نشان‌شناسی عنصر اسطوره‌ای در روایت‌های عرفانی

هادی بهمنی یزدی \(1\) تیمور مالیمی \(2\)

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۹)

چکیده

اصطخه و کهن‌الگوها بیانگر آمال و انگیزه‌های جهان‌سوزی انسانی‌اند. از سویی اسطوره‌های اساطیر، تجربه دینی و رویارویی آدمی با امر قدیمی‌اند. آگاهی از اندازه و زیست انسان دچار تغییرات و دگرگونی‌های گوناگون است؛ اما از نفوذ اسطوره و کهن‌الگوها رها نمی‌شود. این می‌تواند با اهمیت نهایی‌تری روایت‌های عرفانی و لزوم تفسیر آنها برای درک مبنای حصول کارکردهای رواج‌آمیز به بررسی عنصر اسطوره‌ای در سه اثر اصلی و تأثیرگذار کشفیه محجوب، رساله تشیعی و تذکره‌ای واردات ابتکار است. این جا که روایت‌های عرفانی از تمام اجزاء فرهنگی انگیزه‌شده بیشتر به‌خصوص کهن‌الگوها سواد می‌برند، عنصر اسطوره‌ای نظری پای و درخت، کوه و غار، حیاتات، رنگ‌ها، دور و مرکز، نام‌ها و اعداد در سه اثر مذکور دست‌بندی و بررسی ولاه‌های پنهان دلالت‌های این عنصر با توجه به بافت و معنا متن‌پذیر و مشخص شده است. این بررسی نشان می‌دهد:

\[\text{asemanekavir@gmail.com}\]

1. دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه فرهنگیان
2. دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد دانشگاه تهران
روایتهای عرفانی همچون دیگر حوزه‌های تأملات بشری برای رسیدن به کارکرد و اهداف خود از اسطوره و کهن‌الگو به‌عنوان یکی از عناصر مسلط روایی خود بهره می‌برند. بر اساس این ویژگی، بسیاری از روایتهای عرفانی یا از ادب و روایات عانیات استفاده می‌کنند. یا در ساختار خود به ادب و فرهنگ عانیات نوپدید می‌شوند. در روایی‌های عرفانی کهن‌الگو و اسطوره‌ها به بیان و توضیح نجیبه‌های دینی در قابل نمادین و پوشیده می‌پردازند. هرچند عناصر اسطوره‌ای عمدتاً با جهان فضایی و طبیعی پیوند دارند، در روایی‌های عرفانی رنگ و بیوی متماژت می‌گیرند و به بیان انگیزه‌های جوئ مراحل سگانه تولد، مرگ، بازولد و شرح و نبض مواجهه آدمی با امر قدرتی می‌پردازند.

واژه‌های کلیدی: اسطوره‌شناسی، کهن‌الگو، روایت، عرفان.

1. مقدمه

این نوشته بر اساس رهایی اسطوره‌شناسی، کهن‌الگو و روایت است. "Mythos"، یکی از واژه‌های لاتینی است که برای خواندن و تجلیل باشند (Abrams, 2004). "Mythos"، بر اساس اسطوره و روایت اسطوره‌شناسی ارتباط عمیقی و ترکیبی با روایت دارد؛ زیرا اسطوره‌ها یا کهن‌الگوها، از روایت‌های کهن‌الگوها بشری یا در ساختار روایی خود نشان می‌دهند و روایت می‌کنند (Guerin, 2005: 25) و موضوع‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی عامل اصلی پدیدایی آنهاست. هستی آدمی در ارتباط دوسویه با اسطوره‌ها؛ زیرا انسان در دنبال دوران و بروز خوشبینی ساختار اسطوره و کهن‌الگوها را شکل می‌دهد و از سویی دیگر، اسطوره‌ها و کهن‌الگوها با آشکارگر خود در زیست و هستی آدمی، دنبال دوران و بروز و کارکرد آن را شکل داده با تاثیر نیرو و جاذبه خود قرار می‌دهند. تأثیری که اسطوره و کهن‌الگو

106
پیشینه رویکردهای اسطوره‌شناسی به قرن‌ها پیش بری‌گردید و می‌توان آن را در آثار
برخی از منفکران- که در خوشه‌های مختلف انسانی به تأمل و کندوکاو می‌پرداختند-
جست‌وجو کرد. اگرچه در آثار این دسته از منفکران سازه‌های اندیشه‌گی و نظریه‌ها ایجاد
می‌کردند که در این دوره‌ها به تفسیر اسطوره‌ها و کهن‌الگوها در حیات دینی و فکری است. قدرت آگوستنی
(۱۴۲۰-۱۴۳۰ میلادی) یکی از متأهلان مسیحی، در کتاب معروف خود، شهروندی به بررسی
درون‌مانه و زرف‌ساخت اسطوره‌های بیونی و رومی پرداخته است تا با نتایج حاصل از
آن، اندیشه‌های دینی خود را ابتکار کند (آگوستنی ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۰۸). در دوران معاصر،
فریزر ۶ در آثار خود خاک‌نگاری (۱۳۸۴) درباره اسطوره‌های و کهن‌الگوها اقام و
فرهنگ‌های مختلف به بحث و بررسی دامن‌دار و مسبوقی پرداخته است. جوزف
کمیل ۷ نیز در مطالعات اسطوره‌شناسی خود سال‌ها فرهنگ و آینه اقام و تقابل
کند. این در مقاله‌های رویکردهای بررسی کرد و با گردآوری روایت‌های و مطالعه آینه و رسوم به تجزیه و
تحلیل اسطوره‌ها از منظر ساختارشناسی پرداخته است.

روش نقد اسطوره‌ای ۸ تا نقد کهن‌الگوی، یکی از رویکردهای نقد ادبی است که
رشد و گسترش آن متأثر از آراء کارل گوستاو بینگ ۹ درباره ناخداگاه روح بشر
است. کارل گوستاو بینگ (۱۸۷۷-۱۹۷۰) برای ناخداگاه دو سطح قائل است: افت
ناخداگاه شخصی ۱۰ که شامل تمام خاطره‌ها، آزو و سایر تجارب مربوط به زندگی
فردی است. ب) ناخداگاه جمعی، لاشه عمیق تر دیگری که کلی و غیرشخصی است

١٠٧
و با آنکه از خلال آگاهی شخصی خود را در زمینه دانش مشترک
است (مورونگ، 1388: 22).
پژوهش درباره کهن‌الگوها در واقع نوعی اسناد بررسی، شناسایی، ادبی است و با روش ادبیات
که با ابتکار موضوع‌ها و مفاهیم‌های ماندگار، آینده و انسان‌های بومی و ادبی
 Russel، 2000
202: در نظر گرفتن، گرایش‌های ارثی موجود در تاریخ‌الگوی یافته است، اثبات و تأیید واقعیت
پدیده، سیستم‌های ارثی اثر قدرت تجربی و روایی به فرد این امکان را می‌دهد
تا رفتاری مانند ايجاد خود در موقعیت‌های مشابه داشته باشد. به اعتقاد یونگ،
کهن‌الگوها ماهیتی جهانی شمول 12 دانست و موجودیت‌شناسی از شکل‌گیری مغز و ذهن انسان
در طول تاریخ ناشی شده است (بیلسرک، 1388: 30). فقد کهن‌الگویی توجه خود را بر
عناصر عمومی و قراردادی در ادبیات متفرک می‌کند؛ عناصری که نمی‌توان آنها
را در چهارچوب سنتی تأثیرات تاریخی توضیح دهد. این فقد هر اثر ادبی را به‌عنوان
بخشی از قلم ادبیات مطالعه می‌کند. اصل پایه فقد کهن‌الگویی این است که کهن‌الگوها
(تصاویر، شخصیت‌ها، طرح‌های روایی و درون‌ماهی‌های نوعی و دیدگاه‌های نوعی
ادبیات) در تمامی آثار ادبی حضور دارند.
افزار بر آنکه دانست تأثیر اسطوره‌ها تا عقیق‌ترین لایه‌های زیستی و هستی آدمی
است، و مدت‌اندیشه‌های دینی بیشترین دور از تأثیر اسطوره و کهن‌الگو نیست. از
یک منظر اسطوره‌ها از تجربه دینی 16 سرچشمه می‌گیرند و روایی واقعی از
مواجهه آدمیان با امر قدسی (Kuburic، 1998: 572) (همان‌جا). این اساس، روایت‌های عرفانی که به بینی و گرایش
تجربه‌ها و آموزه‌های عرفانی می‌پردازند، محصول مناسبی بیانی است و تأثیر
کهن‌الگو، و درون‌ماهی‌های آن است؛ زیرا اهمیت اسطوره‌ها در این است که ما را با
کهن‌الگوها اساسی حیات معنوی پند می‌دهد (هرمان، 15).
نگارندگی در این نوشته به بروز سه مسئله مستقل و روایی رسانه تکمیلی.
کشف محورهای جغرافیایی و تکراری عطای منظر اسطوره‌شناسی می‌پردازد. با استفاده از روش‌های پیشنهاده عناصر اسطوره‌ای و کوه‌های تینون یادشده بررسی و دست‌بندی و لاشهای پهنان معمای و ذوق‌ساخت آن با توجه به بافت معناهای روایت‌ها مشخص و آگهی شده است.

2. بحث

این‌سان در اندیشه‌ها و بیان انگاره‌هاش، از داشته‌های فرهنگی، دینی و اجتماعی‌ش متاثر است. هنگامی که درباره راز درونی و جای جاودان و زندگی درونی می‌اندیشیم، انگاره‌های زیادی در اختیار ما می‌آیند، بلکه از انگاره‌های بهار می‌گریم که در نظام دیگری از اندیشته موجود است (کمیل، 1389: 28). اسطوره‌ها به بیان مسائل هستی شناختی فلسفی می‌پردازند؛ اما آنها را در شکل درام تشکیل، کنش، تجربه و کشف و شهود بین می‌کنند (مونرو، 1388: 205). اسطوره‌ها از دل تجربه‌های معنی‌دار و دینی بهتر زاده می‌شوند و از حضور آدمی در فضای قدسی و تجربه امر قدمی حکایت می‌دارند (727: 1988؛ kuburic، 1988: 27). با تبادلی، اسطوره با رخداده‌ای مرتبط است که در آغاز زمان رخ داده‌اند و هدف آنها آماده کردن زمین برای کنش‌های آینی انسان امروز است (ریکور، 1386: 99). اگر اسطوره ارتباط مستقیم با تجربه دینی و آینی دارد، در نتیجه که تختیت جلوگاه‌ها شده، روایت‌های آینی، قدسی و عرفانی باشند، روایند روایت‌های عرفانی از اسطوره‌ها، برای بیان آماد و اندیشه حوزه سیاسی استفاده کرده‌اند. ذوق‌ساخت اندهش‌های اسطوره‌های همان است که در اندیشه و روایت‌های تختیت ذهنی اسطوره‌های آگهی شده و اینک در روسایت "جدید" به‌کار انتقال تجربه‌های دینی می‌آید.

3. نشانه‌های اسطوره‌ای

3-1. درخت و باغ

کهن‌گونه در انواع حالات ذهنی و روحمی بیشتر نقش دارد و وسعت عرفان نیز از این الگو با دقت نیست و از آنها تأثیر می‌گیرد (مونرو، 1388: 28). "درخت" یکی از مهم‌ترین
شماره 6 دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه

اسلام، بهار و تابستان 1393

خانه ففًٞٙ ثٍف٢ ؼـ ٌفتٓ: ا٤ٟب اٍِ٥ع، آٖ زٝ خب٢ ثٛؼ؟ ٚ آٖ ٔفؼ وٝ ثٛؼ؟ ٌفت: آٖ ت٥ٝ ثٙ٣ اوفائ٥ُ 
ٚ آٖ ٔفؼ لغت إِؽاـ ػّ٥ٝ (ٞدٛ٤ف٢، 1384 :340.)

جدول

| معروفت بکانا انگار خیر و شر است (نصر، 1388: 19) |

در انگیزه ویلایی، بودا هنگامی چوند که زیر درختن، نیما، باد و خاطره واژه‌های میخود یا رها کرد و به اشراق رسید (غنی، 1383: 149). در عرفان «درخت معروفت را آب فکرت بایده (نشیمی، 1381: 14) و این چنین است که درخت در روایت‌های عرفانی با تولید و حضور مقدس ارتباط می‌یابد. در روایت‌های عرفانی درخت-عووما - نشان از حضور امر قدسی و تجلی آن، یعنی کریست دارد. در روایت‌های عرفانی درخت-عووما - نشان از حضور امر قدسی و تجلی آن، یعنی کریست دارد. در روایت‌های عرفانی نمای حیات روحانی است که تجربه و حضور امر قدسی در آن حضور دارد (لیبکر، 1383: 10). و این به‌طور تزقیه در نوی‌نویش کنن که روزی محمدم بی، روض خدا عنهم. مرا نوی: یا بابک امرمز من ترا به چای خوابم برده. نوی: فرمان شیخ راست. یا ی برهم. دیروی برینهاد که بیانی دیدم صعب بزم و تختی زرین اند میان آن بیانان در نبر درختی سبز بر کنار چشمه آب نهاده و یکی بر آن تخت نشسته و لباس خوب یوشیده... وی اشترن کرد به آسمان، چری خوردنی پدیدار آمد، بخوردم نوی: اینالیخی، آن چه جای بود؟ و آن مرد که بود؟ نوی: آن به نهی اسرائیل و آن مرد قطب المدار علیه (هجیری، 1384: 240).
دانش‌نوازی عناصر اسطوره‌ای در روایت‌های عرفانی

هادی دهقانی یزدلی و همکار

باگ نیز همچون درخت از کهن‌الگوهای مشترک ذهن بشری است. باگ نماد عصمت و پاکی (189: 2005: 1979)، نشانه دلگشادگی عارف (برلس: 1376: 207) و همان بهشت آدم است که «عذار» نامیده می‌شود (کمپس: 1379: 275). در انگیزش‌های عرفانی باگ گم شده است و عارف با سلوق و پالاپس نفس خود، آن را حاضر می‌کند و در آن به آرامش معنوی می‌رسد. در روایت‌های عرفانی، باگ همیشه با تحویل و تجربه حضور امر قدسی در ارتق‌ت ایست، تووصیف‌ها با باگ در روایت‌های آن می‌باشد.

یادآور اوصف بهبود مسئول است که در دوران برخ پیش از آن یاد می‌شود.

[عبدالنام مبارک] بر گنبدک فتنه شد ... توی کردن و به عبدال مشغول شد تا به درجه‌ای رسید که مادرش روزی در باگ شد. آرآ دید خفن در سایه گلیک و ماری شاخی نرگس در ذهن گرفته و مگس از وی می‌رود (عطار: 1391: 208–209).

هجیری (1384: 208–320).

چنین تووصیفی از شخصیت داستانی، اشکارا بر گنده‌ای از داستان آم و بهشت و نقش مار در بیان ماجراست که در این گونه روایت‌ها نامتناهی آدم نیست، بلکه در خدمت پیر و عارف است. پیر در بهشت روایت، تمام عناصر روایت را به خدمت تجربه‌ی دینی خود گرفته است. با این اوصف، دور از ذهن نخواهد بود که دنبای طریقت و انگیزش‌های عرفانی از وجه شیرین و تازگی به باگ تشییه شود، پیامبر «گفت: با مردمان! چرا کنید اندر روضه‌های بهشت. گفت: با رسول الله چیست روضه‌های بهشت؟ گفت: مجالس ذکر» (شمسی: 1381: 320).

۳-۷ کوه، گار و حیوانات

کوه همیشه با اساطیر و درون‌ماهای معنوی و باطنی در ارتق‌ت است. ویژگی‌های ظاهری و بیرونی کوه، متمایز نازم را برای درون‌ماهای باطنی و درون‌ماهای مبکند. در اوتویش‌ها "خداوند" به کوه که‌های می‌رود تا قصیری برای خود باشد. کوه که‌های، کوه مرکزی جهان است (کمبل: 1389: 202). در پرکردی ساهم‌مان معابد باستان
در بین النهایت، میانه فضایی بز معاون، کوههای مصنوعی ساخته می‌شود (فرهاد، ۱۳۸۷: ۱۰۶). زیگورات‌هایی که از سوی سومریان بنا شدند، کوه‌پایه مرز بین زمین و آسمان بوده که هدف از ساخت آن، روشن کردن بر بالای آن و گفتگو با خداوند بود (هامان، ۱۳۸۰: ۱۹۱). انتخاب تنوع‌های بزرگ، همچون اهرام مصر را نشان ارائه می‌نماید که در یک حضور ملیم، جلوه‌پذیره است. تا چنین پیشینه و کارکردی که کوه در اسطوره‌ها و داستان‌های معنوی دارد، کوه نماد مناسبي است تا دلالت‌های روایی و باطنی را با خود همراه داشته باشد. چه در جهان داستانی، چه در عالم واقع و سرگذشت اولیا و سالکان، کوه با تقدس و حضور امر قدری همراه است. این بطوره (۱۳۸۷: ۱۰۱) در شرح و توصیف مکان‌های قدری، اثبات خاصی بر بندگی‌ها و کوه‌هایی دارد که به هر گونه‌ای تجلی‌گاه امر قدری‌اند؛ در توصیف‌های قسمی که در دمیشک است، همه معارج‌ها انبیا بوده است و این بترت انس‌ترین است که وی به قوم خود فرمان داد در بالای آن گرد آورد. اما این قوم خود در آنجا دعا کرد تا خداوند عذاب‌ها را از آنان دور یادارد و این چنین شد (هامان، ۲۰۷).

قضاهای عرفانی همچنین دیگر روایت‌های باطنی و قدری از کوه برای بیان و توصیف تجربه‌های دینی استفاده می‌کنند. رایان و مؤلفان روایت‌ها، کوه را محل حضور امر قدری، عروف و تجربه‌های دینی می‌دانند. صومعه عاون جاپاگه حضور قدری و کارکردی‌ها روحاوی و عرفانی و رفع و بامولت است؛ زیرا نشان‌های مریوم به والارین هستی را در خود جای داده است. چنین صومعه و جاپاگه‌ها یابد بر بالای دیگر مظهر هستی قرار گیرد. کوه بهترین جاپاگه برای نمادردایی چنین خصوصیات والی والا و آسمانی است. صومعه عابد بر کوه قرار گرفته است و گاهی نیز کرامات قدری در آن رخ می‌دهد. گویا صومعه‌ای که بر بالای کوه بنا شده است، اشراف و جلأت امر قدری را نسبت به دیگر هستی‌ها نشان می‌دهد. امر قدری بر تمام هستی‌های فرودین، اشراف و تسلط دارد و از تمام آنها برتر است.
نشان‌شناختی عناصر الگویشی در روایت‌های عرفانی
هادی دهتفی چهلی و همکار

و گویند فضیل بر کوهی بود از کوه‌های منا و گفت: که اگر وابی از اولا خدایی
این کوه را گوید که برود. کوه در حرفت. این فضیل گفت: ساکن باش! که
بدین نه ترا می‌خواهم. کوه ساکن شد (تفنیزی، 1381: 22).

عبدالواده زید به بوی‌اصفی گفت: چه کرده آن وقت که حجاج ترا
می‌چسب؟ گفت: من اندرو مظفری بودم. در سراي بزدند و در آمدهند. و مرا از آنجا
برداشتن. چون بپریسم خویشتن را بر کوه بوقیس دیدم (همانجا).

کوه، نماز مکرر است. مرکز ارتباط نزدیکی با امر قدسی و قدست دارد (کمبل، 1389): 113.
در مرکز، آدمی خود را به مبداً آفرینش نزدیک و در ارتباط می‌پیدا. اگر مرکزی باید
باشد، در ارتباط با مرکز و هسته‌ی تمام هستی است، یعنی امر قدسی و اوصاف آن (همنان). از این رو، چون خدایند خواست با ابراهیم سخن گوید، او را امر کرده تا در جشن‌های
روشن که بر بالای کوهی قرار داشت فسیل کند (نجبی، 1384: 384). کوه با ویژگی
بلندی و رفعت خود، همراه با حضور امر قدسی، بر آسانی، مملکت و معارج نیز دالات
دارد. کوه و استقلال به زمین و آسانی است. سالک با مقیم‌شدن در آن، به درواده‌های
اوبالحسن دبیلی: گوید: به انطاش‌کش شدم. به سبب سیاهی که گفتند او از اسرار سخن
می‌گوید. بیستادم را از کوه لگام بیرون آمد. و از میابان چیزی بازو یاد که
می‌فرغخت و از گردن‌های بوده، و دو روز بود که تا هیچ چیز نخورد به بوده. گفت او
را به جنده دهای این؟ و چنان نموده که آنچه در پیش دارد، من بخواهم خرید. ... چون پررفخت چیزی به من داد و برفت، من از پس او فراش، روی با من کرد و
گفت: چون سخنی باشد ترا از خدایی - غزل، خواه، مگر که نفس ترا انداد آن
حیفت بود که از خدایی - تعالی - پای مانی بهان سبی (همنان، 1384: 387).

بدین ترتیب حضور ملموس امر قدسی در پیر تجلى کرده است که ساکن در کوه

است.

دین واقعاً نوعی زهدان دوم است» (کمبل، 1389: 91). این زهدان جایگاه مرگ نوعی و
آگاه زدنگی و تولد دوازده است؛ مطالب تذکرالاولیا (زندگانی درون مرگ است. مشاهده

113
درود مرجع است. پاکی درون مرجع است. فنا و یافته درون مرجع است و چون حق را یاد کرده‌ام.

آمل جز او از جهت چهار بیمارنده (عطار، ۱۳۹۱: ۱۷۲). زهدان به‌معنا بی‌پرده گردیده و بازتولد شد. از عناصر بین‌النوازینی یافته و استلطواهای است. در آینه‌ای استلطواهای برزند، یکی یا زیر پتولنی قرار می‌دهند که ناشانه زهدان است. آن‌گاه زنام بر اطراف آنها می‌رسند تا بیماری را از آن‌ها دور کرده‌اند. بی‌پرده قدرت می‌شود و یا پوشش‌های مخروطی شکل‌به‌شکل وضع جدید دور از قبیله‌کن‌ها می‌شود تا بیاموزند و ترک‌بندن (پرتو، ۱۸۸۷: ۲۱۰). عصر زهدان که در آینه مذکور در ویژه‌پوشیدگی پتو نمایان می‌شود در روایت‌های عرفانی در نماد «غافره» ظاهر می‌شود. غافره دالنتگر دویری از ازدواج و برگشت به زهدان اوپیام است. صوفی در زهدان، به خلوت می‌نشیند. تجربه گوناگون امر قدسی را کسب می‌کند و با خروج از آن تولید دوباره خود را بازمی‌یابد.

سه نفر در گزاره‌گزارگان می‌شنود. دهانه غار بسته شده است. آنان با یادآوری اعمال نیک خود از خدا طلب یاری می‌کنند. هر یک از آنان که کردار نیک خود را یادآوری می‌کند، سنگ دهانه غار، کنار می‌روند و درنها روزی گشوده می‌گردد و رها می‌یابند (هجری، ۱۳۸۴: ۲۳۴) سالک در خلوت زهدان غار به ریاضت و انجام تکالیف باطنی دست می‌زنند. آن هنگام که وارستگی اش به حصر معین رسید، شایستگی آن را می‌یابد تا با تولید نو جدید و روی مزکشند فردی من از زهدان غار بروند نهاد و به تجریه‌های دینی جدید دست یابد.

از طواف سعی و عمره فارغ شدیم و طوف وداع آوردهم. پررنگ بست: بایا بکار مرا پسری است که چندگاه است تا به ریاضت در غاری است. تا را و بی‌پرده. آن‌جا رفتم. جویی دیدم زدروی و ضعیف و تنورانی. چون مادر را دید در پای وی افتاد و روز در کف بایا و مالیه و کفت: دامن که نماده‌ام، اما خداوند فرستاد که مرا رفتن نزدیک است. امدهای تا مرا تجهز کنی. پررنگ بست: یا بادها! انجا مقام کن تا و را دفن کنی. پس در حال جوان وقات کرد. اما را دفن کردیم. بعد از آن پررنگ

۱۱۴

حیوان‌های از عناصر بنیادی اسطوره و روایت‌های دینی و کهن‌الگوی است. آدمی با پا نهادن به دنیای خاکی از انداشته شناخت اطراف و جلوه‌های مادی، زندگی خود میرادند. این شناخت مقیاسی که گریز از جمله حیوان در میان انگیزه‌ها و تأمینات بشری است. نخستین مظاهر خداان‌سری در صورت حیوان تصویر و تصویر می‌شود؛ زیرا صفات الهی در انسان و حیوان ظهور می‌کند و بر این اساس، مصرفی برای خداان‌سری تن انسان و سر حیوان با بالعکس تصویر می‌کردند (ابن سینا: 1349: 185). موجود متعال به خویش می‌توانسته است بدون از دست دادن الهیت آسمانی خود در شکل یک جانور، آشکار و متجلی شود (الباد: 1388: 172).

دکتر انواع حیوانات در روایت‌های دینی و قدسی با مفهوم و تجربه امر قدسی مرتبط است. آدمی برای بیان تجربیات خود مجبور می‌گردد از تمام امکانات زبانی و تصویری خود همگام با افقردهگی خوبه بره جوید. این ابزار، سودای نفی هیچ تصویر طبیعی را به دنی و زبان سالک راه نمی‌دهد. کارکرد حیوانات و مجاور خلقیت و کنش آنها برای بیان شفافیت امر قدسی و سرمای، معتبر است. چنان مثال‌ها و نقش هایی که به کار هیچان روح شفته‌ها به‌آن و می‌توانند روح را سرشار از حیرت کنند. حیوان و تصویر دنی و برای آن بیانگر حیرت‌زایی، جذاب و آشکاری امر قدسی است (اثر: 1380: 160). روایت‌هایی که به درون‌مان‌های عرفانی و باتسی می‌پردازند از کبیراز از کارکرد و نقش حیوانات در داستان‌های خود استفاده می‌کرده‌اند. شفاهیت بازی سپید درم ایب و خوشش خردشایی را به شفاهی دیگر که دوست و همراه اوسینه‌های من‌کند آمده با دشمن است و با پرواز، خوب را به مکان نزد دوست خود می‌رساند (ابن طوطی: 1388: 198-99). حسن بعضی دیداره نفی می‌گوید: «هیچ ستوری به لگام سخت، اولی‌تر از نفی تو نیست در دنیا» (عطار: 1391: 49). یکی از کارکرد‌های ذکر

115
حیوانات در روایت های عربی دلالت‌گری حیوان بر نفس امارة است. هجویری نفس آدمی را در فربپ کاری چون رویهای می‌بیند:

از محمدعلیان نسی روابی آردن و یک از کیار اصلی جنید بود. رحمةالله عليهم اجمعین - که ماند ایندید حال که به آفت‌های نفس پنداشت بود و کمیته‌های وی دانسته بودتم از راهی پیوسته اند دل من بود. روزی چیزی چون رویهای بچه‌های از گلوی من بر آمد و حق تعلیم - منا شناسا گردیدند. دانستم که نفس امارة. یک را به زیب پای اندر اوردم. هر گلوقی که بر یوی می‌زدیم، یک برگشت من میدهد. گفت: ای! همه چیزها به زخم و رنج هلاش پریندند. تو چرا زیادت شود؟ گفت: از آنجه آرفه‌م نیز بازگونه است. آنچه رنج چیزها بود، راحت من بود و آنچه راحت چیزها بود، رنج من بود (هجیوری، 1384: 309).

شیخی نفس را به صورت سگ‌زدی دیدگری در مثل ماری و درویشی دیگر آن را در قابل موسی می‌بیند (همان، 30).

در روایت‌هایی دیوندی نماد نفس است (بشيری، 1381: 80). یکی از فرزندانی معتقدی چیزی، خانم دلالت آن بر نفس امارة که در کلیت‌پایت دئی و روابی منت، جلوه‌ای از تجربه‌های مرتب با امر قدیسی است. حیوان رام شده، نفس امارة‌ای است که در نتیجه می‌داشته و سلوق سالک رام شده است و گوش به فرمان و اراده ایست. چنین نفس حیوانی، نهنگی به سالک آسیبی نیز رساند، بلکه به اثر رایسته‌های معنوی سالک به نفس مقطعمه بدل یافته است. نفس امارة بدل یافته به نفس مقطعمه، ماری است که با تکرار ذکر شیخ، گوش به فرمان سالک است.

حامد اسد رئیسی: با ابراهیم خواص در سفری بودم. جایی بسیدم. اندرو ماران به‌سیار بودند. رکه نهاده و بهنشست. و من نیز با او بهنشستم. چون خنک شد، ماران بیرون آمدند. شیخ را را از داد. گفت: خدا را یاد کن. یک برد کرد. با جای خوشی شدند. پس یاز شیخ را بیرون آمدند. می‌گفتند که نخست‌بار گفت. از خدا را یاد کرد ماران بازگشتند. بدين حال آن شب بگذشتنم تا روز. چون پایدار بود برخاست و برفت. من بازو برفت. ماری حلقه بسته از وطن
نشان‌هایی در زمینه استرارتفاعات در روایت‌های عرفانی هادی دهقانی یزدلی و همکار


بوهد است؛ نفسی که با مجاهمت و دوام ذکر به نفس خودنی بدل گشته است.

عناصر استزبورهای می‌توانند در دلانتهای خود ویژگی‌های همبستگی داشته باشند.

بدین معنی که در افراد متمایز و دورنمای فرهنگی خود علایی متعدد، اما مدل‌های را پژوهشی گشته است، نشان وضعیت روحانی و ملکوتی نیز هست؛ «مار را سبب نمایند تعالی در روزیست» (یونگ: 1387، 232). بنابراین، دلالت گری نفی می‌باشد و هیجانی با وانید مستقیم دلالت تجاری امر قدسی نیز اشاره دارد و «مالک درخت مرکبی است که تلالی گاه تران و جاودانگی است» (کبیل: 1389، 80). مار با بوست‌نادیزی خود، نماید و تجیل تولد و بژتولد است. این سیر- که با مرگ نمایید سالک همراه است- در نشانه مار ظاهر می‌شود. ماری که در کنار سالک، اسیر و رام اواست، نشان از تصاحب جاودانگی و تعالی توسط پیر ای شیخ است، و گفت: از ارزیابی بیرون آمد. جون مار از بوست. پس نه کردم. عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید یکی توان دید» (عطار: 1391، 174).

عیدالهای من مبارک بر کنیز عاشق می‌شود، تویه مکند و از استرداد معشوق کناره.

می‌گرد و غرق در تجربه دینی خود می‌شود؛ «تا به درجه‌ای رسدی که کارش روزی و نه باشند و را دید خفه در سایه گلی و ماری لبخند در اون پر مگس از وی می‌رانند» (همان، 185). باو، تویه، مار، همگی بر تولد، جاودانگی و حضور امر قدسی دلالت دارند.

نفسانم امارة خیال صفت، اگر رام سالک شود، زبان مکشی شد و سالک را پند می‌دهد و با پندنی های طریقت را به او یادآوری می‌کنند؛ شیری که شکار خود را با نام مبادی قسمت می‌کند و تعجب و حیرت سالک را از کارکرد خود به پرانیخانه، رو به سالک.
می گوید: «یا احمد! ایثار به لقبه کار سگان است. مردان جان و زندگانی ایثار کنند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۸.) نفس امراة رامشده شیر است. از هنر و هوس بریده و به نفس مظنه بدل شده است. نفس که دیگران را بر خود ترجیح می‌دهد؛ زیرا احسنت ترین حجاب مر بردگان در روزت نفس و متابعت تدبیر آن باشد (همان: ۳۰۰).

ازدیا نماد شر و بید است و طمعه او زندگی آدمی و زندگی معنوی اوست (Garry et al., 2005: ۷۴). اما همین‌شین اجزاء روایی می‌تواند از آن نمادی برای تجدید هیئت ام‌قدسی پساد.

ابوحزمة خراسانی روزی در راهی به چاهی انفاد. کاروانی فراردید و دهانه‌ی چاه را مسدود کرد. میادا کسی در آن بی‌پناه. ابوحزمة می گوید: من با حق- تعالی- مناجاتی کردم و دل مرگ را به‌هماد و از همه خلق نومید کشتم. چون شباگاهی درآمد، از سر چاه حسی شدم. چون نیک نگاه کردم، کسی سر چاه بگشاد. جانوری دیدم عظمی بزرگ، نگاه کردم ازده‌بی بود که در فروکرد. دانستم که نجات من در آن است و فرستاده حق است، تعالی و تقدس. به دم وی تعلق کردم تا مرا برحمی. هاتینی آواز داد که، نیکو نجاتی که نجات توست یا ب حمطه که به تلفی ترا از تلفین نجات دادیم (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۲۲-۲۳۳).

عناصری چون «شبانگاه»، «عظام بزرگ» و «ندای هاتین» رخداد تجدید دینی را در چنین روایت‌هایی بر جسته می‌نماید و سبب می‌شود هیئت و شکوه امر قدسی در آن نمادهای کردد. اجزاء استعفایی می‌توانند محملی برای تجدید امر قدسی گردد (اتو، ۱۳۸۰: ۱۶). براوی اساس، عجب نخواهند بود که نقش مایه‌ای چون ازدیا و کارکرد آن- که در اصل مرزی به دانستان استعفای و عمامانه است- در روایت‌های عرفانی کارکرد بی‌پاید و وسیله‌ای برای انتقال تجدید دینی هیئت. ذکر حیوانات و عجایب خلق آنها بیانی از عظیم و شگفتی امر قدسی است (همان: ۱۲۰). نفس امراهای که در چنگ تدبیر آدمی نباشد در همین حیاتی ظاهر می‌شود که سوء قصد به صاحب خود
دود: ظناهور خلیفه عباسی درصد اسیپرنانن به امام صادق(ع)، پیشوا عرام، بوئد.
وی امام صادق را به حضور خود خواند و همچنین در اندیشه صدیقه‌ن به امام بوئد که
ازدهایی را دید و همس به‌درآمد از این امام برداشت و خود سه روز از
هوش رفت (عطار، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۳).

جاپگاه نفس مطمئن بهشت است. نفس عرف مرحله‌ی حیاتی را پشت سر نهاد و
به بهشت عرام و روحانیت باز نهاد است. روایت‌ها در دنبال روایت، بهشته را خلق
چنین که نفس اماه بهد گشته به مطمئنی در باگی شیب بهشت در خدمت شیخ و بیر
است: عبدالوهاب مبارک:

توبد کرد و به علم و طلب آن مشغول شد تا به درجه بر سری رستگاری و فنی مادر وی
اندر باغ شد و را دید خلق. و ماری عظمی شاخ ریحان در دهان و فنون مکس
از ری همی بارداشت (هموئی، ۱۳۸۸: ۱۳۸، عطار، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۳۶۴-۱۳۸۸).

پیشینین سامبد کارکرد حیوانات در روایت‌های عرافی مربوط به شیر است. شیر
نماد عملگر، قدرت و هنیت است (نورآقایی، ۱۳۸۹: ۱۹۶) و چنین نمادی تناسب کامل با
ذرون مایه‌های عرافی و تجربه‌های قدم‌پذیر دارد. جلال و هنیت خداوندی در مظهر شیر
معنا می‌یابد. شیر یا رام سالک است (نفس) و یا از شر دنیای اطراف او پاسداری
می‌کند. در هر صورت بکار انتقال تجربه‌های دینی سلک با آیده‌های فلسفی می‌خواست
خلیفه بوم را بکند. خلیفه را خلق می‌یابد و آماده کشتن وی می‌شود. در این هنگام دو
شنایر مشود و ایفا از این کار بارداری. در چنین روایت‌هایی، شیر و حیوان
کارکرد نجات بخشی می‌یابند (هموئی، ۱۳۸۸: ۲۷۳).

ندش در روایت‌ها کنشی متاسب با درون مایه‌های عرافی می‌گردد. شیر در نقش
نگاره‌های مذهبی با رستاخیز تناسب دارد و در دستانه‌های عرافی نیز کارکردی می‌یابد
که نشان از صعود روحانی و تولید دوباره عرافی دارد. شیر تکه‌بان گور برای است که
از مرگ دنبال رسته و به مرگ عرافی و چاوانکی قدسی رسیده است. در حکایتی
آمده که یک‌زید وفات کرد:

119
دیگر روز سنگی برگزیده برخاک او نهاده دیدند و نشان قدم شیر پاها.

داستان که آن سنگ را شیر اورده است. و بعضی گونه: شیر را دیدند بر سر خاک او طلاف می‌کرد و در افواه است که شیخ قتله است که هر که دست بر سنگ خاک ما نهاد و حاجت خواهد روا شود (عطار، 1391: 223).

کبوتر همراه با پروازش نماد جهانی روح است (کمال، 1389: 276). روايات عرفانی

نیز کبوتر را در چنین کارکردی به دار می‌گیرند و از آن رمز سما و بی‌آرامی روح را نیز می‌باشد.

وحنی به میانه بر سر تربت شیخ بوسعید- رحمت الله علیه- نشسته بودم، گفت: آن حکم عادت کبوتری دیدم سبید که به زیر فوطاخای شد که بر تربت وی اندخنده بودند. گفت مگر از کسی جسته است. و چون برخاستن نگاه کردم، در زیر فوطاخه چند نبوخ. دیگر روز و سدیگر روز بیدم و اندر تعمق آن فرومانند. تا شبی و را در خواب دیدم، آن واقعه از روی بی‌پرسیدم. گفت: آن کبوتر صفا‌

معمالم من است که هر روز اندر گور به مانند من آید (هجیه‌ی، 1388: 361).

3-3. رنگ‌ها

بسامد رنگ‌ها در روای‌های عرفانی بسیار اندک است و بیشترین کارکرد آن دو رنگ سیاه و سفید است. دلیل این بسامد اندرک را باید در روبروی روانی و مؤلفان به درون‌ماهای عرفانی، جست و نحو کرد. عرفان انفسی بر خلاف عرفان آقایی روی به درون دارد و نگاه‌های طبيعی برای این چندان نمودی ندارد. بدن‌گونه به احوال درونی، به‌خصوص جنبه‌های سلبی و اندوه‌های می‌پردازد و بسامد نمادهای این درون‌ماهای را در روای‌های خود خلق می‌کند (استیس، 1388: 45-50).


گویند می‌باشد که در روای‌ها همراه با اجرای روا و در محور هم‌شناسی روای قرار می‌گیرد که در پالاپتش عرفانی و سعادت پاپانی دلایل دارد؛ پیر روحاانی با جامعه‌ای سبید در مقابل سالک آشکار می‌شود ابوعمر- امامقلی- قرآن تعیم می‌کرد، تا اینکه روزی
نگاهی در کودکی به نظر خیانت می‌گردد و تمامی کرانه‌ها را فراموش می‌کند. مشکل‌ها خود را با حسن بصری در میان می‌گذارد. حسن به این سفارش می‌کند حب‌برد و پری را ملاقات کند تا بیاید حل گر یا دعا کند.

ابوعمر همجعان کرد. و در کوشش مسجد نشستی. پیری باهیت دید. خلقی بر گرد او نشست. چون زمانی برآمد. مردی درآمد با جامه سیبی بارکه. آن پیر و آن خلق پیش او باز شدند. و سلام کردند. و سخن گفتند با یکدیگر ... ابوعمر گفت: من پیش او رفتن و سلام کردم. و گفتند: الله، الله! می‌فرقندس و حال بازگشت. پیر غمانش شد. و به دنیال چشم در آسمان نگریست. هنوز سر بز پیش تناورده بود که همه کرانهٔ بر من گشاده شد (عطر. 1391: 32).

این‌چنین، رنگ سبید با توبه، پیر مقدس و بازگشت روحتان تناوب می‌یابد: همچنان که رنگ سبید کومت در روایتی که از کشش‌المحبت در پایان‌بخش پیشین نقل شد، با تهذیب، روح پاک و پیر سلولی تناوب دارد (مجری. 1384: 134). شخصیت‌های نیز که قدم در راه سلول مکشنده‌اند و حافزی نیکو در آن جهان یافته‌اند، در جامع‌ای سبید در خواب سالک ظاهر می‌شوند؛ و آن شب بختم. به خواب دیدم که کسی بیامدی روی او چون ماه شبل چهارد. جامع‌ای سبید پوشیده و در من نیسم همی کرده (شیری. 1381: 200).

سیاه رنگ گاهه و معصیت است (185: 2005. (Guerin et al., سالک نایبی به گاه و معصیتی دست یا به و اگر چنین کند، کارکرد از در روایت به رنگ سبید نمادین می‌گردد.


4-3 دور و مرکز اشکال هندسی در اندیشه بشری دلالت‌های خاصی دارند. این اشکال در زبان و ذهن آدمی و فراگیر معناها خود می‌توانند به معنای و دلالت‌های آسایشی و قدسی اشارة کند. دایره ازجمله اشکال‌های هندسی است که به‌خصوص برای انتقال معنای و قدسی از اندیشه‌های استدلال‌های بکار رفته است. دایره از اشکال‌های از اسلام (آمینی، 1390: 44) و در فرهنگ "بناگر کمال انسانی" است. آلبرت معمار مشهور دوره رنسانس، دایره را الهی ترین و کامل ترین صورت می‌دانند (همان‌جا). همچنین، یکی از زمینه‌هایی که در آن معنی و دلالت دایره می‌توانند نقش اساسی داشته باشند، روایت‌های عرفانی است. روایت‌ها از عنوان صریح دایره بهره نمی‌برند؛ اما "زرف سابخت تغییر و تحول شخصیت‌ها و کنش‌های آنان بر گذر و سیری دایره‌ها قرار می‌گیرد؛ آنها از زندگی دیپان‌ها می‌برند و در تحریر عرفانی، تولدی دیگر می‌یابند و رو به بی‌مثلا خود و در حکمت‌اند. این چرخ در اندیشه و روایت‌های عرفانی پایان ندارد؛ روایت‌های عرفانی با ساختار تولد (تخست‌ن)، مرگ و به‌زاده، سودای برگشت به زمان برهم و نشانه از این را دارند. این سیر گذر دایره‌ها را تشکیل می‌دهند. دایره محتوای دورون را در خود می‌گیرد تا میادا با چیزهای بروینی آمیخته شود (مورن، 1388: 162). سالنک با قرارگرفتن در این چرخه مکرر به حسی از جاودانگی می‌رسد و زمان خطی ناسوی‌را در هم می‌شکند و از آن می‌گیرد. هر دایره با مرکزی نیز در ارتباط است. مرکز

۱۲۲
نشان‌دهنده عناصر استخراجی در روایت‌های عرفانی

جایگاهی است که همه‌چیز جهان در اطراف آن می‌چرخد (کمل، 1389: 143). مرکز جهان حاضر است که در آن از سطح صورت می‌گردد و به بهشت محو وی می‌گذرد (پا سی، 1381: 146) و در آن انسان واقعیت یکپارچه، یعنی امر قدمی را در می‌یابد و هر فرد انسانی به طور ناهضی این به سوی آن گراش دارد (مروت، 1388: 139). اگر مرکز نماد تقدس است، بهترین جایگاه آن، انگیزه‌های عرفانی است که در سودای تجربه‌منشأ و ریشه تقدس (امر قدیمی) است.

جلوه‌های متنوع اندیشه‌ مرکز را می‌توان در روایت‌های عرفانی پیدا کرد. که، مسجد، خانه‌ها و کوه‌مقدس از نشان‌های روابط هستند که با اندیشه‌ مرکز یکپارچه هستند. زیرا مرکز باشند، محصول تجربه و جهانی امر قدیسی‌ها از این نقاط مرکزی می‌دهد. در انسانیشن مرکز جهان باید به پیر اشاره کرد. پیر مرکزی است که سرشار از تقدس و حضور امر قدیسی است. امری که در شخصیت انسانی متجسم شده است، قطع عارفان است که سالکان به دور وی می‌چرخد.

و اندیسیان اهل ابن قسط، معروف است که مر اوتان را باید تا هر شب به گرد جمله عالم براپند و اگر هیچ جا باشد که چشم اینان بر نفتاده یکدیار آید، آنگاه به قطب بارگردند تا راه یک همین برگرداند آن خلی از عالم به یکدیار وی خداوند-تعالی-زایر گرداند (به‌خوری، 1384: 239).

پیر زیرا آنها فقط‌مدان‌های (عکاز، 1391: 459) و «قطعه دایره‌ی لاقطی» (همان، 287) و فقط بین‌گنگ نقشه‌ مرکزی جهان، یعنی امر قدیسی است. انسان سنتی فقط یک مرکز دارد (نصر، 1382: 123) و با حضور در آثار یازگ تاریخ اسلام محسوس می‌کنیم که در مرکز جهان هستیم (نیکان، 1383: 44). راوا با اهمیت دادن به نقش دایره و مرکز آن، خود را در جریان بین‌های مرکز و تولید قدمی قرار می‌دهد تا هر لحظه در آن به تجربه‌ی قدمی دست یابد. چاودانه‌ گردند و خداانی شود.

گویند علی بن عبسی برشته بود به موقتی عظم. و غربا می‌گفتند: این کیست؟ بنی بر ایستاده بود. گفت: یک کویند. این کیست؟ این بندی‌ها از این است از چشم
۵-۳ تولید و عدالت
در اسطوره‌ها به حروف و نام اهمیت بسیاری داده شده است. روایت‌های بسیاری وجود دارد که نام و دسترسی به آن، عامل تغییر رخدادها و مسیر روایت است. شخصیتی بر نامی آگاه می‌شود و به‌واسطه آن قدرتی لاهوتی می‌پاید. در فرهنگ‌های مختلف بدوی بسیاری میان دنیا و خود شب، تمام را قائل می‌شوند (بدری، ۱۳۸۷: ۱۱۴). در ذهن‌ی آنها، دال پخش ذهنی مدل است (همانجا). چنین اندیشه‌ها در مزام و آبنی‌های دنیای نیز نفوذ کرده است. در مزام عبادی سکوت می‌کرده‌اند. زیرا می‌رحم‌سیند بعضی از ملل هر چشگون و شور باشد (ان) از اندیشه‌های اسطوره‌ای مصر باستان، هنگامی که فرعون نام اعظم رو به زبان می‌راند، هم‌مان‌ده‌های طبیعت با ندای او به سوی و می ایند (فروهر، ۱۳۸۷: ۳۱). سلیمان با یافت انگشتري گرمی اعظم بر آن نگاهشند. شده بود، سلطنت معنی خود را باید می‌یابد (شمسا، ۱۳۷۱: ۳۳۶-۳۳۳). بدین‌سان نام و اسطره‌ای برای تودیکی به امر و توان قدسی است.

ابراهیم ادهم (مردی را دیده بادیه و نام مهین حق او را بی‌خواهد و بدان خدای را بخواهد و خضرا را دیده. اسلام قرطی: برادر من داو تر نام مهین بی‌خواهش (تشریح، ۱۳۸۱: ۱۲۵) و روایت کند که بی‌خواهش صلی الله عليه و سلم علی بن الحضرمی را به قرار فرستاد. درسی بپیش آمد که ایشان را از آن بزادنشت. آن مرد نام مهین دانست.

دعا کرد و بر آب همه برختش (همان، ۱۴۲).

اما دست‌بایی به نام مهین خداوند اگرچه امکان‌پذیر است افشاکرن آن شایسته نیست. در روایت‌های عرفانی هیچ‌گاه نام مهین خداوند، عنوان نمی‌شود زیرا هر کس را شایستگی آن نیست؛ این عطا گوید: جوان خدای حروف را بیافرد و را پنهان.
نشان‌شناخت عناصر استدلال‌های در روایت‌های عرفانی

داشت. چون آدم را یافته‌این سر ط ط وی نهاد و هیچ کس را ترک‌تکان از آن سر خبر نداده (همان: 21).

ارزش عدد در استدلال‌های کمتر از نام لیست. عدد‌هایی که برای محاسبه به کار می‌برم بیش از آن‌چه فکر می‌کنم معنا دارند (بونک، 1387: 48). فیلی‌پوریان، اعداد را اله می‌کانتشند (همان: 1). یکی از بسامدهای مکرر در روایت‌های عرفانی عده‌اش خاص است. روای برای بیان اندرصد و دخاش‌شان خود از اعداد بهره می‌برد و به منظور می‌رسد که این اعداد ناتوانسته‌اند در روایت راوه شکار می‌شوند; ناتوانسته‌اند حاصل تمام تجربه‌های زیست-فرهنگی یک قوم یا ملت است. در بررسی آماری که از کاربرد اعداد در روایت به‌دست آمده‌باید، بسامد عدد می‌بیش از همه اعداد است. عدد می‌لسی و مفاهیم مرتبط با آن همچون دوره‌های زمانی و توحونی، 339 بار در روایت‌های سه مؤلف، تکرار شده است؛ زیرا ممکن است، اینکه به کار بود و اول حلال، پسیاری (تشبتی، 1381: 58). این روایت‌های عرفانی از آن عدد برای تقسیم گذاش روایت از رخدادی به رخداد دیگر استفاده می‌کند. آغاز می‌انه و پایان که در سه آشکار می‌شود، با مراحل معرفتی علم‌البیین، عین‌البیین و حوالی‌البیین مناظر است. همجواری معطوف است که ترکیب انسان، آنکه کامل‌تر بوده به نزدیک محققان از سه معنی بخش. یکی روح و دیگر، نفس و سدیهر جسد (محوره، 1382: 299). شیخ سلکی را به ذکر می‌کند و فرمان می‌دهد «تا یک روز همه روز می‌گویند که الله و دیگر روز و سه دیگر همچنان» (همان، 1394). سه نمایانگر تولید مزک و پاژولک است.

بسیار بعدی مربوط به عدد «هزار» است. عدد هزار همراه با توابع آن 144 بار در روای‌ها به کار برده است. عدد هزار نشانه‌کنر و پایان است (نوروزی، 1389: 244).

نعل است که ذوالون کف: اعتراض را دیدم در توابع، زرد و نحیف و گذاخته کشف: تو محبی؟ کشف: بلی. کشف: محیوب به تو نزدیک است یا دور؟ کشف:

125
فهرست نامه فرهنگ و ادبیات عامه
سال 2، شماره 3، بهار و تابستان 1391

نیشید. گفتم: موارد است یا مخالف؟ گفت: موارد. گفتم: بیحتر به تو قرب و موارد و تو بدهین نزار؟ گفت: یک بیت! تو نداستنای که عادت قرب و موارد، تخت نوعی بود هزار بار از عذاب بعد و مخالفت (عطر، ۱۳۹۱: ۱۲۶).

چهار» عدید است نمایانگر تمامیت. عدید چهار نماد وحدادیت و تمامیت است
(پرچم، ۱۳۸۷: ۴۲۶). در روایت‌های عرفانی، عدید چهار ۱۲۶ بار تكرار شده است؛
طیبی پدید آمد و چهار مهر و چهار شریت آب» (هجیری، ۱۳۸۴: ۳۲۳). نیز از
مشتقات عدید چهار: «اندی برای انسان عادی که چهارصد حسن عبادت کرده بود» (هرمان،
۱۳۹۱).

اعداد «چهل» نیز از اعدادی است که مربوط به درون‌مایه‌های عرفانی و قدسی است.
در اندیشه زرتشتی مردم بعد از بی‌پرون و اوستن و پیروی احورامزدا چهل ساله می‌شنود
(عرب کلیاگانی، ۱۳۸۸: ۱۱۴). عدید چهار نماد هدفگی و رسیدگی روحانی است؛ و می‌اید
که بوطول حرمی، چهل سال به مکه مجاور بوده» (هجیری، ۱۳۸۴: ۴۲۷). ابیالباس
چهل صاحب تمکین را خدمت کرده بوده» (هرمان، ۱۲۴). عدد چهل در کل روایات سه
مؤلف، ۱۱۸ بار تكرار شده است و بیشتر در ارتباط با رضایت‌های سلوك است.

هدفت یکی دیگر از اعدادی است که بسامد بسیاری در روایت‌ها دارد. نه تنها در
روایت‌های عرفانی که در فضاها و بناهای لازم عدید هدف کارکردی نمادین دارد. در مسجد
جامع دهلی سنتون برگزی بود که آن را هدف‌جوش می‌نامیدند. آن را از هدف نوع معدن
مختلف ترتیب کرده بودند (ابن بطوطس، ۱۳۸۴: ۴۷۹). این عدد ۱۰۵ بار در روایت‌ها به کار
گرفته شده است.

چون هدفت شبانه‌روز برآمد، تشکیل ما را دریافت (هجیری، ۱۳۸۴: ۳۲۲) و یا «چون
هدفت روز دیگر برآمد» (هرمان: ۱۰) و جنید هدفت ساله بود که سری او را به حب برده.
(عطر، ۱۳۹۱: ۱۳۴).
نتیجه گیری

استوری از اجزای بنیادهای ذهنی انسانی است. استوری با ورود در ذهن، رویت، رفتار، و کنش آدمی بر فضای زیستی آدمی تأثیر می‌گذارد. گویی سبک اندیشه و رفتار آدمی را گزینی از نشانگی استوری‌ها تیست؛ زیرا استوری‌ها هجوم امر قدسی به عالم ناسوت هستند. رویت‌های عرفانی یکی از برگشته‌ترین فضاهایی است که استوری‌ها در آن نقش و کارکرد اساسی می‌یابند. از سوی دیگر سبایری از رویت‌های عرفانی مانند عشق، تجلی و میل انسان‌های عادی به پیران و امور متعالی اند که در قابلویه روایت نمود می‌یابند. بنابراین باید چرا نخواهد بود که سبایری از رویت‌های عرفانی در نوع روایت‌های عمامانه قرار گیرند. بر اساس این دیدگاه، روایت‌های عرفانی همچون روایت‌های عمامانه سرشار از نقش و کارکرد استوری‌ها هستند. استوری‌ها و کهن‌الگوها به‌شیری در قابلویه و برای یک بیان تجربه‌های دینی، یکی از مهم‌ترین عنصر روایی‌های استروری‌های همچون درخت، حیوان، کوه، رنگ، و کهن‌الگویی‌پر تار و دور و مرکز و اعاده مثل سه، چهار، هفت، چهل و هزار ازجمله اجزاء استوری‌ها. کهن‌الگویی‌که در انتقال تجربه دینی و اندیشه را ویان در روایت‌ها نقش‌های اساسی دارند. بدین‌سان، استوری‌ها در جهان روایت‌ها زندگی دیواره می‌یابند تا زمینه را برای ظهور مراحل تولد، مرگ و بازتولد مهیا نمایند. بدین ترتیب روایت‌های عرفانی، چه با رنگ‌بودن عمامانه و چه غیرعمامانه، در اندیشه‌های استوری‌های رنگ‌هایی همراه و به‌ناچار در سبک‌شناسی، معنا و زندگی می‌یابند.

پیوند به

1. Mythology
2. Narrative
3. Archetype
4. Saint Augustine
5. James George Frazar
6. Joseph Campbell

127
7. Structuralism
8. Mythical criticism
9. Archetypal criticism
10. Carl Gustav Jung
11. Personal Unconscious
12. The collective unconscious
13. Universal
14. Religious experience
15. «Myth is the "rashing" of the saint in to the world» (Kuburic, 1988:482).
16. Deep structure
17. Surfstructure
18. symbol
19. Upanishads
20. Indra
21. Rudolf Otto
22. Center
23. Signification
24. Context
25. Zen
26. L. B. Alberti
نشانه‌شناسی عناصر اسطوره‌ای در روایت‌های عرفانی

- امینی، عالیه (1390). "قابلیت‌های تصوری نمادها در هنر دینی، ماهنتان کتاب ماه هنر، ش.
- پرنس، برکین (1376). تصویر و ادبیات تصور. ترجمه سیروس ابژی، ج. تهران: نشر کیهان.
- پیکرک، ریچارد (1388) اندازه‌پیگیری. ترجمه حسین پاینده، تهران: آنتاریا.
- تودوروف، توتوان (1388). "بیانیه‌ای از تپه‌های نو در باره حکایت. ترجمه و همکار، ج. تهران: نشر نی.
- هادی دهقانی، یزدی (1391) "کتاب ماىز. تهران: در کتاب که.
- ع톱ار، فردوسی (1387) "تاریخ تصور در اسلام: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ و بحثی در تصویر. ج. تهران: نشر و ترجمه کتاب‌ها.
- فردوسی، نصرت‌الله (1387) "سرچشمه‌های عرفان. ج. تهران: اکتا.
- دریزی، جمیم جوهر (1384) شناخت زرین (پژوهش در جادو و دین). ترجمه کاظم نیروژمند، ج. تهران: آگاه.
- قسبب، عبادالکرم بن هوران (1381) رساله تشریحی. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد‌الخمیسی.
- به تصحیح دبع المانیر فروزان‌نفر، ج. تهران: علمی و فرهنگی.
- لویز، لوتاردو (1389) میراث تصویر. ج. ترجمه مجیدالدین کیومنی. تهران: نشر مرکز.

129
- لیبنگر، ماریتن (۱۳۸۳). عرفان اسلامی چیست. ترجمه فروردین راسخی. ج. ۲. تهران: پژوهش و نشر سهورودی.
- یونگ، کارل-گوستاو (۱۳۸۸). انسان و سمپول‌هاش. ترجمه محمود سلطانیه. ج. ۵. تهران: جامی.