

تحلیل کارکرد دیدگاه اسطوره‌های الیاده در *صفوة الصفا* ابن بزاز اردبیلی^۱

رامین محرمی^۲
ثریا کریمی یونجالی^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

چکیده

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و براساس دیدگاه اسطوره‌های میرچا الیاده، به نقد و تحلیل *صفوة الصفا* ابن بزاز اردبیلی می‌پردازد. از دیدگاه الیاده، اسطوره مهم‌ترین شکل تفکر جمعی، واقعی و مقدس است و به همین دلیل سرمشق و تکرارپذیر می‌شود. در اسطوره، قهرمان با تغییر و تبدیل تجربه حسی به تجربه دینی، به شرایط فرانسائی دست می‌یابد. دینی بودن این تجربه بدین معناست که وجود فرد در دنیای روزمره متوقف، و با نیروهای ماورای طبیعی به جهانی نورانی وارد می‌شود. در نتیجه با بهره‌گیری از تجربه دینی می‌تواند وقایع اسطوره‌ای را تکرار کند. مطابق با الگوی اسطوره‌های الیاده، قداست اسطوره‌های شیخ صفی، قهرمان *صفوة الصفا*، همانند کهن‌الگوی ایزدان و دیرینه‌الگوهاست. مصادیق و مؤلفه‌های زمان و مکان اساطیری میرچا الیاده نیز در *صفوة الصفا*

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.23777.1672

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول)،

moharami@uma.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، s-karimi@uma.ac.ir

مشهود است؛ چنانکه شیخ صفی با بهره‌گیری از تجربه دینی، به‌نوعی وقایع اسطوره‌ای را تکرار می‌کند و متناسب با مصداق انسان مذهبی، با ریاضت‌کشی از توان حسی به توان دینی دست می‌یابد و از این طریق به اشراق و بصیرت درونی نائل و دل او آماده پذیرش حقایق می‌شود. در مرحله رازآموزی و تشرف، آزمون‌های سخت و مکان‌های تنگ و محبوس برای یادگیری رموز عرفانی، به‌نوعی تداعی‌کننده عالم جنینی و تولد دوباره است. قهرمان با طی مراحل تشرف و رازآموزی، به تجلی مقدس دست می‌یابد و با صعود روحانی (عروج) به رؤیت فرشتگان نائل می‌شود. مصادیق متعددی از الگوها و تکرارهای اساطیری در تجربه عرفانی شیخ صفی‌الدین اردبیلی در *صفوة الصفا* مشاهده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، عرفان، *صفوة الصفا*، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، الیاده.

۱. مقدمه

شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ه‍.ق) از عرفای قرن هشتم هجری است که احوال، مقامات، کرامات و به‌طور کلی زندگی‌نامه صوری و معنوی او در *صفوة الصفا* ابن‌بزاز اردبیلی ذکر شده است. *صفوة الصفا* در شمار تذکره‌های عرفانی است که در قالب حکایت و منطق روایت تحریر شده است. در این اثر درباره شیخ زاهد گیلانی، مرشد شیخ صفی، و مریدان او نیز کراماتی نقل شده است. این تذکره حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، خانقاهی و... این دوره است. در این کتاب عرفانی رویکرد اسطوره‌ای بازتاب دارد؛ به‌گونه‌ای که حتی شخصیت قهرمان کتاب را هاله‌ای از مضامین اسطوره‌ای فراگرفته است. زبان نمادین و رمزی این کتاب گویای عظمت معنوی شیخ صفی در ورای توصیف عظمت ظاهری اوست. «عرفان هیچ عارفی از قلمرو تخیل و رمز و بیان چندمعنایی او بیرون نخواهد بود. در یک کلام، زبان در معنی زبان‌شناسانه و سوسوری آن، نقش اصلی را در خلاقیت عارف دارد. حال و قال عارف دو روی یک سکه است و اگر کسانی باشند که مدعی شوند حال عالی در قال نازل قابل تحقق است یا شایند یا سفیه» (سهلگی، ۱۳۹۵: ۲۴). می‌توان ادعا کرد که شیخ صفی‌الدین اردبیلی یکی از مظاهر تجلی حال عالی در قال درخشان ابن‌بزاز اردبیلی است و کتاب او جلوه‌هایی از ظهور حال و قال عالی محسوب می‌شود. نثر هنری و اسلوب درخشان نویسندگی مقامات‌نویسانی چون ابن‌بزاز اردبیلی در شکل‌گیری تصوف یا نگاه هنری به الهیات اسلامی بالاترین نقش را دارد. هرچند در

هریک از این کتاب‌های مقامات، درصد زیادی از متن را گفتار آن بزرگان تشکیل می‌دهد، در بسیاری از بخش‌ها، نثر مؤلف مقامات، خواننده را به جهان روحانی و ضیافت معنوی می‌برد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۸۲). گویی کتاب به صورت ناخودآگاه با تفکر اسطوره‌ای درآمیخته و این امر مرهون نفوذ معنوی شیخ صفی و عظمت مقام اوست. قداست اسطوره‌ای شیخ صفی او را به کهن‌الگوی ایزدان نزدیک ساخته است و چه بسا مضامین کتاب نیز با تفکرات اسطوره‌ای همخوانی دارد؛ به عنوان نمونه، قهرمان داستان، شیخ صفی، به شکل آفتابی معرفی می‌شود که بر کل جهان نورافشانی می‌کند. این امر می‌تواند متأثر از اندیشه «میترایسم» و تقدس خورشید در ایران باستان باشد و نیز ارتباطی با «فرّه ایزدی» داشته باشد که در دوران باستان یکی از ارکان مهم آیین پادشاهی بوده است.

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی درصدد تجربه دینی شیخ صفی‌الدین اردبیلی و بیان مراحل تشرف و رازآموزی او بر مبنای نظریه میرچا الیاده است تا میزان سنخیت کرامات و مضامین *صفوةالصففا* از منظر اسطوره‌ای میرچا الیاده سنجیده و موارد انطباق عرفان با اسطوره شرح داده شود؛ زیرا بسیاری از مسائل عرفانی این اثر منطبق با مفاهیم اساطیری است و باورهای اساطیری نقش بارزی در شکل‌گیری مطالب این تذکره عرفانی دارد. هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل کتاب *صفوةالصففا* ابن‌بزاز اردبیلی بر اساس دیدگاه اسطوره‌ای میرچا الیاده است تا به چند سؤال پاسخ داده شود: ۱. آیا مضامین عرفانی *صفوةالصففا* با رویکردهای اسطوره‌ای قابل نقد و تحلیل است؟ ۲. آیا باورهای اساطیری در متن عرفانی *صفوةالصففا* تکرار شده است؟ ۳. کدام باورهای اساطیری در *صفوةالصففا* دگرگونی یافته و به شکل افکار عرفانی بیان شده است؟ شایان ذکر است که عنوان‌های اصلی و فرعی مباحث این پژوهش، بر اساس کتاب *اسطوره، رؤیا، راز* میرچا الیاده تقسیم‌بندی شده است.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیق مستقلی درباره تجلی اسطوره در *صفوةالصففا* صورت نگرفته است. پیشینه پژوهش در حوزه رویکرد اسطوره‌ای میرچا الیاده و تحقیق درباره *صفوةالصففا* را می‌توان در دو حوزه تبیین کرد: الف) مفاهیم عرفانی و اخلاقی *صفوةالصففا*: در این مورد چندین تحقیق صورت گرفته است. مهین پناهی و ثریا کریمی در «اخلاق فردی و اجتماعی در *صفوةالصففا*» (۱۳۹۰) به پاره‌ای از مبانی اخلاق عرفانی شیخ صفی‌الدین اردبیلی پرداختند. آذر اکبرزاده و زهرا اختیاری در «بازشناخت نادره‌زنان در *صفوةالصففا*» (۱۳۹۵) ضمن معرفی پانزده زن ناشناخته، نقش و جایگاه زن را در دوره

مربوط بررسی کردند. دو مقاله هم از مهین پناهی و ثریا کریمی درباره *صفوة الصفا*، در همایش ارائه شده است که عبارت‌اند از: ۱. «اخلاق با خداوند متعال در *صفوة الصفا*» (۱۳۹۳) ۲. «کرامات شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهد گیلانی در *صفوة الصفا*» (۱۳۹۰).

ب) بررسی متون عرفانی براساس رویکرد اسطوره‌ای میرچا الیاده: مریم حسینی و کبری بهمنی به تحقیق در باب «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی» (۱۳۹۳) پرداختند. در این مقاله، تکرار و بازنمایی اساطیر در کشف‌الاسرار تشریح و تحلیل شده است. سارا چالاک و ایوب مرادی در «بررسی جلوه‌های اساطیری در *اسرارالتوحید*» (۱۳۹۵) موضوعاتی چون تشرف، افسون‌های شباهت و مجاورت، پیر، عدد هفت، ستردن مو و نماد حلقه را بررسی کردند. صدیقه موسوی قومی، محمود عباسی و عبدالعلی اویسی کهخا در مقاله «تحلیل کارکرد مفهوم انسان مذهبی میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر *اسرارالتوحید*» (۱۳۹۷)، شیخ ابوسعید را مطابق با الگوی پیشنهادی الیاده، مصداق انسان مذهبی دانستند.

طبق بررسی‌های انجام‌یافته، ابعاد اساطیری *صفوة الصفا* ابن‌بزاز اردبیلی براساس دیدگاه اسطوره‌ای الیاده بررسی و تحلیل نشده است.

۳. دیدگاه اسطوره‌ای الیاده

از دیدگاه الیاده، اسطوره مهم‌ترین شکل تفکر جمعی مقدس است. به همین دلیل سرمشق و تکرارپذیر می‌شود؛ زیرا مانند الگو عمل می‌کند. اسطوره به‌مثابه توجیهی برای تمامی کردارهای انسانی است. به بیان دیگر، اسطوره تاریخ راستینی است که در سرآغاز زمان روی داده و الگویی برای رفتار انسان فراهم آورده است. بدین معنی که انسان عصر باستان با تقلید از کردارهای سرمشق‌گونه خدا یا قهرمان اسطوره‌ای یا با بازگویی ماجراجویی‌های آن‌ها خود را از زمان فانی دور می‌کند و به شکلی جادویی وارد زمان بزرگ، یعنی زمان مقدس می‌شود (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). با این تعریف می‌توان نشانه‌های گوهری رفتار اسطوره‌ای را آغاز یک الگوی فراانسانی، تکرار یک نمایش‌نامه سرمشق‌گونه و گسستن از زمان مقدس از طریق لحظه‌ای که به زمان بزرگ گشوده می‌شود، دانست (همان: ۳۰). به عبارت دیگر، کارکرد اسطوره یعنی سرمشق، تکرار، گسستن از زمان نامقدس و یکپارچه‌شدن با زمان خاستگاهی است (همان: ۳۲).

مبانی و کارکردهای اسطوره را می‌توان در متون کهن، از جمله متون عرفانی، بازیابی کرد. در پژوهش اخیر، مطابق مشخصه‌های اصلی اسطوره، الگویی فراانسانی برای کل جامعه خلق شده است که در آن، قهرمان اثر به‌گونه‌ای زندگی می‌کند که درعین حال که سرمشقی برای بقیه بشر

می‌شود، رفتار و منش خود او نیز تقلیدی از دیرینه‌الگوها، یعنی ایزدان و قهرمانان اسطوره‌ای است. به دلیل اینکه تمامی این الگوها، سنت‌های اسطوره‌ای را دنبال می‌کنند که اشکال آن در رفتارهای اسطوره‌ای نمایان می‌شود. در نتیجه روبرداشت از صورت‌های ازلی نوعی نارضایتی از تاریخ فردی ایجاد می‌کند؛ یعنی تلاش مبهم برای فرارفتن از تاریخ بومی و مشروط و بازیافتن زمان بزرگ یا چیزی شبیه به آن (همان: ۳۳). بدین ترتیب، نوستالژی برای نوشتن (تولد دوباره) و اشتیاق برای دوباره تازه‌شدن جهان، مفهوم پیدا می‌کند و سفر برای فراروی از جهان سپنجی و برای شکستن یکپارچگی زمان صورت می‌گیرد (همان: ۳۴).

مطابق دیدگاه الیاده، انسان مذهبی در جوامع باستانی به دو نوع زمان معتقد بوده است: اولی زمان عادی و تاریخی که چون روزگار گذران بر حیات ناسوتی بشر در جهان سپنجی جاری است و به صورت استمراری برگشت‌ناپذیر، همراه خود تلاشی و زوالی دارد که همه چیز را به نابودی می‌کشد که همان «زمان مرگ» است. دومی زمان مقدس، زمان اساطیری که پایا و کاستی‌ناپذیر است. لحظه شگفت‌انگیز بدایت‌هاست و برخلاف زمان ناسوتی، برگشت‌ناپذیر است و حرکت دوری دارد و تا بی‌نهایت در حال نوشتن و تکرار شدن است. لحظه‌ای است جاودانه که نه تغییر می‌کند و نه پایان می‌پذیرد (الیاده، ۱۳۸۴: ۸).

علاوه بر بحث زمان مقدس و نامقدس، مکان نیز به مکان مقدس و نامقدس تقسیم می‌شود. از نظر انسان مذهبی، مکان متجانس و یکسان نیست و انسان وقفه‌ها و گسیختگی‌ها را در آن تجربه می‌کند و همیشه در جست‌وجوی تثبیت خود در مرکز جهان است. تجربه مکان نامقدس در جهت مخالف تجربه مکان مقدس قرار دارد. مکانی که متجانس و خنثی است و انسان غیرمذهبی تجربه مکان شناخته‌شده دارد، یعنی برای انسانی که قداست این جهان را رد می‌کند و فقط وجود نامقدس را قبول دارد و از تمام پیش‌انگاری‌های مذهبی بی‌بهره است (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۲).

۴. بحث و بررسی

بین عرفان و اسطوره تعامل و گفتمانی وجود دارد؛ بنابراین مفاهیم و باورهای اسطوره‌ای در شکل‌گیری متون عرفانی می‌تواند تأثیرگذار باشد. بسیاری از مفاهیم اسطوره‌ای که میرچا الیاده مطرح کرده است با اندیشه، گفتار و رفتار شیخ صفی‌الدین اردبیلی به‌عنوان شخصیت محوری و اصلی *صفوة‌الصفاء*، همخوانی و تناسب دارد. پس می‌توان این قبیل تذکره‌های عرفانی را با خوانشی اسطوره‌ای نقد و بررسی کرد. در این مقاله، حیات، گفتار و رفتار شیخ صفی‌الدین اردبیلی با استفاده از دیدگاه اسطوره‌ای الیاده و مؤلفه‌های این دیدگاه تحلیل و تشریح شده است.

۴-۱. اسطوره تولد قهرمان

همانند قهرمانان اساطیر مختلف جهان، قهرمان *صفوة الصفای* شیخ صفی‌الدین اردبیلی، از پدر و مادری برجسته (متدین، متشعر و اهل ورع) متولد شده است. داشتن اصالت معلوم و ثابت شده به این معناست که گذشته از همه کارها و گفته‌ها، شخص دارای مزیت بزرگ و اصالت شریف و ممتاز است (الیاده، ۱۳۹۲: ۹۷). اثبات اصل و نسبی عالی یا تباری اصیل و کهن بایسته شخصیت‌هایی همانند شیخ صفی است. به این دلیل که مقبولیت مردمی وی، اعتقاد به خاندان شیخ صفی را پایه‌ریزی می‌کرد و زمینه فعالیت‌های صدرالدین و نفوذ وی را فراهم می‌آورد و به این ترتیب، این زمینه‌ها برای فرزندان و نوادگان شیخ، برای ایجاد حکومت شیعی لازم بود.

بعد اسطوره‌ای بعدی این است که تولد شیخ صفی به صورت واقعه و رؤیا پیشگویی می‌شود؛ به این صورت که مادر شیخ صفی در خواب می‌بیند که آفتاب از وسط آسمان به کنار او می‌آید. در زمان وضع حمل، به گونه‌ای متفاوت با سایر فرزندان زاده می‌شود و حتی هنگام بیدارشدن از خواب زمزمه شیخ را در شکم خود می‌شنود و هیچ رنجی از وضع حمل به او نمی‌رسد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۷۷-۷۸). اسطوره دیگر اینکه سه روز پیش از ولادت، حالت کشف بر مادر شیخ صفی عارض می‌شود و سراسر دنیا را پر از آفتاب منور می‌بیند که تمام عالم روشن می‌شود و بعد از تولد او تمام پهنه جهان علاوه بر نور و روشنایی پر از آواز و غلغله است (همان: ۷۹-۸۰).

در شیوه تولد شیخ صفی، قداست خورشید به عنوان اسطوره‌ای جهان‌شمول مطرح است و مناسبات خورشید با پادشاهی و رازآموزی برگزیدگان از مضامین اصلی این اسطوره‌ها محسوب می‌شود و هدف از آن خاطر نشان کردن قرابت معنوی الهیات خورشیدی با برگزیدگان و سرآمدان اعم از شاهان و رازآموختگان و قهرمانان است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۴). به نظر می‌رسد بین قطبیت آفتاب و بهره‌دهی و تسلط آن بر کل موجودات با معنای قطب (پیر) و تسلط حواس باطنی او بر کل هستی ارتباطی وجود دارد. ویژگی اسطوره‌ای دیگر، خوش‌یمنی و مبارک‌قدمی قهرمان کتاب است که سبب فراخی و آسودگی طایفه و نزدیکان است. در واقع می‌توان گفت که شخص در تشریف به مرحله رازآموزی و اسرار، به عامه مردم نشان می‌دهد که به گروه اقلیت ممتاز و برگزیده‌ای تعلق دارد. البته نه به گروه یا طبقه اشرافی بلکه به یک نوع شناخت باطنی که امتیاز آن این است که هم معنوی و روحانی است و هم سکولار (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۵).

۴-۱-۱. اسطوره دوران قبل و بعد از رازآموزی قهرمان

برخلاف شیوه مرسوم کودکان، شیخ صفی از اختلاط با اطفال روی گردان بود و در صورت بازی و سرگرمی او را به عنوان پادشاه می‌نشانند؛ چنانکه همیشه قرعه شاهی با او بود و کودکان با

وجود کمی سن، او را مرجع بزرگی می‌دانستند، حتی در صحرا در مکان‌های بلندی جای خود را انتخاب می‌کرد و در مقام فرودست نمی‌نشست (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۱). نفس رفیع بودن و در بالا جای داشتن برابر با قدرتمندی و لبریز شدن از قداست است (الیاده، ۱۳۷۲: ۵۸). ویژگی اسطوره‌ای دیگر مراقبت شیخ زاهد از مرید خود و تأدیب او در صورت ارتکاب به عملی برخلاف اصول مشایخ است. در *صفوة الصفا* رشد و بالندگی شیخ صفی به صورتی کاملاً متفاوت با کودکان دیگر و حتی برادر اوست (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۲-۸۴). فرایند اسطوره‌سازی از شخصیت‌های ملی و چهره‌های مشهور در جامعه از طریق رسانه‌های جمعی و استحاله و دگردیسی یک شخصیت و تبدیل آن به شخصیت نمادین زیاد دیده می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

در برخی از خواب‌ها، شیخ صفی را در ری و هیئت پیامبر مشاهده می‌کردند: سید مشرف‌الدین پیامبر (ص) را در خواب بر بالای تلی می‌بیند. وقتی جلوتر می‌رود و پیامبر او را در آغوش می‌کشد، در روی ایشان می‌نگرد شیخ صفی را می‌بیند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۲۵۸). همچنین هنگامی که شیخ صفی به دعوت خواجه قطب‌الدین تبریزی رهسپار تبریز می‌شود، مولانا فقاعی تبریزی در خواب می‌بیند منادی، تشریف پیامبر (ص) را بشارت می‌دهد (همان: ۲۷۱-۲۷۲). در این مطالب، قهرمان داستان همانند «ایزدان» و «دیرینه‌الگوها» به تصویر کشیده شده است.

۴-۲. مرحله رازآموزی و تشریف

آیین تشریف و گذار، مجموعه مراحل و آزمون‌های و روش‌هایی است که نوآموز از پیش و قبل از رازآموزی به مرتبه کمال نفس و بلوغ فکری و روحی می‌رسد. از نظر الیاده، هر نوع رازآموزی شامل دوره‌تهایی و آزمون‌ها و امتحان‌های سخت است. می‌توان گفت در نتیجه دوری از خانواده، نبردها، تحمل گرسنگی و تشنگی، یادگیری اسرار و رموز تحت پیر و شمن، قهرمان تشریف می‌یابد و به جامعه بازمی‌گردد و این بازگشت، تبدیل از وضعیت پیشین به وضعیتی دیگر است که با تولد دوباره ارتباط پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۷). این مرحله را می‌توان به صورت ۱. کاوش ۲. نوآموزی بررسی کرد که مرحله نوآموزی نیز از سه بخش رهسپاری- دگرگونی و استحاله و رجعت تشکیل شده است (گورین و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

مرحله اول رازآموزی در *صفوة الصفا* کاوش و رهسپاری است. به این صورت که نوآموز در مرحله طلب مرشد، سفری طولانی را آغاز می‌کند و همه تن خود را پای طلب می‌کند. به کوه سیلان که محل رفت و آمد مردم است رهسپار می‌شود، ولی نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. سپس برای فرونشاندن درد طلب، گرد گوشه‌نشینان اردبیل و کنار گوشه‌های اردبیل برمی‌آید، باز درد طلب خود را فرو نمی‌نشانند. شیخ به بهانه ظاهری طلب برادر خود، صلاح‌الدین رشید و طلب باطنی

مرشد، رهسپار شیراز می‌شود؛ چون آوازه نجیب‌الدین بزغوش را در شیراز شنیده بود. در مسیر حرکت خود، در ابهر و قزوین و مانند این‌ها، هر جا نشانی از پیری می‌یابد، برای توبه به حضور او می‌شتابد، ولی حالت انصراف به او روی می‌دهد تا اینکه وقتی به شیراز می‌رسد، شیخ نجیب‌الدین بزغوش را درمی‌یابد که وفات یافته است. برای همین در مقبره‌های ابو عبدالله خفیف و مزار شیخ ابوزرعۀ اردبیلی ساکن می‌شود (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۳-۹۹). شیخ صفی در شیراز با افراد مختلفی هم‌صحبت می‌شود، ولی همه عارفان، قصور خود را در برابر حالات شیخ صفی بیان می‌کنند. سرانجام امیر عبدالله او را به سمت شیخ زاهد هدایت می‌کند (همان: ۱۰۵). شیخ صفی بعد از مدتی نشان شیخ زاهد را در هلیه کران می‌یابد و در ماه رمضان به دیدار او می‌شتابد. شیخ زاهد برخلاف عادت همیشگی که در ماه رمضان کسی را به حضور خود بار نمی‌داد، به شیخ صفی اجازه می‌دهد تا احوال خود را بیان کند و برخلاف مشایخ دیگر روی از شیخ صفی بر نمی‌گرداند. شیخ صفی درمی‌یابد که مقصد آرزوها و مطلوب هردو جهانش را یافته است (همان: ۱۱۴-۱۱۵).

غسل‌های مکرر در مسیر رسیدن به مطلوب، یعنی شیخ زاهد، مقدمه‌ای برای پاکی باطن است که شیخ صفی در هر منزلی در مسیر زاویه شیخ زاهد انجام می‌دهد؛ زیرا انابت و بازگشت و قدم‌گذاری در راه معرفت با شست‌وشو آغاز می‌شده است (چالاک و مرادی، ۱۳۹۵: ۶۳). آب در آیین رازآموزی تولدی دوباره و ولادتی نو است. غوطه‌زدن در آب رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدیدحیات کامل و زایشی نوست؛ زیرا هر غوطه‌وری اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود است و خروج از آب تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهانی (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۸۹).

در مراحل کاوش و طلب، پیر در هیئت حضرت خضر نمایان می‌شود: «شیخ زاهد را، قدس الله روحه، دیدی که بیامدی سقرلاط سبز پوشیده» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۱۲). این تصویر در استمداد مریدان از شیخ صفی نیز دیده می‌شود: شیخ صفی در جنگ ده هزار نفره امیرچوپان با سپاه چهل هزار نفر قرمشی و ایرنجین به صورت سوار سبزپوش به معاونت امیرچوپان می‌رود و امیرچوپان با استعانت به شیخ از دست دشمنان خلاص می‌شود. باز در جنگی بین دو لشکر در حوالی زنجان، شیخ با جامه سبز به یاری امیرچوپان می‌رود و لشکر قرمشی و ایرنجین را شکست می‌دهد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۴۰۲-۴۰۵). همچنین زمانی که پادشاه اوزبیک به ایران حمله می‌کند و در کنار رود کر طلا به می‌زند، پیره عزالدین در واقعه می‌بیند شیخ نیزه کشیده و پادشاه اوزبیک را در پیش کرده است و می‌راند. در آن میان، ناگاه پادشاه اوزبیک بی‌مشاوره امرا سوار می‌شود و منهزم‌وار می‌رود. وقتی لشکریان دلیل این امر را جوینا می‌شوند، پادشاه اوزبیک می‌گوید مگر این سوار سبزپوش را نمی‌بینید که پهلوی نیزه را بر پشت من نهاده و مرا می‌راند و می‌گوید که تو نمی‌توانی بر اینجا

پیروز شوی؛ درحالی که بقیه نمی‌دیدند. پادشاه اوزبیک از آنجا بازمی‌گردد و تا زمانی که در قید حیات بود، بر نمی‌گردد (همان: ۸۱۶-۸۱۷).

۴-۲-۱. نوآموزی یا دگرگونی و استحاله

از شیخ صدرالدین روایت شده است: «از برای شیخ در وقت خلوت نهالی و بالشی در خلوت می‌نهادیم، لیکن قطعاً بر آنجا نمی‌نشست، بلکه در میان خلوت می‌نشست؛ چنانکه استاد با دیوار نیز نمی‌کرد، بلکه گاه بودی که زانوهای مبارک نصب می‌کردی با یک زانو و الا به زانو درمی‌آمدی و قطعاً و اصلاً پهلوی مبارک بر زمین نمی‌نهادی و در ریاضت و عدم آسایش نفس، غایت مبالغه می‌فرمودی» (همان: ۸۹۱). مکانی که نوآموز در آن مرحله رازآموزی و آزمون‌های سخت را می‌گذراند و آیین‌های اسرارآمیز به آنان آموخته می‌شود نمادپردازی زهدان مادر است (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۰۵). «از مجاهده و ریاضت شاقه نمی‌آسود و حال چنان بود که هر هفت روز یک بار افطار می‌کردی... آستین بر دست مبارک به ریسمان فرومی‌پیچید تا دست در بغل نتواند بردن و دفع‌گزننده از خود کردن و بر نفس خود شدت عظیم نهاده بود» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۲۰). نداشتن قدرت حرکت و سلب اختیار نیز نموداری از دوران جنینی و حبس در شکم مادر است. می‌توان گفت در اینجا نماد تولد دوباره بعد از ریاضت و استحاله روحی است. همچنین در توصیف زاویه شیخ زاهد آمده است: «زاویه خود گرم بود و سقف کوتاه و پست پوشانیده» (همان: ۱۱۳) که باز تداعی عالم جنینی در جای گرم و محدود است.

۴-۲-۲. اشراق و بصیرت درونی

در دوره «کارآموزی»، مرید در مقابل پیری که خود انتخاب می‌کند حاضر می‌شود و تحت راهنمایی پیر ساعت‌های بسیاری را در تنهایی به سر می‌برد، سنگ بر سنگ می‌ساید و در اتاقک تنهایی خود می‌نشیند و به «مراقبه» می‌پردازد، اما باید تجربه مرگ و رستاخیز رازآلود را بگذراند. پس مرید باید بمیرد و به مدت سه شبانه‌روز بی‌جان بماند. نوایمان با دست یافتن به نور یا «اشراق» کارش به پایان می‌رسد و این تجربه روحانی هم اساس توان حسی جدیدی را پایه‌ریزی می‌کند و هم ظرفیت‌های ادراک خارج حسی را برای او آشکار می‌سازد (الیاده، ۱۳۸۱: ۸۲).

شیخ صفی در تفسیر این بیت به‌وضوح از تغییر توان حسی به توان دینی از طریق ریاضت سخن به میان آورده است که به‌معنای دست‌یافتن مرید از طریق ریاضت به بصیرت درونی و آمادگی دل برای پذیرفتن حقایق است:

سرپوش چشم‌گرز سر جان برافکنی فیض ازل نفوذ کند در فضای دل

سرپوش چشم عبارت است از: غطایی که به بصیرت شخص فرود می‌آید و چون آن سرپوش به واسطه ریاضت از بصیرت برداشته شود، هر علمی که در ازل حق تعالی مقرر کرده است بر او و فضای دل او نزول می‌کند و این زمانی صورت می‌گیرد که انشراح دل و تصفیه درون صورت گرفته باشد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۴۴).

زمانی که شیخ صفی در مزار ابوزرعۀ اردبیلی به عبادت به سر می‌برد، مردم شیخ را از شب‌زنده‌داری در آن مکان منع می‌کردند؛ به این دلیل که هر فردی که از نماز شام تا طلوع آفتاب یک لحظه در آن مزار درنگ می‌کرد، او را مرده می‌یافتند. ولی شیخ در چنین مکانی شب‌زنده‌داری می‌کرد و برای او حالت کشف و شهود روی می‌داد؛ چنانکه می‌گفت: «غرف غرف نور از مرقد پاک او برمی‌آمد و به حلق من فرومی‌شد و اشعه نور از مرقد وی برمی‌آمد و به دریچه‌های مزار بالا می‌رفتی، همچو آتشی که از کوره حدادان و منافذ آن بیرون آید» (همان: ۹۹). مردمی که بامدادان برای تجهیز و دفن شیخ صفی حاضر می‌شدند، او را در حالت عبادت و با چهره نورانی می‌دیدند که از شدت نورانیت امکان نگاه کردن به چهره او نبود. قابلیت درونی پیر در مسیر تشریف و نوآموزی به شیوه‌ای نمادین، گنجایشی وصف‌ناشدنی پیدا می‌کند و ظرفیت بی‌حدی را برای دریافت نور دارا می‌شود.

۴-۳. تولد دوباره (رجعت)

آشناسازی عبارت از تغییری کامل در وضع وجودی نوآموز است. نوآموز برای انسان‌شدن در معنای خاص آن باید از «حیات طبیعی نخستین» دست بشوید (بمیرد) و در حیاتی عالی‌تر که فرهنگی و مذهبی است، دوباره متولد شود (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

شیخ صفی در تفسیر این بیت مولانا «یک بار زاید آدمی، من بارها زاییده‌ام» مراد از آن را تولدهای مکرر بیان می‌کند که یکی ولادت صوری بشری است که از عالم رحم به فضای عالم صوری می‌آید و تولد دیگر تولد صفتی است که به واسطه تربیت استاد، صفت او متولد می‌شود؛ چنانکه حضرت عیسی (ع) فرمودند: «مرد به عالم علوی نرسد تا دو نوبت متولد نشود» و باز این صفت از بطون انسانیت بعد از ترقی از عالمی به عالمی دیگر به ترتیب است و در همه این عوالم به- ترتیب ترقی کند که در نهایت تولد او در عالم الهی است که آخرین بطن و عبارت از بلوغ وصول است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۳۶-۵۳۷). از دیدگاه لیاده، «فرد انسان کامل نمی‌شود مگر اینکه به ماورا گذر کرده باشد و بدین معنا که انسانیت طبیعی را منسوخ کرده، چون آشناسازی تبدیل‌پذیر به تجربه متناقض، فراطبیعی مرگ و رستاخیز یا تولد دوباره است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

از دیدگاه شیخ صفی هر مرگی فناست، ولی هر فنایی مرگ نیست. در نزد صوفیه بقای صوری بقا نیست، بلکه بقا در فناست؛ یعنی تا از خود نمیرد، باقی نشود «و حِیاتی فی مَماتی و مَماتی فی حِیاتی» و «مُوتُوا قَبْلَ ان تَمُوتُوا». مقصود شیخ صفی از فنا، فنای صفات بشری است و تا طالب از حجاب‌های نفسانی فانی نشود به بقا نمی‌رسد. همچنین از دیدگاه شیخ، مردن تن، مرگ صوری است و مرگ حقیقی فنای بشریت از صفات نفسانی است؛ یعنی بمیرید پیش از آنکه بمیرید و سالک باید از هستی مجازی و از حجاب نفس بگذرد تا به سرچشمه عظمت الهی و هستی حقیقی متصل شود و سرانجام در او فانی شود و به بقای ابدی دست یابد. شیخ صفی معتقد است: ابتدا فنای صوری و سپس فنای صفت و در آخر فنای روح (بقاء فی الله) صورت می‌گیرد (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۳-۵۱۴). گفتار مشایخ در باب مرگ ظاهری و باطنی مطابق تفکر اسطوره‌ای است. میرچا الیاده آیین‌های آشناسازی شامل آزمون‌های سخت و مرگ نمادین و رستاخیز را دارای بنیانی فرانسائی می‌داند که نوآموز با تشکیل این آیین‌ها، عمل انسان برتر یعنی الهه را تقلید می‌کند؛ زیرا انسان مذهبی عقیده دارد باید غیر از آن چیزی باشد که خود را در بُعد مادی و طبیعی می‌یابد. انسان مذهبی ساختن خود را بر طبق تصور آرمانی که اساطیر بر او آشکار کرده‌اند، تعهد می‌کند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸-۱۳۹).

از شیخ صفی روایت شده است: «مرید باید که در مجاهده، سه نوبت از سرپای او پوست بیفتد تا او را مجاهده کش و خلوتی گویند» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۸۸۹). از پوست بیرون رفتن به معنای رهایی از دل‌بستگی‌های مادی و دنیوی و تولد دوباره است. اینکه سالک و نوآموز پوسته جسمانی را رها می‌کند و همه وجودش جان و دل می‌شود و در نهایت به کمال می‌رسد که هدف هر عارفی است. می‌توان «خرقه پوشی» را نوعی پوست‌اندازی و تولد دوباره معنا کرد. شیخ صفی تبدیل صورت و ظاهر را از طریق توبه از واجبات برمی‌شمرد؛ زیرا تغییر زی و صورت و تبدیل آن به اهل صلاح و صوفیه سبب می‌شود این صورت و پوشش برای او به منزله شحنه‌ای باشد و او را از معصیت حفظ کند؛ زیرا در غیر این صورت با عیب‌گیری و زشت‌گویی مردم روبه‌رو خواهد شد (همان: ۵۷۹). شایان ذکر است که شیخ زاهد نیز بعد از توبه‌دادن شیخ صفی، لباس‌های خود را به شیخ صفی می‌پوشاند (همان: ۱۱۵). تبدیل پوسته و لباس در مرحله آشناسازی یا نوآموزی نوعی تجدید حیات است. «نمادگرایی نوزایش رمزی به گونه‌ای آیینی پوشیده در پوست حیوان در فرهنگ‌های بسیار پیشرفته (هند، مصر باستان) نیز تصدیق شده است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۴۱). شایان ذکر است که در این بین، تنها تفاوت اندکی در جنس پوسته و لباس دیده می‌شود.

۴-۴. مکان مقدس

تجلی و ظهور «امر قدسی» در هر مکانی که باشد آن مکان مقدس قلمداد می‌شود و برای کسی که به اصالت این «تجلی قدسی» باور دارد، نمایانگر حضور واقعی متعالی و مافوق تجربه بشری است. تجلی و ظهور یک امر قدسی، همیشه یک مکاشفه هستی است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

۴-۴-۱ قبور اولیاءالله

در کنار قبور بزرگان نیز برای شیخ حالت کشف دست می‌داده است. «در مزار شیخ فرج و رکن محیی، رحمة الله علیهما، چون به نماز مشغول بودمی قرابه‌های نور دیدمی که از مرقد ایشان برآمدی و به حلق من فرومی رفتی و گاه بودی که در مزار رکن محیی آوازی شنیدمی کَدَوِیَّ النَّحْلِ که می‌آمدی و گرد سر من طوف می‌کردی» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۱). شیخ صفی در مقبره شخصی به نام «رنگ زراد» به ظاهر کسی را می‌بیند که دست او را می‌گیرد و در آن قبر فرومی‌برد و او در آنجا مردم را در حالت مجازات و ناراحتی مشاهده می‌کند و چون آن‌ها را در دست فرشتگان عذاب در حال تعذیب می‌یابد، تصور می‌کند که آن‌ها مجازات‌کنندگان ظاهری‌اند. سپس یکی از اهالی دیه وفات می‌کند و او را نیز در دست فرشتگان عذاب می‌بیند و درمی‌یابد که آن فرد در آن روزها مرده است و آنچه او می‌بیند احوال مردگان است و از این حالت سخت می‌ترسد و دچار ترس و اضطراب می‌شود (همان: ۸۸-۸۹). همچنین هنگام رفت و آمد شیخ از اردبیل به کلخوران در کنار مقبره پیره احمد، ناگهان پیره احمد را می‌بیند که به او سلام می‌کند و می‌گوید: «غم مخور که کار تو بالا خواهد گرفتن و احوال تو در ترقی خواهد بودن و درهای اسرار و درهای انوار بر تو خواهد گشود» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۹۰).

۴-۴-۲. کوه قاف

کوه مقدس که آسمان و زمین در آنجا به هم می‌پیوندند در مرکز جهان قرار گرفته است (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۶). این «کوه کیهانی» می‌تواند با یک کوه واقعی یکسان گرفته شود یا می‌تواند کوهی اساطیری باشد که همیشه در مرکز جهان جای دارد (الیاده، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

«در وقت طفولیت در خواب دیدم که بر کوه قاف بودمی. شمشیری بس عظیم عریض و طویل در میان بسته بودمی و کلاه سمور بر سر داشتمی... کلاه از سر برداشتمی، آفتابی از سرم برآمدی که همه دنیا منور شدی. کلاه بر سر نهادمی، پوشیده می‌شدی، باز برداشتمی، باز آن آفتاب با عظمت تشعشع می‌کردی. باز بر سر نهادمی، باز پوشیده می‌شدی. تا سه بار همچنین برمی‌داشتم و می‌نهادم» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۸). شیخ زاهد در این خواب، شمشیر را حکم ولایت و نور آفتاب را

نور ولایت تعبیر می‌کند. در خواب شیخ صفی، کوه قاف جایگاهی فرض شده است که قرار گرفتن روی آن تعبیر ولایت و تسلط بر تمام مکان را تداعی می‌کند. گویی فردی در مرکز عالم ایستاده و بر کل عالم نظاره‌گر است. از سوی دیگر، قرار گرفتن آفتاب روی قاف همان مرکزیت و قطب‌گرایی را تداعی می‌کند که در حکایتی دیگر، احاطه وجودی شیخ بر کل جهان مشهود است: «پیره محمد معروف به کرد که او گفت: وهله اولی که به حضرت شیخ قدس سره رسیدم که دیگر نرسیده بودم، چون نظر به شیخ کردم، حالی بر من منکشف شد و پای‌های شیخ را قدس سره به تحت‌الثری دیدم و سر به علیین و دوش راست به کنار قاف و دوش چپ همچنان به کنار کوه قاف» (همان: ۱۰۹۶).

۴-۳-۴. کوه لبنان

کوه به آسمان نزدیک‌تر است. به همین علت صاحب قداست دوگانه است: از یک سو دربردارنده رمزپردازی علو و رفعت و بلندی و از سوی دیگر قلمرو تجلیات قداست آثار جوی و به این اعتبار، اقامتگاه خدایان است. در اساطیر همه ملل، کوه مکانی مقدس و نسخه‌ای کم‌وبیش با نام و نشانی از المپ یونانی است. در واقع برای همه خدایان آسمانی، بر بلندی‌ها، جاهایی که بر عبادت آن‌ها اختصاص یافته، تعبیه شده است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۰۶). در متون عرفانی، کوه لبنان جایگاه اولیاءالله دانسته می‌شد و طالبی که قصد دیدن قطب عالم را داشت، به آن کوه رهسپار می‌شد و در آنجا پیر خود را قطب عالم می‌یافت که با طی الارض آنجا حاضر می‌شد و نمازهای پنج‌گانه را امامت می‌کرد و مریدان در این حال از کار خود نادم می‌شدند و به ملازمت حضرت پیرشان بازمی‌گشتند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۷۷۹-۷۸۲). «چون به شهر بعلبک رسیدم، شنیدم که کوه لبنان نزدیک است و جای اولیاءالله است. هوس کوه لبنان کردم. باشد که کسی را دریابم... گفت: چون بر کوه رسیدم، شخصی را دیدم فرداً و وحیداً. زمانی با او صحبت داشتم. او را مطلوب خود پنداشتم و از او طلب بخشایش کردم. او گفت: امروز بخشایش و طیفه سلطان المشایخ شیخ صفی‌الدین اردبیلی است... فی‌القصد، هر پنج نماز مشاهده کردم که شیخ صفی‌الدین، قدس سره، به کوه لبنان آمدی و امامت کردی و آن جمع عظیم می‌آمدندی و اقتدا می‌کردندی» (همان: ۷۸۱).

۴-۴-۴. کوه سبلان

به تصریح ابن‌بزاز، شیخ صفی با اوج گرفتن هیجانانگیز روحی به کوه سبلان پناه می‌برد. شایان ذکر است که مردم سبلان را جایگاه اولیاءالله می‌دانستند (همان: ۹۳). کوه سبلان را محل برگزیده شدن زرتشت به پیامبری و مهبط وحی برای او می‌دانستند و برای آن قداست قائل بودند (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

۴-۵. پرواز جادویی

پرواز بیانگر توانایی افراد معین برای ترک ارادی جسم و سفر در قالب روح از میان سه ناحیه کیهانی است. فرد خود را به پرواز متعهد می‌سازد؛ یعنی وجدی را در خود ایجاد می‌کند که در آن، احتمال سیر کردن افقی به مناطق دوردست و سفر کردن عمودی به قعر جهنم یکسان است. توانایی مردن و دوباره زنده شدن یعنی ترک اختیاری تن و ورود دوباره به آن حاکی از فرارفتن از شرایط انسانی است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

شیخ صفی به جای اصطلاح طی الارض، از واژه «قدم» استفاده می‌کرد و می‌گفت: «طی زمین باشد که حق تعالی در میان اقدام او مثل جریان آب مطوی گرداند تا چون پای بر سر آن نهند و بگذرند، باز به حالت اول باز آید و کسانی که متعاقب باشد مسافت دور باشد» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۱۴۶). وی قدم را میان مسلمانان و مسیحیان و اجنه و شیاطین مشترک دانسته است. از دیدگاه شیخ، قدم واقعی آن است که «از خود قدم بیرون نهد و سفری کند بیرون از خود و به مقصد رسد» (همان: ۴۸۴). وی تفسیری اسطوره‌ای از طی الارض ارائه داده است؛ چنانکه بر مبنای تعریف الیاده نوعی فرارفتن از جهان خودساخته و بینش عالی تر و شکستن قفس جسم و آزادی روح را شامل می‌شود. مطابق این دیدگاه، شیخ زاهد، مرشد شیخ صفی، نیز سیر الی الله را به معنی پریدن به اصل خود می‌داند؛ به طوری که در *صفوةالصفای* نقل شده است: مردی از خشکی به کشتی پرواز می‌کرد و برمی‌گشت. شیخ زاهد به او می‌گوید: به کار مشغول شو تا پروازی در سیر الی الله حاصل کنی که این پریدن اصلی ندارد و آن پریدن به اصل می‌باید (همان: ۵۴). بدین ترتیب، پرواز جادویی مستلزم طی مراحل تشرف و رازآموزی است. در غیر این صورت، القائنات شیطانی بوده و جایگاهی معنوی ندارد و تنها وجه تمایز اعمال آن‌ها با اصول شیطانی و جادوگری، گام برداشتن در مسیر خداوند است که به مقصد و هدف دیگری رهنمون می‌شود.

«از مشاهیر است که روزی شیخ زاهد، قدس الله روحه، در میان بیشه با اصحاب خود می‌گذشت که به گیلان می‌رفت، فرمود که اگر صفی اینجا بودی خوش بودی. چون دو سه گام برفتند، دیدند که شیخ صفی الدین، قدس سره، در پیش آمد و دسته‌ای گل سرخ به دست شیخ زاهد داد. شیخ زاهد فرمود: صفی، کجا بودی؟ گفت: این زمان در باغ کلخوران گل می‌چیدم. چون شیخ به لطف یاد فرمود، آمدم» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۱۳۵). گل سرخ نمادی از تمامیت و کمال است. به همین دلیل برای هر چیز کامل و متعالی، اعم از دل، پیر یا معشوق اطلاق می‌شود.

شیخ صفی در حالت طلب و زمانی که در مزار اولیاءالله می‌نشست، یک دفعه می‌دید افرادی از دیوار، از زمین یا از سقف به پیش او می‌آیند و صحبت می‌کنند و می‌روند (همان: ۱۰۰). از

دیدگاه الیاده، خانه به معنای عالم و شکستن سقف خانه نوعی فرارفتن از جهان است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۷). و این همان چیزی است که در تجربه عرفانی به آن وجد گفته می‌شود. نوآموز با گذر از مرحله آزمون به تدریج این مراحل را درمی‌یابد.

۴-۶. تجلی مقدس

بین پست‌ترین شکل تجلی مقدس، مانند تجلی مقدس در هر شیئی مثل سنگ یا درخت، و عالی‌ترین شکل تجلی مقدس یعنی تجلی خداوند در عیسی مسیح، هیچ گسستی در پیوستگی این تجلی‌ها وجود ندارد (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۲۷). شیخ صفی تجلی مقدس را از حیث انواع تجلی خداوند بر بنده تقسیم‌بندی می‌کند و محو صفات بشری را مقدمه‌ای برای پذیرش تجلی مقدس می‌داند. از دیدگاه شیخ صفی، تجلی کشف پوشش غفلت است که بر بنده روی می‌دهد و برای عوام، گرفتاری به بعد و عقوبت حق تعالی و برای خواص بندگان، لطف و رحمت است؛ چنانکه اگر دائم در تجلی باشند، متلاشی می‌شوند و از لوازم بشریت و عبادات و اکتساب کمالات بازمی‌مانند. پس گاهی در حالت تجلی به معرفت حق تعالی و گاهی در حالت استتار به متابعت سنت و شریعت و ارشاد و تربیت خلق مشغول می‌شوند.

انواع تجلی عبارت است از: تجلی لطفی و جمالی، تجلی قهری و جبری، تجلی صوری و تجلی نوری. تجلی قهری و جلالی سبب فناى بنده و محو صفات بشری و جسمانی می‌شود، تجلی لطفی و جمالی منیت فرد را می‌ستاند و او را در وجود خود محو می‌گرداند و به کمال نزدیک می‌کند. تجلی قهری و جمالی همانند تجلی خداوند بر کوه طور و بیهوشی حضرت موسی (ع) است و تجلی لطفی و جمالی آن است که برای پیامبر اکرم (ص) روی داد. نور جلال خداوند متعال که در آن صفت عزت و قهر است پرده جمال اوست که اگر این پرده جمال او نبود، نور جمال او مکونات و ماسوی الله را می‌سوزانید «حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كُشِفَ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرٌ مِّنْ خَلْقِهِ» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۸-۵۱۹). در نهایت، تجلی نوری و صوری را می‌توان ذکر کرد و این تجلی نیز اقسامی دارد، مانند تجلی ابتدا و متوسط و انتها. تجلی نوری سبب ادراک معانی و معارف می‌شود و ذوق و سرور را به دنبال دارد و در تجلی صوری نیز ظهور شاهد معنی، سبب وصال و کشف و مشاهده می‌شود و از این وصال نیز شرب حاصل می‌شود (همان: ۵۱۵-۵۱۶).

از دیدگاه الیاده، مقدس همواره خود را به صورت قدرتی با نظمی متفاوت با نظم نیروهای طبیعت متجلی می‌سازد (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۲۶). تجلی حقیقتی که متفاوت با جهان هستی ماست - یعنی واقعییتی که به جهان ما تعلق ندارد- در چیزهایی که بخش و قسمتی از همین جهان طبیعی یا دنیوی است، متجلی می‌شود. اشکال و راه‌های تجلی امر مقدس، از قومی به قومی دیگر متفاوت

است (همان: ۱۲۷). انسان می‌تواند با یک شیخ یا روح چنان رابطه‌ی نزدیکی داشته باشد که با مانای درونش دارد و می‌تواند آن را چنان هدایت کند که به خواسته‌هایش جامه عمل بپوشد. مانند آن است که بگوییم همه چیز و همه کس دارای ماناست؛ زیرا آن را از موجودات برتری دریافت کرده‌اند (همان: ۱۳۰). نمونه‌ی این تجلی در صفوة‌الصفای تجلی روح شخص مؤمن در مؤمنی دیگر است؛ چنانکه در او ان حال عرفانی و درد طلب شیخ صفی در مزار اولیا بود که یک دفعه دیوار محراب شکافته شد و شخصی از آنجا بیرون آمد و به شیخ گفت: آماده باش که سه روز دیگر، نماز پیشین خواهیم مرد. شیخ در نهایت تأسف، نه بر عمر از دست رفته و وفات ناگهانی بلکه به خاطر نیافتن مرشد و احوال نامعلوم، دل بر قضا می‌نهد و با تطهیر و ترک افطار و التفات به دنیا سه روز با وضو در انتظار وقت مرگ می‌نشیند. روز سوم، وقت نماز پیشین، شخصی از دیوار بیرون می‌آید و از شیخ علت مشغولی خاطر را می‌پرسد و شیخ احوال خود را بازگو می‌کند. آن شخص شیخ را بر سر جنازه آن کسی به شیخ وعده مرگ داده بود می‌برد و در جواب شیخ که دلیل فوت آن شخص را که به شیخ صفی وعده مرگ داده بود، می‌پرسد پاسخ می‌دهد: «الْمُؤْمِنُ مَرَاتُ الْمُؤْمِنِ. او در آئینه صافی تو نظر کرد، صورت حال خود دید و موت دید، پنداشت که از آن توست و حال آنک از آن او بود» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۰۰-۱۰۱).

به نظر می‌رسد با اندکی مسامحه اتحاد روحی مرید و مراد را نمونه‌ای از این قدرت اسرارآمیز و فعال (مانا) و ارتباط روحی بیان کرد. عین‌القضات درباره مرید و مراد فرموده است: «مریدی جان پیر دیدن باشد، چه پیر آئینه مرید است که در وی خدا را ببیند و مرید آئینه پیر است که در جان او خود را ببیند» (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳۰). شیخ زاهد و شیخ صفی غایت اتحاد روحی را با هم داشتند. چنانکه شیخ صفی قبل از رسیدن به شیخ زاهد موقع خوردن انجیر و شیربرنج خون بالا می‌آورد و بیمار می‌شد و ناگزیر مجبور به ترک خوردن آن‌ها بود، اما زمانی که به حضرت شیخ زاهد می‌رسد، معلوم می‌شود که شیخ زاهد بعد از رحلت مرشدش سید جمال‌الدین که شیربرنج و انجیر دوست داشت، هردو را بر خود حرام کرده و دیگر نخورده است. همچنین شیخ زاهد انار و خربزه دوست می‌داشت که شیخ صفی بعد از رحلت شیخ زاهد به موافقت مرشدش، ترک تناول خربزه و انار می‌کند. به تصریح ابن‌بزاز، «چون اتحاد روحی میان شیخ و شیخ زاهد، قدس روحهما، در سوابق ازلی بوده است، لاجرم موافقت صوری به اختیار و بی‌اختیار ضروری به ظهور آمده است» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۴۳). «غایت اتحاد روحی میان شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهد در نهایت کمال بود. حال به مثابتی بود که هر وقت که شیخ را از حضرت شیخ زاهد به صورت دوری بودی و مسافت در میان، هر وقت که شیخ زاهد را عارضه مرضی طاری شدی، شیخ صفی‌الدین را نیز

همان مرض طاری شدی. اگر شیخ زاهد را تب بودی، او را نیز تب بودی و اگر صداع، صداع، و علی هذا هر عارضه‌ای که او را واقع شدی، این را نیز واقع شدی و اگر به حضور بودی و شیخ صفی‌الدین به تمریض شیخ زاهد مشغول بودی، چنان نبودی» (همان: ۱۴۴). شیخ زاهد در تفویض سجاده ارشاد و تربیت به شیخ صفی با مخالفت معاندان روبه‌رو می‌شود که خواهان استخلاف جمال‌الدین علی، فرزند خود شیخ زاهد، بودند تا شیخیت در خاندان شیخ باقی بماند و در این معنی مبالغه می‌کردند. شیخ زاهد در جواب آن‌ها فرمود: در مثل گفته‌اند نابینا را چه خوش‌تر از چشم بینا، ولی باید به خواست خداوند عمل کنیم. شیخ زاهد برای نشان‌دادن مقام شیخ صفی و جمال‌الدین علی فرمود هر دو را آواز دهیم تا شما بدانید. درحالی که خلوت علی در جنب خلوت شیخ، و خلوت صفی در کنار دریا و نیم فرسنگ دورتر از خلوت شیخ زاهد بود، شیخ، علی را مکرر صدا زد و هیچ جوابی نیامد، اما با گفتن صفی، جواب لیک آمد و شیخ صفی با عجله خود را به شیخ زاهد رساند. شیخ زاهد به جماعت فرمود: «آنچه مرا نظر با آن است صفی دارد که جمال‌الدین علی در جنب خلوت غافل است و نمی‌شنود و صفی مقدار نیم فرسنگ دور می‌شنود. در میان ما معاملتی و قربتی باطنی است که او به بازوی خود حاصل کرده است. اگر مرا با او نظری است بدین سبب و واسطه است که بدین سان حاضر است، و این عطا، حق تعالی به وی داده است و حق اوست. شما می‌خواهید مرا خائن گردانید و در این امانت خیانت بکنم. نتوانم کردن» (همان: ۱۷۲-۱۷۴). از دیدگاه الیاده، اشخاص و اشیاء از این‌رو صاحب مانا شده‌اند که قدرت خود آن را از موجوداتی برتر کسب کرده‌اند. به عبارت دیگر، بدین جهت که به نحوی سرّی یا عرفانی از قداست بهره‌مندند و به میزان آن بهره‌مندی، مانا دارند (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۹). پس هر پدیده کیهانی یا هر موجود به برکت مداخله روح یا بر اثر آمیختگی با تجلی قداست موجودی الهی، دارای ماناست (همان: ۴۲). شیخ زاهد هم مانای درونی شیخ صفی را عطایی از جانب خداوند دانسته است.

همچنین شیخ صفی در همه حال مترصد احوال شیخ زاهد بود و زمانی که شیخ زاهد از گیلان آواز می‌داد و شیخ صفی را صدا می‌کرد، شیخ صفی می‌شنید و بلافاصله خود را به پیرش می‌رساند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۳۳-۱۳۴).

۴-۷. نوستالژی بهشت

عرفان به بهترین شکل، از سرگرفته‌شدن «زندگی پردیسی» را نمونه‌سازی می‌کند. اولین نشانه از سرگرفتن حیات پردیسی، بازیابی تسلط بر جانوران است. حضرت آدم در آغاز مأمور بود که

برای جانوران نام انتخاب کند. در حالت عرفانی، حیوانات به همان‌سان که مطیع حضرت آدم بودند، فرمانبردار قدسین نیز هستند (الیاده، ۱۳۸۱: ۶۶ - ۶۵). یکی از اعتقادات صوفیه این است: هر کس خداوند را به طور کامل اطاعت کند، همه موجودات مطیع او می‌شوند و این رابطه صمیمی با حیوانات برای عارف شکفت آور نیست؛ زیرا تسبیح و اطاعت خدا با صفت و سخن و تطهیر روح و نیز رام کردن سگ نفس، سبب اطاعت همه مخلوقات و درک تسبیح همه موجودات می‌شود (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۴۷-۳۴۸). «شیخ صدرالدین ادم الله برکنه گفت که نوبتی پیلی به اردبیل آورده بودند و خلایق از عجایب خلقت او تعجب می‌نمودند که دیگر ندیده بودند، به حضور شیخ قدس سره آوردند چون شیخ در آن نظر فرمود و پیل شیخ را بدید از برای شیخ سجود کرد و سر بر زمین نهاد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۶۱۰).

ابن‌بزاز از خویشان خود روایت کرده است: «شبی که روی زمین به اندک برف پوشیده بود، عزیمت زیارت و دست‌بوس شیخ قدس سره کردم. شیخ را دیدم قبل طلوع الفجر در بیرون استاده، و دو گرگ پیش او روی بر خاک نهاده. در برف می‌مالیدند و شیخ قدس سره به ایشان می‌گفت به همه بروید و دیگر جنگ مکنید. هر دو سر برداشتند و به اتفاق به صحرا روان شدند و برفتند» (همان: ۶۱۵). گرگ نمادی از نفس است که تسلیم می‌شود. «روزی شیخ زاهد، قدس روحه، با اصحاب به راهی می‌رفتند. ناگاه از میان خارستان انبوه که بر راه بود، ماری عظیم سرخ شگرف بیرون آمد و توجه به شیخ کرد. اصحاب قصد کشتن وی کردند. شیخ فرمود: رها کنید تا بیاید. رها کردند. آن مار بیامد و حلق خود در پای مبارک و کفش شیخ مالید ساعتی و باز گردید و در آن خاربن رفت. شیخ فرمود که این صنف را نیز از مخلوقات همچنین ارادت به درویشان است» (همان: ۲۰۱). شکل مار گرایش‌ها و معانی گوناگون دارد و از مهم‌ترین آن‌ها تجدیدحیات است. مار جانوری است که تغییر شکل می‌دهد و همین رمزپردازی تجدیدحیات، مبین حضور مار در مراسم رازآموزی است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۷۳).

۴-۸. عروج و دیدار روحانی

«نمادپردازی صعود و بالارفتن، همواره نمایانگر درهم‌شکستن وضعیت‌ی راکد و متحجر شده یا مسدود و متوقف شده است، باز شدن یک سقف به‌طور ناگهانی، امکان غیرمنتظره گذار به یک حالت وجودی دیگر و نهایتاً آزادی در حرکت یا به عبارتی دیگر، تغییر دادن وضعیت‌ها و از میان برداشتن یک شیوه یا نظام شرطی‌شدگی‌ها است» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۸۸). نمونه‌ای از معراج، صعود شیخ صفی به آسمان‌ها از طریق نردبانی از زر سرخ است:

«پیره یحیی گرم رودی گفت که پدرم سلیمان گفت: روزی در حضرت شیخ، قدس سره، نشسته بودم. نظر کردم، نردبانی دیدم از زر سرخ تا به آسمان نهاده و شیخ بر آنجا می‌رفت تا به آسمان. شعر:

کجا شاید برین قصر طلب پا بر هوا رفتن
بر این بام صفا باید به معراج صفا رفتن
(ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۱۰۹۴)

مضمون صعود به آسمان به وسیله طناب، درخت یا نردبان به عنوان مضمون اسطوره‌ای در پنج قاره پراکنده شده است؛ چنانکه اسطوره صعود به آسمان به وسیله نردبان در اساطیر مصر باستان، آفریقا، اقیانوسیه و امریکای شمالی نیز وجود دارد (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۰۹). شفیع کدکنی نردبان آسمان را ابزاری برای سفر به جهان روحانیان و فرشتگان و عالم ارواح دانسته است که قدیم‌ترین سابقه آن سفر پیدایش تورات است که در آنجا یعقوب شاهد نردبانی است که بر زمین نهاده شده و سرش در آسمان است و فرشتگان با آن رفت و آمد می‌کنند. پس از تورات، در قرآن کریم نیز «سَلْمًا فِي السَّمَاءِ» ۳۵/۶ آمده است. در ادبیات دوره اسلامی نیز از صعود مردی به آسمان در عالم خواب شواهدی وجود دارد. در مثنوی نیز لفظ «نردبان آسمان» وجود دارد که غرض یادآوری تخیل انسان است برای رفتن به سفرهای روحانی و دست یافتن به جهان ملکوت (شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۲). به بلندی رفتن و صعود به آسمان نوعی فرارفتن از مقتضیات بشری و گذار بر عالم علوی است که مفهوم مرگ نیز این ایده را دربردارد. قابل توجه است که جنس نردبان از طلا و زرین است؛ طلا نمادی از کمال و رسیدن به حقیقت و تمامیت است. این نماد به همین معنی در *صفوة الصفا* نیز ذکر شده است: «سؤال کردند که کیمیاگری کدام است و سیمیاگری کدام؟... سیمیاگری مجاز کیمیاگری است؛ از برای آنکه، هر چه سیمیاگر بنماید مجاز و تخیل باشد و حقیقت نه، و هر چه صاحب‌دل بنماید که کیمیاگری حقیقت است، حقیقت باشد. همچنانکه تبدیل مس که به حقیقت زر گرداند اینجا حقیقت باشد نه مجاز. پس لاجرم هر چه صاحب‌دل بنماید از کرامات حقیقت باشد، همچنانکه اگر بکشد کشته باشد و اگر دل مرده‌ای زنده گرداند به تربیت، زنده ابدی باشد، و اگر به نظر کیمیا مس وجود طالب را به زر مبدل گرداند، زر گردد و گنج روانی، که به مثل گویند وجود صاحب‌دل است، که روان است از شهری به شهری، تا هر که را از این سعادت ازلی بهی باشد از این گنج به حظی و نصیبی رسد و بهره‌مند گردد، نه گنج جماد، که جماد متحرک نباشد» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۴۹۰-۴۹۱).

شیخ صفی معتقد بود: درویشان از پی حضرت محمد (ص)، که به صورت به معراج رفت، در طلب مقصد و مقصود به صفت به معراج می‌روند؛ با این تفاوت که پیامبر و طالب هر کدام به قدر

حوصلة خود بهره‌مند می‌شوند؛ همان‌گونه که گنجشک نمی‌تواند طعمه‌ باز را بخورد (همان: ۴۹۴). شیخ صفی در مسیر مجاهده و ریاضت «شب بر داربازین می‌نشستی یا بر درخت می‌رفتی و بر شاخی می‌نشستی تا از بیم فروافتادن خواب پیرامون او نگشتی و تمام شب در طیب لذات اوقات می‌بودی و نمی‌غنودی» (همان: ۱۲۰). از دیدگاه الیاده در بالارفتن نوآموز از درخت، درخت نماد محور کیهان و درخت جهان است و نوآموز با بالارفتن از آن وارد آسمان می‌شود. این عروج نمادین به آسمان شواهد بسیاری در اسطوره‌ها و آیین‌های استرالیایی دارد (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۰۲).

۴-۸-۱. رؤیت فرشتگان

در دوران طفولیت، به واسطه جد در عبادات حالت کشف بر شیخ صفی رخ می‌داد؛ چنانکه وقتی به آسمان نظر می‌کرد، فرشتگان را رؤیت می‌کرد: «فرشتگان را می‌دیدم در هوا به صورت مرغان بس عجیب و غریب آراسته در غایتی خوبی که به مرغان دنیا نمی‌ماندندی و چون از مردم می‌پرسیدی که این‌ها چه مرغان‌اند، چون مردم آن‌ها را نمی‌دیدندی تعجب می‌نمودندی و گفتندی که ما نمی‌بینیم... و گاه بودی که آن مرغان به صورت آدمی بس خوب صورت پیش شیخ آمدندی و شیخ نمی‌دانستندی که این‌ها کیستند و چیستند» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۵). مرغ در اینجا به- معنای مطلق پرنده به کار رفته است؛ یعنی هر چیزی که پر دارد و پرواز می‌کند. الیاده بسیاری از نمادها و کنایات مربوط به زندگی روحانی و مربوط به قدرت هوش، درک مسائل اسرارآمیز و حقایق ماوراءالطبیعه را با تصاویر مربوط به پرواز و بال مرتبط می‌داند (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

۴-۸-۲. سفر به دنیای مردگان

بیشتر مواقع شیخ صفی زمانی به مراقبه می‌نشست که یکی از معتقدانش از دنیا می‌رفت و شیخ برای طلب شفاعت برای او به مراقبه می‌نشست؛ چنانکه نوبتی شیخ از وقت اشراق تا طلوع آفتاب مراقب نشسته بوده است. بعد از مدتی سرش را بلند کرد و گفت: آن چوپانی که روزی برای ما کاسه «دله‌ما» آورده بود از دنیا رفت و به دوزخ بردند رفتم او را در درکه زمهریر دیدم از خداوند شفاعت او کردم و خداوند او را آزاد کرد و از آنجا بیرون آوردند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۵۲).

سفر به دوزخ در عالم رؤیا نیز از موارد دیگر معراج شیخ صفی است: «مولانا شمس‌الدین ابن‌حاجب قاضی روایت کرد از پدر خود پیره احمد، رحمة الله علیه، که او گفت: در حالتی که تائب نشده بودم، شبی در خواب دیدم که جمعی پیش من آمدندی و بی‌سؤالی و جوابی موی من بگرفتندی و مرا مُکَباً عَلَی وَجْهِهِ بر روی در انداختندی و به دوزخ می‌کشیدندی... و چون نزدیک

دوزخ بردند، به جانب راست نظر کردم، پیری را دیدم و به جانب راست او جوانی و به جانب چپ او جوانی دیگر استاده. آن جوان که بر جانب راست می بود بیامدی و مرا بگرفتی و می کشیدی تا پیش آن پیرمرد آمدندی. بر پیر سلام کردند. پیر گفتی: این جوان را به من ببخشید. ایشان گفتندی که این جوان زندگانی نیک نمی کند. او را در دوزخ می اندازیم. پیر فرمودی که: توبه بکند البته او را به من ببخشید. من از ترس در پای آن جوان در پیچیدم و به هر دو دست وی را بگرفتم و به دندان نیز جامه او می گرفتم و می ترسیدم که مرا از پیش ایشان دریابند و در دوزخ اندازند. از آن جوان پرسیدم که نام تو چیست و آن پیر کیست؟ می گفتی که من صفی الدین ام و این پیر شیخ زاهد است، قدس روحه. چون از خواب در آمدم به خدمت شیخ زاهد رسیدم و توبه کردم. چون در من نظر کرد تبسم کرد گفت: چونی از زحمت آن کشاکش؟» (همان: ۲۳۷-۲۳۸). سفر به دنیای مردگان در معراج های دیگر و در مسیر تکامل و فراتاریخ روان بشر تکرار شده است. از الگوهای قدیم سفر به دنیای مردگان، داستان «گیل گمش» است. همچنین از سفرهای دیگر برای شناخت دنیای پس از مرگ می توان به سفر «ارداویراف، دانت، هرکول، اینانا، اورفه» و... اشاره کرد. سفر به دنیای مرگ به معنای مقهور کردن مرگ است؛ زیرا عدم شناخت مرگ به هراس از آن منجر می شود، ولی به محض شناخت حقیقت مرگ بر آن غلبه می یابیم (حسینی و بهمنی، ۱۳۹۳: ۱۰۳). می توان سفر به دنیای مردگان را در احوال عرفانی شیخ صفی، تکرار اساطیری قلمداد کرد.

۵. نتیجه گیری

روایت ابن بزاز از زندگی و شخصیت شیخ صفی الدین اردبیلی با دیدگاه اسطوره ای الیاده همخوانی فراوانی دارد و بسیاری از داستان هایی که ابن بزاز درباره شیخ صفی ذکر کرده است با مؤلفه های دیدگاه الیاده همخوانی و انطباق دارد. باورهای اساطیری، مؤلفه های جهان اسطوره و ویژگی های قهرمانان داستان های اسطوره ای و رفتار و اعمال آنان با دگردیسی و تغییراتی در *صفوة الصفا* رنگ عرفانی یافته و به شخصیت محوری این اثر، یعنی شیخ صفی الدین، نسبت داده شده است. شخصیت پردازی شیخ صفی در *صفوة الصفا* مطابق با الگوی اسطوره ای الیاده، و تقلیدی از دیرینه الگوها، یعنی ایزدان و قهرمانان اسطوره ای است. مراحل حیات قهرمان *صفوة الصفا* شامل تولد، طفولیت و حتی مرگ، مطابق با چرخه زندگی قهرمانان اسطوره ای و به شکل نمادین به تصویر کشیده شده است. تولد دوباره در تجربه عرفانی شیخ صفی همانند الگوهای اسطوره ای، مستلزم رهایی از دل بستگی های مادی و دنیوی است؛ به این صورت که سالک و نوآموز پوسته

جسمانی را رها می‌کند و سر تا پا جان و دل می‌شود و در نهایت به هدف نهایی خود، یعنی کمال دست می‌یابد. مضمون تولد دوباره در *صفوة‌الصففا* به صورت پیوسته تکرار شده است. در مرحله پیش از تولد، پیشگویی تولد شیخ صفی، مشاهده شدن چهره او به شکل آفتاب در عالم رؤیا و خوش‌یمنی تولد او، با باورهای اساطیری قرابت بسیاری دارد. بعد از تولد نیز همانند قهرمانان اساطیری، رفتار و منش شاهانه دارد و مردم قداست خاصی برای او قائل‌اند و در کل چهره او همانند کهن‌الگوها و ایزدان به تصویر کشیده شده است. از نظر الیاده، هر نوع رازآموزی شامل دوره‌ت‌نهایی و آزمون‌ها و امتحان‌های سخت است. در نتیجه دوری از خانواده، نبردها، تحمل گرسنگی و تشنگی، یادگیری اسرار و رموز تحت پیر و شمن، قهرمان تشریف می‌یابد و به جامعه بازمی‌گردد و این بازگشت، تبدیل از وضعیت پیشین به وضعیتی دیگر است که با تولد دوباره ارتباط پیدا می‌کند. ریاضت‌های شیخ صفی، حضور یافتن او در پیشگاه شیخ زاهد و مریدی او، مراقبه و ریاضت کشی‌های طولانی و یادگیری اصول عرفانی از پیر خود و یافتن شخصیت و منش جدید همانند دیدگاه اسطوره‌ای الیاده است. همان‌طور که در اسطوره، قهرمان از زندگی طبیعی می‌میرد و با این عمل خود حیاتی مذهبی و روحانی می‌یابد و رجعت می‌کند، شیخ صفی در روایت ابن‌بزاز با مریدی شیخ زاهد و پوشیدن خرقة از دست او، حیات دوباره و روحانی می‌یابد و آن‌گاه به دل و روحی که روحانی و مذهبی است به حیات دنیوی رجعت می‌کند. مصادیق و مؤلفه‌های زمان و مکان‌های اساطیری مقدس از دیدگاه میرچا الیاده در *صفوة‌الصففا* نیز مشهود است. تجلی مقدس در مکان‌های مقدس همچون قبور اولیاءالله، کوه قاف، کوه لبنان و کوه سبلان رخ می‌دهد. تجلی مقدس در اسطوره نیز در *صفوة‌الصففا* به شکل تجلی رفتار و اعمال شیخ در آیینة ضمیر مرید، پیوند روحانی مراد و مرید و آیینگی مؤمنان برای یکدیگر به تصویر کشیده شده است. اطاعت حیوانات درنده از شیخ صفی با نوستالژی حیات پردیسی در اساطیر برابری می‌کند. صعود ایشان به آسمان‌ها با نردبان زرین، رؤیت فرشتگان و سفر به جهان آخرت و رؤیت احوال دوزخیان و بهشتیان نیز به‌نوعی تکرار مضامین اساطیری است. همچنین طی الارض در *صفوة‌الصففا* مطابق با نظریه پرواز جادویی الیاده و مستلزم طی مراحل تشریف و رازآموزی است.

منابع

- ابن‌بزاز اردبیلی، توکل بن اسماعیل. (۱۳۷۶). *صفوة‌الصففا*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چاپ دوم. زریاب. تبریز.
- اکبرزاده ابراهیمی، آذر و زهرا اختیاری. (۱۳۹۵). «بازشناخت نادره‌زنان در *صفوة‌الصففا*». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. ش ۴۰. صص ۸۱-۱۰۳.

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چاپ اول. سروش. تهران.
- _____ . (۱۳۷۵). مقدس و نامقدس. ترجمه نصرالله زنگوئی. چاپ اول. سروش. تهران.
- _____ . (۱۳۸۱). اسطوره، رؤیا، راز. ترجمه رؤیا منجم. چاپ سوم. علم. تهران.
- _____ . (۱۳۸۴). اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ دوم. طهوری. تهران.
- _____ . (۱۳۹۳). نمادپردازی، امری قدسی و هنرها. ترجمه مانی صالحی علامه. چاپ اول. نیلوفر. تهران.
- پناهی، مهین و ثریا کریمی یونجالی. (۱۳۹۰). «اخلاق فردی و اجتماعی در صفوةالصفاء». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی دانشگاه آزاد واحد دهقان. ش ۱۰. صص ۲۹-۶۲.
- _____ . (۱۳۹۰). «کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شیخ زاهد گیلانی در صفوةالصفاء». ششمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی. صص ۶۹-۷۹.
- _____ . (۱۳۹۳). «اخلاق با خداوند متعال در صفوةالصفاء». هفتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی. صص ۶۲۴-۶۳۹.
- چالاک، سارا و ایوب مرادی. (۱۳۹۵). «بررسی جلوه‌های اساطیری در اسرارالتوحید». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۲. ش ۴۴. صص ۵۳-۸۳.
- حسینی، مریم و کبری بهمنی. (۱۳۹۳). «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۶۹-۱۰۹.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۹۵). دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. چاپ پنجم. سخن. تهران.
- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی. چاپ اول. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. تهران.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۰). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. چاپ سوم. انتشارات منوچهری. تهران.
- قرشی، امان‌الله. (۱۳۸۰). آب و کوه در اساطیر هند و اروپایی. چاپ اول. هرمس. تهران.
- گورین، ویلفرد، ال. و دیگران. (۱۳۸۳). راهنمای رویکردهای نقد ادبی. ترجمه زهرا میهن‌خواه. چاپ چهارم. اطلاعات. تهران.
- موسوی قومی، صدیقه، عباسی، محمود و عبدالعلی اویسی کهخا. (۱۳۹۷). تحلیل کارکرد مفهوم انسان مذهبی میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر اسرارالتوحید. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۴. ش ۵۰. صص ۲۳۷-۲۶۵.

References

- Akbar zadeh Ebrahimi, Azar and Zahra Ekhtiari. (2016/1395SH). «Bazshenakht-e nadere Zanan dar Safvat al-Safā». *Research in Persian Language and literature*. Year.3. No.40. Pp.81-103. (In Persian)
- Gharašī, Aman Allah. (2001/1380SH). *Water and Mountains in Indian and European mythology*. 1thed. Tehrān. Hermes. (In Persian)
- CHalak, Sara and Ayoob Moradi. (2016/1395SH). «Barrasī-ye jelveh-hā-ye asatīrī dar Asrār al-towhīd». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University-South Tehran Branch*. Year.12. No.44. Pp.53-83. (In Persian)
- Ein-al-qozāt-e Hamadāni. (1992/1370SH). *Tamhidat*. Ed. by Afif Oseyrān. 3thed. Tehrān. Manūčehrī Publication. (In Persian)
- Eliade, Mircea. (1994/1372SH). *Resāleh dar Tarikh-e Adian*(Treatise on the history of religions). Tr. by Jalāl Sattāri. 1thed. Tehran. Sorouš. (In Persian)
- _____. (1997/1375SH). *Moqaddas va nā moqaddas*(Sacred and the profane). Tr. by Nasr-ollāh Zangouei. 1thed. Tehrān. Sorouš. (In Persian)
- _____. (2003/1381SH). *Ostoureh, royā, rāz* (Myth, Dream, Secret). Tr. by Royā Monajem. 3thed Tehran. 'Elm. (In Persian)
- _____. (2006/1384SH). *Ostoureh-ye bāzgašt-e jāvdāneh* (The myth of the eternal return). Tr. by Bahman Sarkārāti. 2thed. Tehran. Tahouri. (In Persian)
- _____. (2014/1393SH). *Namād-pardāzī-ye amr-e qodsī va Honar-hā*(Symbolism, the sacred, and the arts). Tr. by Mānī Sālehī allāme. 1thed. Tehrān. Nīlūfar. (In Persian)
- Guerin, Wilfred, All and et. al. (2004/1383SH). *Rāhnamā-ye roykard-hā-ye naqd-e adabi*(A handbook of critical approaches to literature). Tr. by Zahra Mihan khah. 4thed. Tehran. Ettelaat. (In Persian)
- Hosseini, Maryam and Kobrā Bahmani. (2014/1393SH). «Tekrār-hā-ye asatīrī dar kašf al-asrār-e rūzbahān-e baqlī». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University South Tehran Branch*. Year.10. No.37. Pp.69-109. (In Persian)
- Ibn-e Bazāz Ardabīlī, Tavakol Ibn-e Esmail. (1998/1376SH). *Safvat al-Safā*. Ed. by Gholamreza Tabatabai majd. 2thed. Tabriz. Zaryab. (In Persian)
- Mūsavi Qūmī, Seddiqeh, Abbasī, Mahmoud and Abd-al-Alī Oveīsī Kahkhā. (2018/1397SH). «tahlīl-e kārkard-e maḥom-e ensān-e mazhabi-ye Mīrcea Eliade dar hekāyāt-e karāmāt-e fārsī ba tekye bar Asrār al-towhīd». *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University- South Tehran Branch*. Year.14. No.50. Pp.237-265. (In Persian)
- Panāhi, Mahīn and Sorayā karīmī Yūnjāli. (2011/1390SH). «Akhlag-e fardī va ejtemāi dar Safvat al-Safā(Indīvidul and Social ethics in Safvat al-Safā) ». *Didactic Literature Review Islamic Azad University Dehaghan Branch*. Year.3. No.10. Pp.29-62. (In Persian)
- _____. (2011/1390SH). Karāmāt-e Šeikh Safī al-dīn Ardabīlī va Šeikh Zahed Gīlanī dar Safvat al-Safā». The 6th International Conference on The Promotion of Persian Language and Literature. Pp.69-79. (In Persian)
- _____. (2014/1393SH). «Akhlag ba Khodavand-e motaāl dar Safvat al-Safā. The 7th International Conference on The Promotion of Persian Language and Literature. Pp.624-639. (In Persian)
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2013/1392SH). *Zabān-e sher dar nasr-e Sufieh*(Poetry Language in Sufia's Prose). 5thed. Tehran. Sokhan. (In Persian)
- Sahleghi, Mohammad Ibn-e Ali. (2016/1395SH). *Dftar-e Rowshanāyi: Az Miras-e Erfani-ye Bayazid Bastami*. Tr. by Mohammad Rezā Šafī'ī Kadkanī. 1thed. Tehrān. Sokhan. (In Persian)
- Šymel, Anne Mari. (1996/1374SH). *Abad-e Erfani-ye Eslam*. Tr. by Abd-al-Rahim govahi. 1thed. Tehrān. Dftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. (In Persian)

Analysis of the Application of Eliade's Mythical View in *Safvat al-Safa* by Ibn-e Bazaz Ardabili¹

Ramin Moharrami²
Soraya Karimi Yunjali³

Received: 05/01/2019

Accepted: 26/06/2019

Abstract

Using descriptive-analytical research method, the present study analyzes Ibn-e Bazaz Ardabili's *Safvat al-Safa* based on the mythical view of Mircea Eliade. From the perspective of Eliade, myth is the most important form of real, sacred, and communal thinking and for this reason it is exemplary and repeatable. In myth, the hero achieves trans-human conditions by transforming the sensory experience into religious experience. The religiousness of this experience means that the individual's existence in the profane world is halted, and he enters a world of light through supernatural forces. As a result, through applying religious experience, he can replicate mythical events. According to the mythical model of Eliade, the mythical sanctity of Sheikh Safi, *Safvat al-Safa*'s hero, resembles the gods' archetype and primordial models. The examples and components of mythical times and places of Mircea Eliade are also evident in *Safvat al-Safa*. As Sheikh Safi uses a religious experience, he replicates the mythical events, and conforming to religious man's example, he achieves a sense of religious power through austerity. Through this, he reaches illumination and inner self-recognition and his heart gets ready to accept the facts. At the stage of acquiring secret knowledge and being honored with initiation (tasharuf), the hard tests, and the compact and confined places for learning mystical mysticism are somehow representative of the embryonic world and rebirth. The hero reaches the divine manifestation (tajalli) through the stages of mystery-learning and initiation, and by his spiritual flight or ascension meets the angels face to face. Several examples of mythical models and repetitions are observed in the mystical experience of Sheikh Safi al-din Ardabili in *Safvat al-Safa*.

Keywords: Myth, Mysticism, *Safvat al-Safa*, Sheikh Safi al-din Ardabili, Eliade.

1. DOI: 10.22051/jml.2019.23777.1672

2. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran (Corresponding author), moharrami@uma.ac.ir

3. PhD Candidate of Persian Language and Literature Department, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran, s-karimi@uma.ac.ir