تا فرش دریایی است همانند شعاع خورشید...» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱)

روزبهان، پس از خوردن این «سیب» است که مشخصاً توانایی درک عرش تا فرش هستی را در قامت «دریایی در شعاع خورشید»، می‌یابد. خوردن از سیب با این کارکرد، احتمالاً اشاره‌ای به میوه «درخت دانایی و ظرفیت‌های آن» است. برخی از محققین این برداشت را برگرفته از «اسرائیلیاتی» می‌دانند که وارد فرهنگ تفسیری - ادبی مسلمین شده است. (محمدقاسمی ۱۳۸۹: ۲۵۱-۲۵۰) در سنت یهودی - مسیحی، سیب، نماد «درخت معرفت خیر و شر» در سفر پیدایش است (تورات، سفر پیدایش ۳: ۶) همچنین «خضر» در این مکاشفه همان شخصیت راهنما نزد صوفیه است که این جماعت او و «الیاس» را در زمرة اولیا برشمرده‌اند. (یاحقی ۱۳۹۸: ۳۳۳) در عرفان اسلامی، دیدار با خضر معمولاً به عنوان نشانه‌ای از ورود به مسیر معرفت حقیقی تعبیر می‌شود. گذشته از هستی عینی یا نمادین خضر، در مجموع او نمایانگر انسان کامل و ولی حق است. انسان کاملی که خود به علت نوشیدن از چشمه جاودانگی و معرفت، دارای علم لدنی و عمری طولانی شد. (گوهرین ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۱۵)

از منظر اسطوره‌شناسی، همزمانی نخستین گام روزبهان در تصوف با خوردن طعامی مقدس از دست شخصیتی که راهنمای سالکان است، با نخستین گام‌ها در آیین «تشرّف» تطبیق دارد. آنجا که سالک در قامت نوآموز پس از برگزاری تشریفات آئینی، نیاز به دست‌گیری و هدایت دارد. به او چون کودک نوپا، شیوه راه رفتن را می‌آموزند و اغلب این آموزش و هدایت‌گری در بینش اساطیری با خوراک و طعامی مقدس همراه است. (ستاری، ۱۳۸۴: ۴۰) در نتیجه عمل خوردن سیب از دست خضر، کارکرد انتقال «آگاهی و قدرت» را دارد، بگونه‌ای که سالک آمادگی لازم را برای ادامه مسیر داشته‌باشد. در متون عرفانی، این خوراک می‌تواند نماد علم لدنی و معرفت باطنی باشد که تنها از طریق راهنمایی مرشد و لطف الهی به دست می‌آید.

دریا آشامی

استفاده از دریا با تصاویر بلاغی چون قرارگرفتن در جایگاه اضافه تشبیهی یا استعاره به‌ویژه برای بیان مفاهیم عارفانه‌ای چون: «فنا» و «وحدت» از نظر بسامد، تصویری پرتکرار در متون و تمثیلات عارفانه‌است. از این منظر «دریا» نیز یکی از پربسامدترین تصاویر روزبهان در «کشف‌الاسرار» است. (حسینی و بهمنی ۱۳۹۳: ۷۸) اما کاربرد بدیع در کلام روزبهان آنجاست که وی در بیان ظرفیت سالکان از تصویر بلاغی «دریا آشامان» یا «دریاخواران» استفاده می‌کند. در شرح شطحیات نیز پیامبر اسلام (ص) را در مقام پیشوای «سالکان و عرفاء» با ترکیب «سید راهروان حکمت و دریاخواران معرفت» وصف کرده است. (بقلی شیرازی ۱۳۹۴: ۳۸۶) ترکیب «دریاخواری» در اینجا ظرفیت وسیع سالکان را در بهره‌مندی از منبعی لایزال، با نماد دریا می‌نماید. روزبهان در «کشف‌الاسرار» نیز یا خود دریاها را می‌آشامد و یا ساقی دریاها را به او «می‌نوشاند» و سلسله‌ای از «دریا آشامی‌ها» را رقم‌زند، از آن جمله:

— دریا، جزیره و کاخِ قدس: در ادامه مکاشفه ملاقات با خضر، پس از اینکه روزبهان با خوردن «سیب»، هستی را بمثابة «دریایی از شعاع خورشید» می‌بیند، ظرفیت نوشیدن این دریا را می‌یابد: «بی‌اختیار دهانم باز شد و تمام آن دریا در دهانم واردگشت و قطره‌ای از آن باقی نماند مگر آن که آن را نوشیدم.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱) شرح این دریا، در ابتدای مکاشفه با جزئیات بیشتری بیان شده و آن دریایی بوده: «فوق هفت آسمان... در میان آن جزیره‌ای... که در وسط آن کاخی قرارداشت.» (همان: ۱۱) این دریا، جزیره و کاخ میان آن، محل «تجلی» خداوند بر روزبهان و گفت‌وگویی است که میان آن‌ها می‌رود: «گفتم: پروردگارا! این چه دریایی است؟ فرمود: دریای قدس، گفتم: این کاخ چیست؟ فرمود: کاخ قدس.» (همان: ۱۱) روزبهان جوان پس از آغاز تشرّف و خوردن «سیب خضر» در ادامه به جایگاهی می‌رسد که می‌تواند تمام «دریای قدس» را بنوشد. به طور مشخص آشامیدن دریای قدس در حالی که «جزیره

و کاخ قدس» را در میان خود دارد، اشاره‌ای است نمادین و شطح‌گونه به ظرفیت روحی روزبهان در وادی عرفان. ظرفیتی که پیش‌تر به سبب خوردن «طعام دانایی» از دست مرشد سالکان یعنی «خضر» به او منتقل شده بود.

- دریای شرابِ سرخ: در بند سی و در جریان مکاشفه‌ای که در رابطه با مقام پیامبر(ص) و درک «جلال و عظمت الهی» است، روزبهان دوباره «دریایی» غیرعادی را مشاهده می‌کند: «دریایی مملو از شرابِ سرخ» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۶) سپس با عباراتی شطح‌آمیز، رسول اکرم(ص) را «در میان دریا در حالی که مست بود، چهارزانو نشسته... در بر و سرش جامه و عمامه‌ای جواهر نشان»، می‌بیند. پیامبر(ص) در میان این دریا، جام در دست، در حال نوشیدن از «دریای شرابِ سرخ»، روزبهان را نیز از این «شراب سرخ» می‌نوشاند: «چون من را دید آنچه را که در جام بود، فرو ریخت، سپس جام دیگری از آن دریا برگرفت و باز هم فرو ریخت این کار را بارها تکرار فرمود تا آن که دستش را با جام در دریا فرو برد و جام را از شراب ناب پرکرد و به من نوشانید.» (همانجا) این بار نیز پس از نوشیدن، روزبهان به مرتبه جدیدی از الهام و ادراک نائل می‌آید و شرح می‌دهد: «برایم گشایش‌ها شد، چه گشایش‌هایی! آنگاه برتری او - حضرت محمد(ص) - را بر تمام خلائق دانستم که همگی تشنه می‌میرند و او در میان دریای جلال و عظمت الهی، مست و سُکران است.» (همانجا) در اینجا، دریای شراب نه تنها نشانه‌ای از عظمت پیامبر(ص) در میان دریای جلال الهی است بلکه بهره‌مندی از فیض نبوی و حقیقت محمدی را نیز نشان می‌دهد. برعکس مکاشفه پیشین او این بار دریاها را یکباره نمی‌نوشد، بلکه حرکت تدریجی روزبهان از ریختن مکرر شراب از جام تا نوشیدن نهایی آن از دست پیامبر(ص)، می‌تواند کنایه‌ای از مراحل آماده‌سازی او برای دریافت معرفت برتر باشد. همچنین توأمانی تصویر دریا و حکمت‌بخشی پس از آن، مشابه بن‌مایه‌هایی از تقدیس آب دریاها در

اساطیر و ادیان کهن است. مطابق با گزارش‌هایی که «میرچالیا»^۱ (۱۹۸۶-۱۹۰۷) از روایت‌های اساطیری ملل ارائه می‌دهد از آب دریاها و جویبارهای مقدس در تهیه «مائه بهشتی» یا «شربت خدایان» استفاده می‌شده تا در نهایت به سالکان نوشنده، اوصاف خارق‌العاده‌ای چون: حکمت، حیات‌دوباره، بی‌مرگی، جوانی و جاودانگی اعطا شود. (الیاده ۱۳۸۹: ۲۰۴) مطابق با این تعریف در مکاشفه فوق «نوشیدن دریای شراب سرخ»، تأویلی نمادین از بهرمنی سالک از فیض وجود و حکمت پیامبر(ص) است. همچنین بند سی و دو و در مکاشفه‌ای که به حضور «روزبهان» در «عالم غیب» اختصاص دارد او باز هم از دریا می‌آشامد. این بار «دریای و داد» و وجودی که آب این دریا را به او می‌نوشاند، خود «خداوند» است: «در عالم غیب، عالمی منور از نور درخشان دیدم و حق سبحان را... مشاهده نمودم که مرا از دریای و داد می‌آشامانید و به مقام انس، مشرفم می‌داشت و عالم قدس را نشانم داد.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۷) در اینجا روزبهان دریا را به «اضافه تشبیهی» می‌نوشد و مطابق با الگویی که فعل نوشیدن در آن قرار دارد، ساقی: «خداوند»، نوشیدنی قدسی: «دریای و داد» و ارتقای ظرفیت وجودی، یعنی: «مشاهده عالم قدس»، در جریان است.

شراب

در روایت روزبهان، نوشیدن از شراب‌های مختلف تکرار و هر بار، آنچه که به سالک اعطا می‌شود، فراتر از یک نوشیدنی عادی، بدل به تجربه‌ای شهودی می‌گردد و با عناصری چون «ساقی مقدس» و «کوه و چشمه مقدس» که محل جاری شدن آن است درهم می‌آمیزد. در پی آن، سالک به درک حقیقتی فراتر از درک معمول می‌رسد. در این فضا، «نهر شراب» با برخورداری از ویژگی‌هایی چون: «اسراربخشی و

اسرارگشایی»، تشابه درخور تأملی با آیین‌های اساطیری روم باستان دارد. در آیین‌های «دیونیزوس»^۱، شراب به عنوان هدیه‌ای از جانب دیونیزوس به انسان‌ها تلقی می‌شد که نه تنها برای لذت جسمانی، بلکه برای ارتقای آگاهی و رسیدن به حقیقت معنوی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. (بورکت^۲ ۱۹۸۵: ۱۶۲) دیونیزوس، خدای شراب و وجد عرفانی، در اساطیر یونان نقش واسطه‌ای بین جهان فانی و جهان الوهی را ایفا می‌کرد و پیروانش از طریق نوشیدن شراب به نوعی روشنگری و گشودگی ذهنی دست می‌یافتند. (دودس^۳ ۱۹۵۱: ۷۷)

توصیف نمادین از شراب اسرارگشا و ویژگی‌های عرفانی آن، مشابه تصویر قرآن از «نهرهای شراب» است. این تشابه از آن جهت است که نوشیدن از «شراب طهور قرآنی» نیز ثمراتی برای مومنان از جمله رفع حجاب و آلودگی‌های روحی به همراه دارد. (طباطبایی ۱۳۶۳ ج ۲۰: ۳۶۱) در رابطه با کشف/اسرار، مانند دریاآشامی‌های روزبهان، نوشیدن از شراب نیز با الگویی تقریباً ثابت و توأمان با «اسراربخشیهای متعدد، ذکر شده است. از آن جمله:

- **نهر شراب:** در مکاشفه «نیمه شب جمعه، از ماه رجب» از مانعی در مسیر سلوک می‌گوید: «در اطراف اقیانوس ازل، بین دو امر می‌چرخیدم... اما حتی لحظه‌ای چیزی از عالم ملکوت کشف و آشکار نمی‌گشت، در کارم سرگشته شدم...» (همان: ۱۱۱-۱۱۰) روزبهان با شهود خداوند در برابر نهری از شراب، مکاشفه خویش را ادامه می‌دهد: «[خداوند] مرا شراب‌ها می‌نوشاند.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱۱) بلافاصله پس از نوشیدن از نهر شراب است که خود را در چنان جایگاهی می‌بیند که می‌تواند با خداوند گفت‌وگو کند: «... و با کلماتی با من تکلم می‌کند که اگر با سنگ‌های سخت و گران با آن کلمات تکلم می‌نمود از فرح و سرور به پرواز در می‌آمدند.» (همانجا)

در ادامه، بابِ مکاشفاتِ شگرف‌تری بر او باز می‌شود. از آن جمله خود را در کعبه در حال طواف می‌بیند. «در آنجا پیغامبر (ص) با پیامبران و فرشتگاه در اطراف کعبه طواف می‌کردند و عرش را دیدم که گویی فرود آمده و دور کعبه طواف می‌کند.» (همانجا) در این مکاشفه کارکردهای این نوشیدنیِ قدسی مشابه کهن‌الگویی است که توسط عناصر مشخصی چون: پیر، نوشیدنی مقدس و خواص جادویی آن محقق و کامل می‌شود و چنانکه در بخش مقدمه نیز ذکر شد بارها در اساطیر کهن ایرانیان و دیگر ملل نمود یافته‌است. روزبهان کلیت همین «تصویر» را در مکاشفات دیگری که در آن‌ها شرابِ قدسی حضور دارد، تکرار می‌کند از آن جمله در بند ۱۰۸ برای اولین بار به «شرابِ قدسی» اشاره می‌کند و در مکاشفه «شب بیست و نهم ماه رمضان» همین تصویر را تکمیل می‌کند. او در این مکاشفه، «کوه‌های مقدس» را به عنوان «کوه کبریا» و جایگاه «خداوند» معرفی می‌کند. خداوند از فراز یا نزدیک آن با روزبهان سخن می‌گوید و «چشمه‌شرابی» نیز از این کوه جاری می‌شود. روزبهان در مکاشفه فوق می‌نویسد: «خداوند سبحان را بر کوهی مقدس دیدم که به من نزدیک می‌شد و آن کوهی بلند بود. حق تعالی نزدیک آن کوه نشست و بارها شرابِ انسم داد... او آشکار بود... اما صوفیه در پایین آن کوه بودند و توان بالا رفتن از کوه را نداشتند حق سبحان آن کوه را «کوه کبریا» نامید...» (بقلی‌شیرازی ۱۳۹۳: ۸۴) وی با استعدادی که بر اثر نوشیدنِ شرابِ جاری از چشمه یافته «از کوه کبریا صعود می‌کند و به عالمِ قدس» می‌رود و در آنجا خود را «از... عاشقان و فانیان و باقیان و عارفان...» می‌یابد. (همانجا) و این همه با نوشیدنِ آبِ این چشمه مقدس یا همان شرابِ اُنس برای او حاصل می‌شود. فضاسازیِ روزبهان در این مکاشفه که با تصویرِ کانونی «کوه» و «نوشیدن از چشمه مقدس» همراه است مشابه تصاویری است که در اساطیر ملل از کارکردهای اسطوره‌ای چشمه ترسیم شده است. به زعم دین پژوهانی چون الیاده، در روایت‌های کهن و اساطیری از دیرباز چشمه‌ها با مفاهیمی چون: ظهور و تجلی،

الهام، وحی و غیب‌آموزی عجین بوده‌اند. ضمن آنکه چشمه‌سارها محل بجا آوردن آزمون‌های مذهبی بودند که توسط سالک بجا آورده می‌شد. (الیاده ۱۳۸۹: ۲۰۰) کما اینکه در مکاشفه روزبهان نیز عناصری چون: تجلی، الهام، حکمت و البته آزمونی الهی را می‌توان مشاهده کرد. در این میان نوشیدن از آب چشمه نه صرفاً کنشی جسمانی بلکه بیشتر رمزی از دریافت معرفت و امداد الهی در مسیر آزمون‌های تشرّف به مقامات تصوف است چه اینکه با توجه به توضیحات روزبهان از میان تمام صوفیه‌ای که در پایین کوه هستند هیچ کدام توان بالا رفتن از کوه را ندارند اما فقط روزبهان است که توان صعود به کوه کبریا یا همان کوه قاف را دارد. علت این توفیق در آزمون تشرّف که به شکل صعود به کوه ترسیم شده این است که فقط روزبهان از آب چشمه‌ای که شراب انس است، نوشیده. مشخصاً در اینجا نوشیدن از آب چشمه کوه کبریا با دایره معنایی محدودتر از معانی سمبلیک، رمزی از برخورداری سالک از نعمات انس و امداد الهی است. همچنین در بند ۲۰۳ روزبهان از شیوع بیماری ناشناخته در «فارس» توصیفات ارائه می‌دهد. بیماری که در تمام شهر فراگیر شده، نشانه آن تبی سوزان است و فرزندش «احمد» نیز به آن بیماری گرفتار آمده و حال وخیمی دارد. (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱۰) در این موقعیت مکاشفه‌ای بر او عارض می‌شود. مکاشفه‌ای که در ضمن آن روزبهان، شفای این بیماری را از خداوند می‌طلبد. پاسخ خداوند و آنچه دیده را این‌گونه شرح می‌دهد: «... فرمود: «ای شفا!» ناگهان شفا به سوی او [خداوند] آمد در حالی که شهر مملو از بیماری بود... شفا در شهر دمید و دمش در تمام فارس پخش شد و من در حال وجد و حال و ضجّه بودم، سپس به فرزندم لطف کرد و او را شرابی نوشانید.» (همانجا) در این مورد نیز روزبهان، نوشیدن از شراب شفا را نه در رابطه با خود بلکه در رابطه با فرزندش «احمد» و در کارکردی معنایی نمادین از وصول به فیض شفا به کاربرده‌است.

گوشت و خونِ انبیاء و اولیاء و مرگ نمادین

مطابق با مکاشفه‌ای که روزبهان طی آن بی‌مقدمه اصل واقعه را شرح می‌دهد، او ابتدا «شیر زردرنگی» را بر فراز «قله قاف» مشاهده می‌کند در حالیکه «تمام انبیاء و رسولان و اولیاء را دریده و هنوز در دهانش از گوشت آنان چیزی باقی مانده بود و خون از دهانش می‌چکید.» (بقلی‌شیرازی ۱۳۹۳: ۲۸) روزبهان با دیدن این صحنه با خود می‌اندیشد: «اگر من هم بودم همان‌گونه که آنان را خورد مرا نیز می‌خورد؟» بلافاصله پس از این تصور خود نیز دچار مرگ توسط شیر زرد رنگ می‌شود: «ناگاه خویش را در دهانش دیدم که مشغول خوردن [من] است.» (همانجا)

روایت روزبهان از مرگ و دریده شدن، جسم انسان‌هایی که در حکم غذای شیر قرار گرفته‌اند روایتی نمادین از مفاهیم عرفانی است. مفاهیمی که می‌توان ردی از آن را ابتدا در کهن‌الگوی «مرگ نمادین» در آیین‌های تشرّف یافت. به این ترتیب که در جریان تشرّف و مراحل بعدی، سالک با تجربه مرگی نمادین، به دوران جهالت، شرایط نامقدس و دنیوی پایان می‌دهد. (الیاده ۱۳۹۵: ۱۷ و ۱۸) ضرورت این مرگ و سمبلیک‌بودن آن در فرایند تشرّف چنان است که برای تحقق پختگی و بلوغ قهرمان گریزناپذیر می‌نماید. (یونگ ۱۳۸۹: ۱۶۴) در این مرحله «مرگ تشرّفی، لوح ضمیر را چنان تمیز می‌کند که الهامات و مکاشفات متوالی در آن درج می‌شوند و نتیجه آن به وجود آمدن یک انسان جدید است.» (الیاده ۱۳۹۵: ۱۹) انسان جدیدی که در مرتبه‌ای بالاتری متولد می‌شود. این مرگ و تولد معمولاً در یک فضای نمادین با عناصری روایی که آن‌ها نیز غالباً نمادین هستند، روی می‌دهد. مثلاً شکم هیولا می‌تواند محل مرگ، خروج از آن و موعد تولدی دوباره باشد. (همان: ۲۰) بر همین اساس در مکاشفه فوق، نفس «خورده شدن» کنشی نمادین و مشابه مرگی تشرّف‌گون است که موجب ارتقای ظرفیت وجودی سالکان گردیده اما این بار نه «آکل» که «مأکول» است که بر اثر خورده شدن «ارتقاء» می‌یابد و حیات جدیدی را در جریان تشرّف عرفانی خود

تجربه می‌کند. «شیر زرد» نیز استعاره‌ای از قهر و غلبه الهی است چنانکه راوی در شرح مکاشفه می‌نویسد: «این اشاره است به قهر و غلبه توحید و سلطنت و چیرگی بر موحدان و یکتا پرستان. خداوند از اوصاف کبریای قدم به صورت شیر تجلی کرده است.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹) بر همین اساس «کوه قاف» نیز استعاره‌ای از «عرش الهی» است. اما نفس «مأکول بودن» هستی انبیاء و اولیاء در این مکاشفه، چنانکه روزبهان نیز تصریح می‌کند وادی یا دستاورد جدیدی به نام «مقام فناست.» (همان: ۲۹) مقامی که در تصوّف عاشقانه روزبهان شرط وصول به «دنایای مطلوب» یا همان «بقاء فی الله» است. (فهامی و همکاران ۱۴۰۱: ۲۳۶-۲۳۷) و آنچه شکار شیر است و باید یکسره خورده و نیست شود «هستی انبیاء و اولیاء» است. «هستی» روزبهان نیز اینگونه توسط شیر جبروت، دستخوش فنا یا همان مرگ در جریان تشرف می‌شود.

اشک‌نوشی فرشتگان

در بند ۱۴۶ شرح می‌دهد که چگونه روزی در صدق «سخن بعضی از قراء و مترسمان به رسم واجدان و عارفان متحقق و صدیقان مشاهد که مدعی مقامات مشایخ شدند» دچار تردید می‌شود، (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۷۱) اما پس از استغفار از گناه خود در مکاشفه‌ای، کیفر غیبت‌کنندگان را مشاهده می‌کند. در عالم مکاشفه، می‌گرید و اشک توبه می‌ریزد و در این اثنا می‌بیند که فرشتگان الهی در قامت روزه‌داران، مشغول افطار با نوشیدنی مقدسی هستند که از اشک‌های او گردآمده در حالی که خطاب به روزبهان می‌گویند: «... ما روزه‌داران الهی هستیم و بدین اشک‌ها افطار می‌کنیم...» (همان: ۷۳) روزبهان متعجب از شرابی که ملائکه از آن می‌نوشند، در گفت‌وگویی با خداوند از

ماهیت این شراب می‌پرسد: «... فرمود: آن شراب من است و این روش و اسلوب الطاف او به انبیا و اولیای می‌باشد.» (همانجا)

روزبهان در این مکاشفه، تصویری عمیق و نمادین از «نوشیدن اشک» ارائه می‌دهد و از طریق نمایش درون‌مایه «شراب اشک» به پیوند میان انسان، فرشته و خداوند می‌پردازد. در مکاشفه فوق، اشک، نشانه توبه واقعی و خالصانه روزبهان است. توبه در بینش دینی و عارفانه، دستور قرآن، شرط تحقق عبادات، نشانه‌ای از تطهیر و آمادگی روح برای تجربه وصال است. (هجویری ۱۴۰۱: ۱۱۷) اشک توبه در این مکاشفه، از طریق تصویر نمادین «نوشیدنی مقدس» نه تنها وسیله تطهیر بندگان است بلکه بدل به غذای روحانی فرشتگان می‌شود. فرشتگانی که معصوم هستند، اما در ساحت معنوی، از اشک‌های توبه‌کاران تغذیه می‌کنند. گویی اشک توبه‌کاران در نظام الهی به مرتبه‌ای از حرمت می‌رسد که حتی موجودات قدسی نیز برای تغذیه روحانی به آن نیازمندند به‌ویژه آنکه این نوشیدنی مقدس در لحظه‌ای مقدس و برای امری مقدس نوشیده می‌شود. لحظه افطار که در فرهنگ اسلامی، زمان شکستن روزه و اتصال مجدد به فیض الهی است. این امر نشان‌دهنده جایگاه ویژه توبه در عرفان اسلامی و ذیل آن مکاشفات روزبهان است، جایی که نه تنها موجب رهایی از گناه و نزدیکی به خداوند می‌شود، بلکه حتی در عالم فرشتگان نیز انعکاس می‌یابد در نتیجه معنای ضمنی «نوشیدنی مقدس» و نوشیدن اشک‌ها از سوی فرشتگان نیز کنشی نمادین از احترام به مقام توبه و قرب الهی محسوب می‌شود.

نوشیدن «روغن بنات النعش»

در بند نوزده خود را در سرایی از «میهمانان» می‌بیند اما قدرت ورود به این سرا و مهمانی را ندارد. به قسمت دیگری از سرا می‌رود: «به بام سرا برشدم و دو شیخ خوش‌سیما در جامه صوفیان، بر هیئت خودم دیدم. ناگهان دیگی را در هوا معلق و

آویزان مشاهده کردم که در زیر آن دسته‌ای از گیاهان معطر بود که به شعله‌ای لطیف و بدون دود می‌سوخت و سفره‌ای را به سایبان آویخته دیدم.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۲)

دو شیخ خوش‌سیم، روزبهان را به طعام و سفره می‌خوانند. درون سفره «دو قرص نان آرد سفید بود بخشی از دو نان را قطعه‌قطعه کرد کرده و در ظرف ریخت سپس دیگ را بر روی ظرف خالی کرد، محتوایش مانند روغن سرخ بود و در آن سنگینی وجود نداشت، بلکه روحانی و لطیف بود. به من اشاره کرد که بخورم، آن را خوردم... گفت: این روغن بنات‌النّش - ستاره‌های هفت برادران کوچک - است. آن را برای تو گرفته‌ایم.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۲)

روزبهان رموز این «مائه قدسی» را با «الهام خداوند» چنین درمی‌یابد: «آن اشاره [روغن هفت ستاره یا بنات‌النّش] به هفت قطب در ملکوت است و خداوند مرا به مقامات ناب و خالصشان اختصاص داده‌است.» (همان: ۱۳) «روغن سرخ» که روزبهان آن را با صفات «روغن بلسان» - یعنی روغنی با اوصاف خارق‌العاده که نایاب، سبک و عاری از سنگینی است (میری ۱۳۷۴ ج ۲: ۶۹) - وصف می‌کند تشبیهی است که راوی برای اوصاف «قطب» به کار می‌برد. البته هم‌عصر با روزبهان، ارتباط میان «روغن بلسان» و هستی‌سالک در «صفیر سیمرغ» توسط «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» (۵۸۷-۵۴۹ ه. ق) نیز مطرح شده بود. فرشته «سروش» در این رساله، سالکی که از «چشمه جاودانگی» بازگشته را چونان «روغن بلسان» وصف می‌کند: «... که اگر به کف در برابر آفتاب بداری قطره‌ای از آن برکف چکانی از پشت دست به درآید.» (سهروردی ۱۳۹۰: ۹۴) «روغن بلسان» در کلام سهروردی، یکی از خصوصیات سالک کاملی است که به سرانجام این راه رسیده‌است و اکنون همانند روغن بلسان از هر گونه «سنگینی»، «کدورت» و «آلایش» به دور است. بنابراین می‌توان «روغن سرخ» که بعضاً نام دیگر روغن بلسان بوده را در کنار استعاره هفت ستاره، اشاره به همان هفت قطبی برشمرد که روزبهان عصاره مقامات، شأن و حکمت آنان را در طعامی

که همانند «روغن سرخ» است می‌خورد. عمل خوردن از این طعامِ قدسی مجازاً ادراک یا وصول به مقامات «هفت قطب» را تداعی می‌کند. از این منظر تصویر روزبهان، مشابه کارکردِ طعام و شرابِ مقدّس در «عشای ربّانی» مسیحیان است آنجا که از زبان «مسیح» نقل می‌شود: «... آن نانِ زنده که از آسمان نازل شد، منم. هر که از این نان بخورد تا ابد زنده می‌ماند. این نان در واقع همان بدن من است... تا بدن مسیح را نخورید و خون او را ننوشید هرگز نمی‌توانید زندگی جاوید داشته باشید... اما هر که بدنم را بخورد و خونم را بنوشد در من خواهد ماند و من در او.» (انجیل، یوحنا، باب ۶: ۳۵)

گذشته از تأویلات گوناگون، بخشی از مسیحیان طی آیینی که بازنمودی از «عشای ربّانی» است قطعاتی از نان و شرابِ تقدیس شده را می‌خورند نانی که به زعم آنان در پیکر مومنین به گوشت و خون عیسی مسیح تبدیل و آنان از این طریق با پیامبر خود متحد و یکسان می‌شوند. (میشل ۱۳۷۷: ۹۷-۹۶) در این سنت دیرین نیز کنش فیزیکی خوردن از «نان و شرابِ مقدّس»، عملی نمادین است که ادراک و وصول به مقامات و رسالتِ مسیح را متبادر می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز مطالعات علوم انسانی

خوردن «هزار خرمای نبوی»

در بند بیست‌ونه، در هزار نوبت رسول اکرم (ص) را مشاهده می‌کند که او را در هزار شب از خرما سیرمی‌گرداند. در شب هزارم شخصاً «عمامه و دستار» بر سر روزبهان می‌گذارد (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۶) و مکاشفه پایان می‌یابد. در اینجا، خرما نه یک ماده‌ی غذایی عادی، بلکه نمادی از تغذیه روحانی، انتقال فیض نبوی و سیر تدریجی در مراتب عرفانی است. انتخاب خرما به عنوان نماد در این مکاشفه احتمالاً ریشه در جایگاه آن در سنت‌های شفاهی و اسطوره‌ای ایرانیان دارد. چنانکه خرما بعضاً همانند

انسان، موجودی زنده فرض می‌شود و یا گروهی از ایرانیان به‌ویژه در زادگاه روزبهان یعنی استان فارس امروزی - به تأسی از اساطیر کهن، خرما را نماد معرفت بخشی، حیات و طعامی متبرک می‌دانستند. (تسلیم جهرمی ۱۴۰۲: ۵۲) عدد هزار نیز نشانه یک مسیر طولانی و پرمجاهده است. در واقع خوردن هزار خرما در هزار نوبت، نشان از سیر تدریجی سالک در کسب معرفتی مقدّس دارد.

روزبهان پس از خوردن از خرمای هزارم به جایگاه و ظرفیتی می‌رسد که پیامبر(ص) عمامه و دستار بر سر او می‌نهد. در فرهنگ اسلامی، عمامه نماد وقار، مقام معنوی و نوعی نشان از شایستگی علمی و عرفانی است. در سیره پیامبر(ص) نیز آمده که ایشان برای اعطای مقام خاص به یاران خاص، عمامه خود را بر سر آنان می‌گذاشت. (شیخ مفید ۱۴۱۳ه، ج ۱: ۱۰۰) چنانکه در این مکاشفه، این عمل نمادی از انتقال معرفت نبوی به روزبهان است. جایگاهی که شرط تحقق آن منوط به تناولی نمادین از خرمایی مقدّس است.

خوردن «کتب آسمانی» و نوشیدن «اسم اعظم»

طی مکاشفه «مقام محمود»، خداوند، روزبهان را از «دریای وداد» می‌نوشاند و عالم قدس را بر او نمایان می‌کند. روزبهان سیراب از دریای وداد، توسط انبیاء الله از نوشیدنی و طعامی غیرعادی سیر می‌شود. آنچه روزبهان از آن‌ها می‌خورد و می‌آشامد: «کتب آسمانی و اسم اعظم» است. چنانکه شرح می‌دهد: «موسی، توراتم خورانید و عیسی، انجیل و داوود، زبور و محمد(ص) قرآنم خورانید، آدم، اسمای حُسن را به من آشامانید و اسم اعظم را.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۷) روزبهان بعد از خوردن و آشامیدن از این «مائدۀ قدسی»، مدعی می‌شود که «پس از آن، علوم خاص ربّانی که خداوند آن‌ها را برای انبیاء و اولیاش برگزیده است، دانستم، آنچه دانستم.» (همانجا)

عبارات اخیر راه‌گشای تعبیرات بدیع روزبهران است. ساقیان و سفره‌داران انبیاء هستند که اسباب درک روزبهران را فراهم آورده‌اند و مقصود او از خوردن کتب آسمانی و نوشیدن اسم اعظم، دست یافتن به علم حضوری بر آن‌ها - «حکمت خالده» و مشترک میان همهٔ ادیان - در عمق ضمیر خویش است چنانکه گویی *تورات*، *انجیل*، *زبور* و *قرآن* از یکسو و اسم اعظم از سوی دیگر «هستی» او را تشکیل می‌دهند از این منظر همانگونه که انسان به هستی خود بی‌واسطه علم دارد، علم روزبهران نیز به کتب آسمانی و اسم اعظم بلاواسطه و حضوری است. همچنین او نه تنها از معرفت آن‌ها بهره می‌برد، بلکه «عصاره» وجود آن‌ها را نیز می‌نوشد که همانند مکاشفهٔ «عصارهٔ هفت قطب»، نمادی از وصول و ادراک است.

خوردن «نیشکر آرامش»

روزبهران از آشفتگی افکار و هجوم وسوسه‌ها دچار آشفتگی است. برای رهایی از این حالت در برابر خداوند سجده می‌کند: «...و همسر مرحومه‌ام را در برابرم دیدم که در دستش قطعه‌ای از نیشکر سفید است و آن را در دهانم می‌گذارد.» (بقی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۰۱) مشخصاً نیشکر در این مکاشفه نمادی از شیرینی روحانی و طعام قدسی است که خاصیت تطهیرکنندگی دارد. در فرهنگ اسطوره‌ای ایرانیان، نی‌شکر و شکر حاصل از آن با سبزه‌ای اسطوره‌ای و آیینی همراه است چنانکه مطابق با روایت «ابوریحان بیرونی» (۶۳۲ - ۴۴۰ ق. م) در «آثارالباقیه» ایرانیان در نوروز به رسم تبرک به یکدیگر شکر هدیه می‌دهند و همین آیین را در جشن مهرگان تکرار می‌کنند. علت مبارک دانستن شکر احتمالاً به این باور اسطوره‌ای بازمی‌گردد که نخستین بار «جمشید» در «روز نوروز» نیشکر و شهد آن را کشف و شکر را از آن ساخت. (ابوریحان بیرونی ۱۳۸۹: ۳۲۹) همچنین خوردن خوراکی‌های شیرین نشانه‌ای از وصال، معرفت و فیض الهی است. نیشکر یا عسل با خاصیت طبیعی خود که حاوی شیرینی است، تشبیهی از حلاوت حقیقت الهی است که در کام انسان لذت معنوی ایجاد

کرده و او را از تلخی‌های حیات مادی رهایی می‌بخشد. در سنت اسلامی، خوراکی‌های شیرین همچون نیشکر و عسل، ارتباطی نمادین با غذاهای اهل بهشت دارند. قرآن از شیرینی و طعام پاکیزه به‌عنوان نعماتی که در بهشت برای مؤمنان آماده شده، نام می‌برد: «...وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى.../و. جوی‌هایی از شراب لذت‌بخش آشامندگان و جوی‌هایی از عسل پالوده...» (محمد/۱۵) در مکاشفه روزبهان، نیشکر به‌عنوان یک خوراک مینوی، نمادی از تطهیر، تسکین و حلاوت فیض الهی است که خوردن آن سالک را از وسوسه‌های ذهنی و آشفته‌گی‌های درونی آزاد کرده است.

نتیجه

کاربرد طعام و نوشیدنی‌های قدسی در روایت روزبهان از تشرّفش به عالم تصوف، کاربردی نمادین، کنایه‌ای یا رمزآمیز از کارکردهایی است که این مأكولات در متن مکاشفات دارند. از این منظر این مأكولات با دو هدف در متن کتاب قابل دسته‌بندی هستند:

الف) عبور از موانع: در مکاشفات «تشرّف به تصوف»، «نوشیدن از روغن بنات‌النّعش»، «خوردن نیشکر آرامش» «نیمه‌شب جمعه» و «شیوع بیماری ناشناخته در فارس»، روزبهان با مانعی در مسیر تشرّف مواجه است که برای رفع این موانع در مکاشفات فوق به ترتیب: سیبی از خضر می‌گیرد و می‌خورد، محتویات دیگ روغن بنات‌النّعش را از دست دو شیخ خوش سیما، می‌گیرد و می‌خورد، روح همسرش به او شربت نیشکر می‌دهد و از آن می‌نوشد، خداوند خود به او شراب می‌نوشاند، مجدداً خداوند به فرزندش و به همه بیماران ایالت فارس، شراب شفا می‌نوشاند. در نتیجه پس از خوردن و آشامیدن از این مأكولات قدسی او بر موانع تشرّف پیروز می‌شود. به ادراک مقامات هفت قطب می‌رسد، از بلیه و سواس‌ها رها می‌شود، خداوند را ملاقات می‌کند، با او سخن می‌گوید، به طواف کعبه می‌رود و از اندوه بیماری فرزندش رهایی می‌یابد.

ب) **ارتقاء جایگاه وجودی:** در ساحت دوم و در تعدادی از مکاشفات نیز او با چالشی مواجه نیست اما روند تشرّف به گونه‌ای پیش می‌رود که پس از استفاده از «طعام و نوشیدنی قدسی» به مرتبه جدیدی از هستی‌عارفانه ارتقاء می‌یابد. چنانکه در مکاشفات: «مقام محمود»، «حضور در عالم غیب»، «مقام تواضع»، «شب بیست و نهم ماه رمضان»، «شیر زردرنگ»، «اشک‌نوشی فرشتگان» و «خوردن هزار خرماي نبوی» او پس از خوردن و نوشیدن به ترتیب صاحب این دستاوردها می‌گردد: «گشایش و درک جایگاه حضرت محمد(ص)»، «درک حقیقت ادیان» و «اسم اعظم»، «ادراک جمال الهی»، «قربی فراتر از قرب بزرگان صوفیه»، «وصول به جرگه وجدکنندگان، عاشقان، عارفان و عالمان»، «مقام فنا»، «درک ارزش توبه» و «پیوستگی به علم نبوی».

استفاده روزبهار از طعام و نوشیدنی‌های قدسی با دو کاربرد فوق مشابه همان الگو و ساختار تکرار شونده‌ای است که پیش از روایت کشف‌الاسرار و حتی پیش از شکل‌گیری عرفان اسلامی در اساطیر کهن به‌ویژه اساطیر مربوط به تشرّف سالکان، حضور داشته و احتمالاً از بستر همین روایات به متون عرفانی راه یافته است اما در متون عرفانی جنبه بلاغی و نمادین این الگوهای روایی برجسته‌تر از نمونه‌های کهن‌تر است. از این وجه، «بهره‌مندی»، «انتقال فیض»، «فنا»، «تکریم» و «وصول و علم حضوری» از جمله معانی ثانویه و نمادینی است که از قبل استفاده از مأكولات قدسی در کشف‌الاسرار روزبهار طرح و برجسته می‌شود.

کتابنامه

قرآن کریم

انجیل

تورات

بیرونی ابوریحان، محمد بن احمد، ۱۳۹۵. آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
اسپهرم، داود، رستگار، مرضیه، ۱۳۹۵. نقد آداب طعام در تصوف. پژوهشنامه عرفان: ۷ (۱۴)، صص. ۲۴-۱.

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - بررسی کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام و... / ۳۹

اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۹۱. *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: سروش.
الیاده، میرچا، ۱۳۹۵. *آیین‌ها و نمادهای تشرف*. ترجمه محمدکاظم مهاجری. تهران: پارسه
_____، ۱۳۸۹. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۹۳. *کشف‌الاسرار و مکاشفات الانوار*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.

_____، ۱۳۹۴. *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
پورمظفری، داوود، ۱۳۹۷. *دیرینه شناسی کرامات صوفیان؛ مطالعه موردی: طعام اندک و اطعام بسیار*. فصلنامه علمی نقد ادبی، ج ۱۱ (۴۲)، صص. ۸۳-۵۳.

Dor: 20.1001.1.20080360.1397.11.42.4.2

تسلیم جهرمی، فاطمه، ۱۴۰۲. *تحلیل اساطیر آفرینش و باروری در باورها و رسوم عامیانه جنوب ایران درباره نخل*. پژوهش‌های ادبی، ج ۲۰ (۸۱)، صص. ۷۱-۴۵.

Doi: 10.2634/Lire.20.81.45

تفضلی، احمد، ۱۴۰۰. *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.
توللی، یلدا، رستمی، سمیرا، آتش سودا، محمدعلی، ۱۴۰۰. *تحلیل رمزشناختی داستان روغن بنات‌النعمش در کتاب کشف‌الاسرار*. فصلنامه علمی عرفان اسلامی، س: ۱۸ (۷۰)، صص: ۲۱۵-۱۹۱.

Dor: 20.1001.1.20080514.1400.18.70.10.7

جلالی نائینی، محمدرضا. ۱۳۷۲. *گزیده سروده‌های ریگ‌ودا*. تهران: نقره.
حسینی، مریم و بهمنی، کبری. ۱۳۹۳. *تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۱۰ (۳۷)، صص: ۶۹-۱۰۹

Dor: 20.1001.1.20084420.1393.10.37.3.2

خادمی، سمیه، حمزئیان، عظیم، خیاطیان قدرت‌الله، لیلا هوشنگی، ۱۳۹۹. *خدای متشخص در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س: ۱۶ (۶۰)، صص: ۷۵-۴۳

Dor: 20.1001.1.20084420.1399.16.60.2.9

ژینو، فیلیپ، ۱۳۷۲. *رداویراف‌نامه*. ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه.
ستاری، جلال، ۱۳۸۴. *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی تهران*: چشمه..

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۲. *فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی تهران*: طهوری
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۹۰. *عقل سرخ*. تصحیح: رضا کوهکن. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.

سیدالماسی، پروانه، فرشباغیان صافی، احمد. ۱۳۹۱. *طعام و آداب آن از دیدگاه عرفا در متون ادب فارسی*. بهارستان سخن (ادبیات فارسی)، ۸ (۱۹)، صص: ۲۵-۴۰.

۴۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— هاشم الهیاری - محمد طاهری - مجید منصوری

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳. الأرشاد فی المعرفه حجج الله علی العباد. قم: آل البیت علیهم السلام.

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۳. تفسیر المیزان. ترجمه سید محمد باقر موسوی. ج ۲۰. قم: بنیاد علامه طباطبایی.

طوبایی، فاطمه و نیری، محمد یوسف، ۱۴۰۳. انواع صحو در جهان بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی شیرازی. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۲۰(۷۵)، صص: ۱۴۵-۱۷۶

عاملی، محمد جعفر، ۱۳۸۵. الصحيح من سیره النبی الاعظم (ص). قم: دارالحديث. فهامی، زهره، پورآشتی، حسن، روحانی، مسعود، گرجی، مصطفی، ۱۴۰۱. بررسی و تحلیل دنیای مطلوب از منظر عین القضاة همدانی و روزبهان با توجه به نظریه انتخاب ویلیام گلاس. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س: ۱۸ (۶۶)، صص: ۲۴۲-۲۱۳.

Dor: 20.1001.1.20084420.1401.18.66.8.1

کمپیل، جوزف، ۱۳۸۵. قهرمان هزار چهره، ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب. گوهرین، سید صادق، ۱۳۸۸. فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: زوآر. محمد قاسمی، حمید، ۱۳۸۹. اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن. تهران: سروش.

منشی زاده، داود، ۱۳۸۳. گیلگمش، کهن‌ترین حماسه بشری. تهران: اختران. میری، محمد تقی، ۱۳۷۴. فرهنگ و مصطلحات طب سنتی ایران. ج ۲. تهران: دانشگاه علوم پزشکی. میشل، توماس، ۱۳۷۷. کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات ادیان. ورونیکا، ایونس، ۱۳۸۵. شناخت اساطیر هند. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر. هجویری، علی ابن عثمان، ۱۴۰۱. کشف المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش. هیلنز، جان، ۱۳۸۰. شناخت اساطیر ایران. ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه. یاحقی، محمد جعفر، ۱۳۹۸. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۹. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

English Sources

Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Harvard University Press
Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press

References (In Persian)

Holy Qor'ān

The Bible

Torāh

Āmelī, Moḥammad-ja'far. (2006/1385SH). *al-saḥīḥ men Sīrato al-nabī al-a'zam (Salla al-llāho Alayhe va Āleh)*. Qom: Dāro al-hadīs.

Baqlī, Šīrāzī, Rūzbahān. (2014/1393SH). *Kašfo al-asrār va Mokāšefāto al-anvār*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.

Baqlī, Šīrāzī, Rūzbahān. (2015/1394SH). *Šarhe Šathīyyāt*. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Tahūrī.

Bīrūnī, Abūreyhān, Moḥammad ebne Aḥmad. (2016/1395SH). *Āsāro al-Bāqīyyat (The Chronology of Ancient Nations)*. Tr. by Akbar Dānā-serašt. Tehrān: Amīr-kabīr.

Campbell, Joseph. (2006/1385SH). *Qahramāne Hezār Čehreh (The Hero with a Thousand Faces)*. Tr. by Šādī Xosrow-panāh. Mašhad: Gole Āftāb.

Eliade, Mircea. (2016/1395SH). *Āyīnhā va Namādhā-ye Tašarrof (Rites and symbols of initiation; The mysteries of birth and rebirth)*. Tr. by Moḥammad-kāzem Mohājerī. Tehrān: Pārseh.

Eliade, Mircea. (2010/1389SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (A History of Religious Ideas)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.

Esmā'īl-pūr, Abo al-qāsim. (2012/1391SH). *Ostūreh, Bayāne Namādīn (Myth, Symbolic Expression)*. Tehrān: Sorūš.

Esperm, Dāvūd and Rastegār, Marzīyyeh. (2016/1395SH). *Naqde Ādābe Ta'ām dar Tasavvof. Mysticism Research Journal*. 7th Year. No. 14. Pp. 1-24. <http://erfanmag.ir/article-1-294-fa.html>

Fahāmī, Zohre and Pūr-ālāštī, Hassan and Rowhānī, Mas'ūd & Gorjī, Mostafā. (2022/1401SH). *Barrasī va Taḥlīlle Donyā-ye Maṭlūb az Manzare Eyno al-quzāt Hamedānī va Rūzbahān bā Tavajjoh be Nazarīyye-ye Entexābe William Glasser. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad*

University- South Tehran Branch. 18th Year. No. 66. Pp. 213–242. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1401.18.66.8.1>
Gawharīn, Seyyed Šādeq. (2009/1388SH). *Farhange Eṣṭelāḥāte Erfānī* (Dictionary of Mystical Terms). Tehrān: Zavvār.

Gignoux, Philippe. (1993/1372SH). *Ardāvīrāf-nāmeḥ* (The Book of Ardā Virāf). Translated and Researched by Žāleh Āmūzegār. Tehrān: Anjomane Īrān-šenāsī-ye Farānse.

Hinnells, John Russell. (2001/1380SH). *Šenāxte Asāṭīre Īrān* (Persian Mythology). Tr. by Žāle Āmūzegār and Aḥmad Tafazzolī. Tehrān: Cašmeh.

Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2022/1401SH). *Kašfo al-mahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.

Ḥoseynī, Maryam and Bahmanī, Kobrā. (2014/1393SH). *Tekrārḥā-ye Asāṭīrī dar Kašfo al-asrāre Rūzbahān Baqlī*. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 10th Year. No. 37. Pp. 69–109. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.3.2>

Ions, Veronica. (2006/1385SH). *Šenāxte Asāṭīre Hend* (Indian mythology). Tr. by Bājelān Farroxī. Tehrān: Asāṭīr.

Jallālī Nāʾīnī, Moḥammad-rezā. (1993/1372SH). *Gozīde-ye Sorūdḥā-ye Rīg-vedā* (Selected Hymns from the Rig Veda). Tehrān: Noqreh.

Jung, C. G. (Carl Gustav). (2010/1389SH). *Ensān va Sambolḥā-yaš* (Man and His Symbols). Tr. by Maḥmūd Soltānīyyeh. Tehrān: Jāmī.

Michel, Thomas F. (1998/1377SH). *Kalāme Masīḥī* (Christian Theology). Tr. by Ḥoseyn Towfiqī. Qom: Markaze Moṭāleʿāte Adyān.

Mīrī, Moḥammad-taqī. (1995/1374SH). *Farhang va Mošṭalahāte Tebbe Sonnatī-ye Īrān* (Dictionary of Traditional Iranian Medicine). 2nd Vol. Tehrān: Dānešgāhe Olūme Pezeškī.

Moḥammad-qāsemī, Ḥamīd. (2010/1389SH). *Esrāʾīlīyyāt va Taʾsīre ān bar Dāstānḥā-ye Anbīyā dar Tafāsīre Qorʾān* (Israʾiliyyat and Their Influence on the Stories of Prophets in Qurʾānic Commentaries). Tehrān: Sorūš.

- Monšī-zāheh, Dāvūd. (2006/1385SH). *Gilgameš, Kohan-tarīn Hemāse-ye Bašarī*. Tehrān: Axtarān.
- Pūr-mozaffarī, Dāvūd. (2018/1397SH). *Dirīne-šenāsī-ye Karāmāte Šūfīyyeh; Motāle'e-ye Mowred'ī: Ta'āme Andak va Aṭ'āme Besyār. Academic Quarterly of Literary Criticism*. 11th Vol. No.42. Pp. 53–83.
<http://dorl.net/dor/20.1001.1.20080360.1397.11.42.4.2>
- Sayyed al-māsī, Parvāneh and Farš-bāfīyyān Šāfī, Aḥmad. (2012/1391SH). *Ta'ām va Ādābe ān az Dīd-gāhe Oraḡā dar Motūne Adabe Fārsī. Baharestan Sokhan Magazine (Persian Literature)*. 8th Year. No. 19. Pp. 25–40.
<https://sid.ir/paper/168392/fa>
- Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1983/1362SH). *Farhange Loqqāt va Eštelāḡāte Erfānī (Dictionary of Mystical Terms and Expressions)*. Tehrān: Ṭahūrī.
- Sattārī, Jallāl. (2005/1384SH). *Madxalī bar Ramz-šenāsī-ye Erfānī (An Introduction to Mystical Symbolism)*. Tehrān: Češmeh.
- Sohrewardī, Šahābo al-ddīn. (2011/1390SH). *Aqle Sorx (The Red Intellect)*. Ed. by Rezā Kūh-kan. Tehrān: Mo'assese-ye Hekmat va Falsafe-ye Īrān.
- Šeyx Mofīd, Mohammad ebne Mohammad ebne Na'mān. (1992/1413AM). *al-ersād fī al-ma'refato Hojjajo al-llāh ela al-'ebād*. Qom: Āle al-beyt Aleyhoma al-sallām.
- Taslīm Jahromī, Fāṭemeh. (2023/1402SH). *Tahlīle Asāṭīre Āfarīneš va Bārvārī dar Bāvarhā va Rosūme Āmmīyāne-ye Jonūbe Īrān Darbāre-ye Naxl. Journal of Literary Research*. 20th Vol. No. 81. Pp. 45–71.
<http://dx.doi.org/https://doi.org/10.2634/Lire.20.81.45>
- Ṭabāṭabāyī, Seyyed Moḡammad-hoseyn. (1984/1363SH). *Tafsīro al-mīzān (The Balance in Interpretation)*. Tr. by Seyyed Moḡammad-bāqer Mūsawī. 20th Vol. Qom: Bonyāde Allāme Ṭabāṭabāyī.
- Tafazzolī, Aḥmad. (2021/1400SH). *Tārīxe Adabīyyāte Īrāne Pīsh az Eslām (The History of Pre-Islamic Iranian Literature)*. Tehrān: Soxan.

Tavallolī, Yaldā and Rostamī, Samīrā & Ātaše-sodā, Mohammad-alī. (2021/1400SH). *Tahlīle Ramz-šenāxtī-ye Dāstāne Roqane Banāto al-Naʿš dar Ketābe Kašfo al-asrār. The Scientific Quarterly of Islamic Mysticism. 18th Year. No. 70. Pp. 191–215.*

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1400.18.70.10.7>

Tūbāyī, Fātemeh and Nayyerī, Moḥammad Yūsof. (2024/1402SH). *Anvāʿe Sahv dar Jahān-bīnī-ye Erfānī-ye Šeyx Rūzbahāhe Baqlī Šīrāzī (Types of Ṣaḥw in the Mystical Worldview of Sheykh Ruzbahan Baqli Shirazi). Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 20th Vol. No. 75. Pp. 145-176.*

Xādemī, Somayyeh and Hamzeʿiyyān, Azīm and Xayyātīyyān, Qodrato al-llāh, Leylā Hūšangī. (2018/1397SH). *Xodā-ye Motešaxxes dar Kašfo al-asrāre Rūzbahāne Baqlī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 16th Year. No. 60. Pp. 43-75. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1399.16.60.2.9>*

Yāḥaqqī, Moḥammad-jaʿfar. (2019/1398SH). *Farhange Asāṭīr va Dāstānvārahā dar Adabīyyāte Fārsī (Dictionary of Myths and Narratives in Persian Literature). Tehrān: Farhange Moʿāšer.*

Abstracts of Articles in English

The Symbolic and Mythological Dimensions of Sacred Food and Drink in Mystical Initiation: With a Focus on Rūzbehān Baqlī's *Kashf al-Asrār*

* Hāshem Allāhyārī

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, Persian Language and Literature, Arak University

** Mohammad Tāheri

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University of Hamadan

*** Majid Mansoori

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Arak University

The act of eating and drinking extraordinary substances in Rūzbehān Baqlī's *Kashf al-Asrār* carries specific rhetorical functions that are also reiterated within the framework of his mystical visions. Instances such as “drinking the Greatest Name,” “eating the oil of Ursa Major (the Great Bear),” “consuming the Prophet's dates,” and “drinking the sea” are among the strange and unfamiliar images that Rūzbehān either experiences himself or witnesses in others during his narratives of mystical initiation. In each account, following the encounter with these foods and drinks, a breakthrough or achievement in the process of initiation takes place. The recurrence of such motifs in Rūzbehān's visions reveals a striking resemblance to narrative patterns in mythology. Accordingly, this study, using a descriptive–analytical method and focusing on Rūzbehān's *Kashf al-Asrār*, explores and analyzes the functions of sacred foods and drinks within the context of mystical initiation. The findings show that, beyond their lexical meanings, these actions emphasize the symbolic and mythological roles of such consumables. Within Rūzbehān's intellectual–narrative system, these sacred edibles serve as means of overcoming obstacles along the spiritual path, catalysts for inner transformation, and instruments for attaining higher truths. This symbolic use of sacred food within the framework of mystical initiation thus establishes a link between the narrative traditions of Sufism and the archetypal narrative patterns of mythology.

Keywords: Symbol, Myth, Mystical Initiation, Eating and Drinking Extraordinary Substances, Rūzbehān Baqlī.

*Email: h.allahyari2023@gmail.com

**Email: mtaheri@basu.ac.ir

***Email: m-mansoori@araku.ac.ir

Received: 2025/03/27

Accepted: 2025/06/22