

Miracles are the foundation for the Mythical Figure of Mystics Based on Joseph Campbell's Theory

Alireza Ebadi*
Najmodin Gilani**

Abstract

One of the controversial issues of Islamic mysticism is the conception of dignified power for Sufi sheikhs, which has a great semantic and content affinity with miracles. The difference is that miracles for the prophets are the extraordinary deeds of the saints. With the organization of sects in the middle of the fifth century AH and the severe weakness of the Seljuk government after the defeat of Sanjar (d. 552 AH) from Ghozan and the collapse of social and political conditions, miracles found a different symbolic dignity and referred to the superhuman works of the sect. Mystics are no longer mere spiritual persons; rather, they are portrayed as mythical heroes with divine power who break the divine order and laws governing nature. Miracles depict the path of the seeker's journey like the journey of the hero of the myths, in which the sheikh went through a very difficult path in order to achieve such a superhuman power and benefit his disciples and supporters from it. Joseph Campbell's theory of monomyth (one myth) is very much in line with the seeker's spiritual journey. In this study, by collecting written mystical and historical sources related to the path of the mystic's movement to perfection and by matching those concepts to the three stages of separation, accession, and return of Campbell's theory, we can come to the conclusion that the purpose of creating miracles is the creation of mythical figures of mystics is to introduce them as religious heroes of the new age.

1. Introduction

One of the characteristics of mystics is the supernatural power attributed to them. This extraordinary act places mystics in the position of a unique actor whose actions must be analyzed at a very distinct level from other members of the society. The conformity of his supernatural actions with the external reality is not so important, but the believability of superhuman actions is important. These superhuman behaviors make Pir and Murshid mythological heroes. Human society in every place and time needs a mythical space where social activists can establish strong bonds with the society by breathing in that space. In fact, heroes are the adventurers of the ethnic spirit of a civilization. This study seeks to explain how the miracles of mystics are connected with myth. In fact, the current research seeks to find an answer to this research question: What was the purpose of making miracles for mystics?

2. Review of the Literature

In relation to the topic of this study, no independent research has been done. Despite this, a lot of research has been done on the commonalities of epic and mysticism. For example, Karamati Moghadam (2014), in the book *From Beyond the Epic to the Heights of Mysticism*,

* PhD Student in Iranian Islamic History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran

** Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Iran (Corresponding Author Email: gilani@um.ac.ir)

mentions common themes such as the perfect human being in the epic and Pir in mysticism, Phoenix, Number Seven, and so on. He follows Haft Khan and Haft Vadi Suluk, and in the last two chapters of the book, he deals with the similarity of extraordinary issues in epic and miracles in mysticism. No study has mentioned the fact that miracles are made for the reason that religious heroes introduce the new world to the society.

On the other hand, many articles have been written about the adaptation of Joseph Campbell's theories to epic studies. However, regarding the analysis of mystical texts based on Campbell's theory, we can only refer to the article by Samizadeh and Khojasteh (2016) entitled structural analysis of the hero's journey in epic and mysticism based on Joseph Campbell's theory, and the other by Rafiei Rad and Namvar Motlaq (2014) entitled adaptation of the mystic's four journeys in the perspective of Mulla Sadra and Joseph Campbell's monotheistic theory. The first article analyzes Attar's *Mantiq al-tayr* while emphasizing the two archetypes of hero and Journey based on the three main stages of Campbell's theory, without going into the details of the story of the birds and Sheikh Sanan. The second article also deals with the comparison of mystical concepts with Campbell's theory, based on Mulla Sadra's *asfar al-arba'ah*. None of these two articles deal with the role of virtues in creating the heroic character of mystics.

3. Methodology

The present study is carried down based on library sources using the descriptive-analytical method. Joseph Campbell's monomyth theory has been used to analyze the mythical aspects of mystics.

4. Conclusion

From the middle of the 4th century AH, extensive structural changes took place in the political and social system of Khorasan. Religion, which covered all aspects of life with strong support, provided the ground for the creation of its own special myths. The most important religious group that was able to attract many followers by creating myths was the mystics. The mystics' basic tool for creating myths was the description of miracles like the lives of the mentor of the Tariqat. In this way, the Pir of the Tariqat became the mythical hero who provided a valuable spiritual model for the Salek (seeker). This idea is also confirmed by Campbell's monomyth theory. This theory establishes a similar pattern of three stages (separation, accession, and return) for the hero's journey, which is the same among all the narratives of the heroes' lives in the world. The miracle-like narration of the life of mystics is also very compatible with this theory. The steps of the hero's journey (separation or departure, rejection of the invitation, unseen assistance, crossing the first threshold, and the belly of the whale), the rite of Tasharof (the road of tests, meeting with the Goddess, reconciliation with the father, Gods), and so on can be adapted to the miracle-like narrative of the mystics, which all form the basis of the mythical aspect of mystics.

Keywords: Mysticism, Miracles, Myth, Joseph Campbell, Saljuq

کرامات زمینه‌ساز چهره‌های اسطوره‌ای از عارفان براساس نظریات جوزف کمپیل

علیرضا عبادی،* نجم‌الدین گیلانی**

چکیده

بیان مسئله: یکی از مباحث پرمناقشه عرفان اسلامی، متصورشدن قدرت کرامت‌گونه برای شیوخ متصوفه است که قرابت معنایی و محتوایی بسیاری به معجزه دارد. با این تفاوت که معجزه مخصوص پیامبران و کرامت، کارهای خارق‌العاده اولیاءالله است. با سازمان‌یافتن طریقت‌ها در میانه‌های قرن پنجم هجری و ضعف شدید حکومت سلجوقی بعد از شکست سنجر (م. ۵۵۲ ق.) از غزان و فروپاشی اوضاع اجتماعی و سیاسی، کرامت مدلولی متفاوت یافت و به کارهای فوق‌بشری مرشد طریقت اشاره می‌کرد. پیر و مراد دیگر تنها یک شخص روحانی صرف نیست؛ بلکه مانند قهرمانان اسطوره‌ای با قدرت الهی تصویر می‌شود که نظم و قوانین الهی حاکم بر طبیعت را می‌شکند. کرامات مسیر سفر سالک را مانند سفر قهرمان اسطوره‌ها ترسیم می‌کند که شیخ از مسیر بسیار سخت و صعبی گذر کرده تا توانسته است به چنین قدرت مافوق‌انسانی دست یابد و از ثمرات آن، مریدان و حامیان را بهره‌مند کند. نظریه «تک‌اسطوره» جوزف کمپیل، انطباق بسیاری با مسیر سفر روحانی سالک دارد.

روش: در این مقاله منابع مکتوب عرفانی و تاریخی مربوط به سیر حرکت عارف تا رسیدن به کمال گردآوری شد؛ سپس آن مفاهیم با سه مرحله «جدایی»، «تشریف» و «بازگشت» نظریه کمپیل تطبیق داده شد.

نتایج و یافته‌ها: از تطابق یادشده به این نتیجه می‌توان رسید که هدف از خلق کرامات، ساخت چهره‌های اسطوره‌ای از عارفان است تا آنان را قهرمانان مذهبی عصر جدید معرفی کنند.

واژه‌های کلیدی

عرفان؛ کرامات؛ اسطوره؛ جوزف کمپیل؛ سلجوقیان

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، alirezaebadi4722@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، gilani@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲



۱- مقدمه

یکی از وجوه برجسته عارفان، قدرت مافوق طبیعی منتسب به آنهاست. این عمل خارق‌العاده عارف را در موضع یک کنشگر منحصربه‌فرد قرار می‌دهد که کنش‌های او را باید در سطح بسیار متمایزی از دیگر اعضای جامعه تجزیه و تحلیل کرد. انطباق اعمال فوق‌طبیعی او با واقعیت بیرونی چندان اهمیت ندارد؛ بلکه مهم، باورپذیری روایت اعمال فوق‌انسانی است که فضای کنش اجتماعی بسیار متفاوتی در جامعه پدید می‌آورد. این اعمال فراپذیری، پیر و مرشد را به قهرمانی اسطوره‌ای تبدیل می‌کند. اجتماع انسانی در هر مکان و زمانی نیازمند فضای اسطوره‌ای است که کنشگر بتواند با تنفس در آن فضا پیوندهای مستحکمی با جامعه برقرار کند. درواقع، قهرمانان ماجراجویان روح قومی یک تمدن هستند. درواقع قوم و روح زمانه ظهور چنین انسان‌هایی را ممکن می‌کند (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۶۶۱).

این مقاله نیز در پی تبیین چگونگی پیوند کرامات عارفان با اسطوره است. درواقع پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخی برای این سؤال است که «هدف از ساختن کرامات برای عارفان چه چیزی بوده است؟». شواهد نشان از آن دارد که در پی نیاز جامعه به شخصیت‌های اسطوره‌ای جدید، کرامات ساخته می‌شوند تا قهرمانان جدیدی به مخاطبان معرفی شود.

ارائه تعریف دقیقی از اسطوره کار بسیار پیچیده‌ای است؛ اما با توجه به هدف این پژوهش تعریف خاصی از اسطوره ارائه می‌شود. اسطوره را می‌توان روایتی دانست که هر جامعه با توجه به پیش‌زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی، جغرافیایی و مذهبی با فرافکنی واقعیت‌های درونی و بیرونی در قالب‌های روایی خاص می‌سازد. هدف از ساخت اسطوره به‌مثابه یک امر پویا در هر دوره، پیوند میان انسان در مرتبه یک شخص با جامعه و طبیعت و فراطبیعت است. وجه تمایزبخش اسطوره از افسانه و داستان، سطح باورپذیری آن است. اگر خواننده افسانه در سطحی خیالی برای همراهی با راوی افسانه به باور آن می‌پردازد، با پایان حکایت، آن را با جهان واقعی انطباق نمی‌دهد؛ اما ایمان‌آوردگان به اسطوره همانند کودکان، جهان خیالی را واقعی می‌پندارند (فرخ‌زادیان، ۱۳۹۴: <https://ketabak.org/746h8>) و نظم نمادین آن را به ساختار زندگی و جامعه تسری می‌دهند. می‌توان برای اسطوره در معنایی وسیع کارکردهای جامعه‌شناختی و الهیاتی در نظر گرفت.

هر تعریفی از اسطوره محدودیت‌های خاص خود را دارد. به همین دلیل این مقاله نظریات جوزف کمپبل (۱۹۸۷ م.) را پایه و اساس مطالعه قرار می‌دهد. کمپبل با تطبیق اسطوره‌های گوناگون ملل مختلف به این رهیافت می‌رسد که درون‌مایه همه اسطوره‌ها یکسان است و آن، آگاهی از واقعیت ناپیدا و پیوند با هستی آگاه جهان است. او سفر قهرمان را در مسیر آگاهی می‌داند. مسیر سفر روحی عارف و سالک نیز شباهت فراوانی به سفر قهرمانانه کمپبل دارد. کرامات درواقع بیان اسطوره‌ای این عزیمت است. به بیان دیگر، می‌توان گفت: «قهرمانان حماسه‌های عرفانی، انسان‌هایی جوینده حقیقت و کمال‌خواه هستند که آوردگاهشان در عرصه درونی جان و دل قرار دارد. و جنگشان با نفس اماره» است (رزمجو، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۷-۲۹۸). بدین ترتیب، از یک سو می‌توان درون‌مایه عرفانی در آثار حماسی یافت (عالیخانی و اسدی، ۱۳۹۷: ۸۹؛ کی‌منش، ۱۳۷۹: ۱۳۸) و از دیگر سو متون عرفانی سرشار از محتوای حماسی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۸۷).

۱-۱ پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع این مقاله، پژوهش مستقلی انجام نشده است؛ با وجود این، تحقیقات بسیاری درباره اشتراکات حماسه

و عرفان انجام شده است؛ برای نمونه، سید علی کرامتی مقدم نیز در کتاب *از فراسوی حماسه تا بلندای عرفان*، مضامین مشترکی مانند انسان کامل حماسه و پیر در عرفان، سیمرخ، عدد هفت، هفت خان و هفت وادی سلوک را پیگیری می‌کند و در دو فصل انتهایی اثر به وجه تشابه امور خارق‌العاده در حماسه و کرامت در عرفان می‌پردازد (۱۳۹۳: ۲۹۹-۳۶۷). هیچ‌یک از این آثار به این امر نمی‌پردازند که کرامت‌ها به این دلیل ساخته می‌شوند تا قهرمانان مذهبی دنیای جدید را به جامعه معرفی کنند.

کوروش گودرزی در کتاب *اساطیر و تصوف*، نزدیکی بن‌مایه‌های اندیشه‌های عرفانی و اسطوره‌ای در خارق‌العاده و غیربشری بودن قهرمانان را نشان می‌دهد. از نظر او انجام امور خارق‌العاده فصل مشترک عرفان و اسطوره است (گودرزی، ۱۳۹۷: ۶۷). او ریشه‌توجه عارفان به شرح کرامت‌گونه را در آن می‌داند که «انسان از همان روزگار نخستین برای پذیرش هر امری به جلوه‌های ملموس و عینی و فوق‌بشری آن بیشتر توجه و میل داشته است تا مباحث نظری‌اش» (همان: ۶۹). در بخشی دیگر از کتاب به تشابه «مراحل گذر و سلوک و تشریف در اساطیر و عرفان» می‌پردازد. وجه اشتراک این گذرها، ریاضت‌ها و دشواری مراحل گذار است (همان: ۸۷). همه این مراحل سخت برای رشد جسمانی و روحانی انسان لازم است (همان: ۸۸).

درباره انطباق نظریات جوزف کمپیل با آثار حماسی، مقالات بسیاری نوشته شده است؛ اما درباره تحلیل متون عرفانی براساس نظریه کمپیل تنها می‌توان به دو مقاله رضا سمیع‌زاده و سجاد خجسته با عنوان «تحلیل ساختاری سفر قهرمان در حماسه و عرفان براساس نظریه جوزف کمپیل» و مقاله «تطبیق سفرهای چهارگانه عارف در منظر ملاصدرا و نظریه تک‌اسطوره جوزف کمپیل» از رضا رفیعی‌راد و بهمن نامور مطلق اشاره کرد. مقاله اول با تأکید بر دو کهن‌الگوی «قهرمان» و «سفر» براساس سه مرحله اصلی نظریه کمپیل بدون ورود به جزئیات داستان مرغان و شیخ صنعان، *منطق‌الطیر* عطار را تحلیل می‌کند. مقاله دوم نیز براساس اسفار اربعه ملاصدرا به تطبیق مفاهیم عرفانی با نظریه کمپیل می‌پردازد. هیچ‌یک از این دو مقاله به نقش کرامات در ایجاد شخصیت قهرمانانه عارفان نمی‌پردازند. در این مقاله پس از معرفی اندیشه کمپیل درباره قهرمان، به انطباق نظریه سه بخشی «تک‌اسطوره» او با روایت کرامت‌گونه زندگی عارفان پرداخته می‌شود.

۲- قهرمان از نظر کمپیل

قهرمان زندگی خود را فدای غیر می‌کند تا از دل آن، زندگی تازه یا نوع دیگری از «بودن یا شدن» متولد شود (کمپیل، ۱۳۹۲: ۲۰۴). ماجراجویی قهرمان با یک حس کمبود یا نقص در زندگی شخصی یا جامعه آغاز می‌شود (همان: ۱۹۰). قهرمان دو نوع کردار دارد؛ یکی کردار جسمانی که در پی انجام اقدامات شجاعانه است. دیگری کردار معنوی که قهرمان گستره ماوراءطبیعی زندگی معنوی بشر را تجربه می‌کند و سپس با پیامی به جامعه برمی‌گردد (همان: ۱۹۰). به بیان دیگر تفاوت آنها در مرتبه اشراق یا عمل است. قهرمانان فرهنگ ابتدایی با توجه به محیط خطرناک و وحشی به کشتن غول‌ها و هیولاها می‌پرداختند (همان: ۲۰۴). این هیولاها در واقع همان محدودیت‌ها و مقیدات زندگی هستند که باید دیواره آنها را شکست و به فراتر رفت (همان: ۲۰۶). در شخصیت قهرمان و نوع کارهای شجاعانه او، با تکامل فرهنگ تغییراتی ایجاد می‌شود (همان: ۲۰۵). در دوره‌های بعدی تاریخ، اشخاصی مانند عیسی، موسی و بودا قهرمان

هستند که پس از گذراندن آزمون‌های دشوار، با دستاوردی برای همگان بازمی‌گردند (مخبر، ۱۳۹۷: ۲۴۴).

سفر اسطوره‌ای قهرمان، تکریم و تکرار الگویی واحد است که می‌توان آن را «هسته اسطوره‌ی یگانه» نامید. این الگو به سه بخش مجزای «جدایی»، «تشریف» و «بازگشت» تقسیم می‌شود. هر قهرمان با گریز از زندگی روزمره، به حیطة شگفتی‌های ماوراءطبیعه سفر می‌کند و در آنجا با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود و سرانجام پیروزی قطعی به دست می‌آورد. هنگام برگشت از این سفر رازورزانه، قهرمان نیرویی دارد که به یارانش برکت و فضل نازل می‌کند (کمپیل، ۱۳۹۸: ۴۰).

نظریه‌های کمپیل به‌ویژه الگوی تک‌اسطوره با بسیاری از مفاهیم عرفانی و سیروسلوک سالک شباهت و انطباق دارد. مسیر حرکت عارف از یک فرد عادی جامعه تا رسیدن به قله‌های رفیع عرفان و ارشاد مریدان مانند سفر شجاعانه قهرمان کمپیل و بازگشتش به جامعه است. باید توجه داشت که از نظر کمپیل اعمال قهرمان نشانه پیروزی روان و نه بدن آدمی است؛ حتی زمانی که به یک شخصیت حقیقی می‌پردازد (همان: ۳۹).

۳- مراحل سفر قهرمان طبق نظریه کمپیل و مقایسه آن با سلوک عارفانه

۳-۱ «جدایی» یا «عزیمت»

دست سرنوشت قهرمان را با ندایی به‌سوی خود فرامی‌خواند و مرکز ثقل او را از چهارچوب‌های جامعه به‌سوی قلمرویی ناشناخته فرامی‌برد. داستان قهرمان معمولاً اینگونه آغاز می‌شود که زندگی به روال همیشگی در حال جریان است که اتفاقی ناگهانی آن را از مسیر عادی خارج می‌کند. موجودی در نقش راهنما این حادثه را ظاهر می‌کند که معمولاً موجودی کریه یا خوار و ناچیز است که در شرایط خاصی پیام را می‌رساند. پیام‌آور نشان از راز و رمزهای دنیای تاریک ناخودآگاه است. اهل تصوف این ندا را بیانگر بیداری خویشتن می‌دانند که یک دوره یا مرحله جدید در زندگی فرد را نوید می‌دهد (کمپیل، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۶).

ورود بسیاری از عارفان به مراحل سلوک نیز از روند مشابهی پیروی می‌کند. عارف همانند یک عضو عادی در جامعه گذران می‌کند؛ حتی بعضی از کرامت‌نویسان این دوره را بسیار سیاه و تاریک نشان می‌دهند که سایه غفلت و جهالت همه زندگی آنها را فراگرفته است. شیخ احمد جام (م. ۵۳۶ ق.) تا قبل از توبه با تعدادی از دوستان روستایی‌اش در شب‌ها مجالس بزم و شراب‌خواری داشتند. ابراهیم ادهم (م. ۱۶۱ ق.) پادشاه بلخ بود و تنها به عیش و نوش در زندگی دنیوی فکر می‌کرد. فضیل بن عیاض (م. ۱۸۷ ق.) راهزنی بود که بر سر راه‌ها از قافله‌ها دزدی می‌کرد (عطار، ۱۳۷۹: ۸۹).

در ادامه مسیر زندگی، هریک از آنان با یک اتفاق شگرف از خواب غفلت بیدار شدند. شیخ جام در مسیر آوردن شراب برای دوستان بود که دراز گوش او در راه می‌ایستاد و هنگامی که شیخ می‌خواست با زور او را به حرکت درآورد، ندایی به گوش او رسید و از خمرهای شکسته برای او گفت (ابوالمکارم جامی، ۱۳۹۶: ۳۴). صید و اسب ابراهیم ادهم در هنگامه شکار به او می‌گویند: «ما لهذا خلقت یا ابراهیم» (مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۲). هریک از این اتفاقات برای شخص بیانگر ورود به مرحله جدیدی از زندگی است.

۳-۱-۱ مرحله دوم: «رد دعوت»

در زندگی واقعی، اغلب دعوت‌ها بی‌پاسخ می‌مانند. در این صورت، سفر به حالتی منفی بدل می‌شود. فرد قادر نیست از زندان فرهنگش خارج شود. او نمی‌تواند از من کودکانه و فضای احساسی و ایدئال‌ها جدا شود. پدر و مادر شخص

همانند نگهبانان در آستانه در می‌ایستند تا مانع خروج او شوند. او که نمی‌تواند از علایق خویش دست بکشد، آینده را نظامی با ثبات از ایدئال‌ها، ارزش‌ها و اهداف می‌یابد. اگرچه گاه در پی رد دعوت، وضعیت ناخوشایندی ایجاد می‌شود، از درون همین وضعیت نامساعد، فرد به کشف و شهودی سعادت‌بخش و رهایی‌بخش دست می‌یابد (کمپبل، ۱۳۸۹: ۶۷-۷۱).

کرامت‌نویسان عارفان این مرحله را کمی متفاوت از دیگر قهرمانان اسطوره‌ای روایت می‌کنند. مریدان، مرشدی را تصویر می‌کنند که به پیام و نشان الهی پاسخ مثبت دهد. در غیر این صورت چهره و شخصیت عارف مخدوش می‌شود که ندای الهی را بی‌پاسخ گذاشته است. معمولاً برای هر پیر حکایت چگونگی توبه و ورود به سلک تصوف بیان شده است. در این حکایات، شخص زندگی معمولی دارد که با یک حادثه ماورائی ره توبه پیشه می‌کند. ادامه مسیر، روایت کمال روحی عارف است و به‌ندرت عارفی به دامان زندگی سابق و عادی خویش برمی‌گردد؛ اما می‌توان با زاویه دید متفاوتی اینگونه حکایات را بررسی کرد. هر روز و هر لحظه ندهای درون از ژرفنای ناخودآگاه به سراغ آدمی می‌آید و او را به مسیر تازه‌ای دعوت می‌کند. ممکن است چندین ندای متفاوت - که در حوادث گوناگونی ریشه دارد - او را به جهانی تازه پرتاب کند. بازتاب این ندهای متفاوت را می‌توان در نقل چندین نوع داستان توبه عارف پیگیری کرد یا چندین حادثه ماورایی پی‌درپی که برای سالک روی می‌دهد. برای رابعه عدویه (م. ۱۸۰ ق.) دو داستان توبه نقل است؛ در حکایتی از درماندگی و بیچارگی به دامان الهی چنگ زد و صاحبش او را آزاد کرد و در حکایتی دیگر گویند که بعد از آن «به مطربی افتاد و باز توبه کرد و در خرابه‌ای ساکن شد» (عطار، ۱۳۷۹: ۷۴).

همچنین نوع دیگری از روایات موجود است. مسیر کمال عرفانی، راهی بی‌انتهاست؛ زیرا در ناخودآگاه آدمی ریشه دارد و ممکن است بسیاری از اشخاص در میانه مسیر از این سبک زندگی دست بکشند یا غفلتی کوچک بورزند که نتیجه آن برای بعضی عاقبتی نافرجام است. گویند که علت قطع دست ابوالخیر اقطع (م. سده ۴ ق.) غفلتی کوچک بود (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۸۱). ابوسلیمان درانی (م. سده ۳ ق.)، ابوحفص حداد (م. ۲۶۵ ق.)، ابوعمرو نجید و یکی از مریدان ابوعلی دقاق (م. ۴۰۶ ق.) چندین بار از مسیر تصوف برگشتند؛ اما دوباره توبه کردند (قشیری، مقدمه مصحح، ۱۳۹۱: ۱۹۹-۲۰۰).

۳-۱-۲ مرحله سوم: «امداد غیبی»

آنانی که به دعوت پاسخ مثبت می‌دهند در اولین مرحله سفر با موجودی حمایت‌گر روبه‌رو می‌شوند که در برابر نیروهای هیولایی از آنها محافظت می‌کند (کمپبل، ۱۳۹۸: ۷۵). حضرت خضر را بهترین نمونه راهنما برای عارفان سرگشته و گم‌گشته می‌دانند. خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱ ق.) یکی از ویژگی‌های مهم پیر طریقت را «صحبت دار[ی] خضر» می‌داند (انصاری، ۱۳۹۶، ۵۳۲ و ۴۱۶ و ۳۲۷). ابو عبدالله ترمذی (م. ۲۹۵ ق.) هر یکشنبه با خضر دیدار می‌کرد (عطار، ۱۳۷۹: ۵۲۵). حضرت خضر نام اعظم خدواند را به ابراهیم ادهم می‌آموزد (هجویری، ۱۳۹۳: ۱۶۰). همچنین گاهی اوقات روح مرشد وفات یافته یاری‌رسان و راهنمای مریدان و دوستان می‌شود. ابوالمکارم جامی در بخشی مجزا از کتاب خلاصه المقامات به کرامات شیخ پس از مرگش می‌پردازد. در حکایتی قاضی علاءالدین مروزی سه شبانه‌روز در جوار مرقد شیخ جام می‌خوابد و در خواب شیخ جام به او حدیث می‌آموزد (۱۳۹۶: ۸۹).

۳-۱-۳ مرحله چهارم: «عبور از نخستین آستان»

قهرمان با کمک منادی خویش تصمیم می‌گیرد از بند زندگی سابق خود رها شود و به حیطة ناشناخته‌ها سفر کند. مناطق ناشناخته (صحرا، جنگل، قلمروهای بیگانه و...) حوزه‌های آزادی هستند که محتویات ناخودآگاه در آنها متجلی می‌شود. سفر همیشه و همه‌جا، گذر از حجاب دانسته‌ها به سوی ناشناخته‌هاست. نیروهای نگهبان مرز خطرناک و مخاطره‌انگیز است. هر قهرمانی که به فراسوی دیوار سنت‌های جامعه خود سفر کند، به‌ناچار با یکی از این دیوها روبه‌رو می‌شود که هم خطرآفرین و هم اعطاگر قدرت جادویی هستند (کمپبل، ۱۳۹۸: ۸۵-۹۱).

برای بیشتر عارفان، سفر بخش جدایی‌ناپذیر از زندگی آنها بوده است. سفر آفاقی تنها در سفر انفسی معنا می‌یافت و سفر را حرکت از ظاهر به باطن می‌دانستند (هجویری، ۱۳۹۳: ۵۰۹). زندگی در بیابان‌ها، کوه‌ها و غارها سبب می‌شد که سالک با بخش دیگری از وجودش آشنا شود. شیخ جام پیش از بنای خانقاه در حدود هیجده سال در کوه‌ها سرگردان بود. ابو عبدالله مغربی و ابراهیم ادهم تا پایان عمر به سفر پرداختند (قشیری، ۱۳۹۱: ۵۲۰). عارف که در بیشتر اوقات، گرسنه در این مکان‌های پرخطر به‌تنهایی زندگی می‌کرد یا به سفر می‌پرداخت، گاهی با شیطان روبه‌رو می‌شد (عطار، ۱۳۷۹: ۱۲۲). گاهی از نفس اماره خود فرار می‌کرد (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۵۰۳) و در بعضی مواقع با حیوانات از جمله با شیر و اژدها هم کلام می‌شد (زینی، ۱۳۹۷: ۴۷).

۳-۱-۴ مرحله پنجم: «شکم نهنگ»

این عمل نوعی نزول به تاریکی است. از دید روان‌شناختی نهنگ نماد رحم جهان و مظهر قدرت زندگی است که در ناخودآگاه اسیر است. شکم مکان تاریکی است که عمل هضم غذا را انجام می‌دهد و انرژی تازه تولید می‌کند. از دیدی استعاره‌ای، آب همان ناخودآگاه و موجود در آب، زندگی یا انرژی ناخودآگاه است که شخصیت خودآگاه را مضمحل کرده است؛ بنابراین باید مغلوب شود و به کنترل درآید (کمپبل، ۱۳۹۲: ۲۲۲). در این مرحله، قهرمان به‌جای حرکت به خارج مرزهای شناخته‌شده دنیا عینی، به درون سفر می‌کند تا تولدی تازه یابد. «این غیبت، معادل گذر یک عابد به درون معبد است. جایی که با به یادآوردن این که کیست و چیست، به ظاهر خاک و خاکستر و در باطن، جاودانه، جان می‌گیرد». هنگام ورود سالک به معبد، او دچار تحول و دگرگونی می‌شود و شخصیت مادی را در جهان بیرون باقی می‌گذارد و به‌مانند مار پوست می‌اندازد (کمپبل، ۱۳۹۸: ۹۸).

جست‌وجو برای یافتن حکایت کرامت گونه‌ای که در آن، حیوانی چون نهنگ، شیر و... عارف را می‌خورد، بی‌نتیجه بود. پیران طریقت چون مدت زمان زیادی را در طبیعت می‌گذراندند، معمولاً با حیوانات چه کوچک و چه بزرگ رابطه دوستانه‌ای داشتند؛ بایزید بسطامی از بسطام به همدان برگشت تا موری را «آواره» نکند (عطار، ۱۳۷۹: ۱۶۵)؛ یا حتی حیوانات درنده‌ای مثل شیر مانند حیوانی رام شده به بعضی از عارفان، مثل ابوالحسن خرقانی، سواری می‌داد (همان: ۶۶۷). اگر داستان بلعیده شدن حضرت یونس توسط نهنگ را مبرزترین داستان نمادی شکم نهنگ دانست، تفسیرهای استعاره‌ای و عرفانی فراوانی از این حکایت می‌توان ارائه کرد. میدی شکم ماهی را خلوتگاه عارف و «نزول گاه لطف الهی و موضع نظر ربّانی» می‌داند (میددی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۳۱۳-۳۱۴). در آنجا او با مرگ عالم نفسانی، با جانی دوباره در جهان روحانی متولد می‌شود و به مقامی رفیع‌تر می‌رسد. عین‌القضات همدانی نهنگ را استعاره از مبارزه با نفس می‌داند که با عبور از آن، سالک به خدا می‌رسد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۵۸ و ۲۵۵). اگر تنها به معنای استعاره‌ای مرحله

نهنگ (رهایی از قید و بندهای زندگی سابق و تولد دوباره) توجه شود (کمپبل، ۱۳۹۲: ۹۶)، می‌توان خلسه‌های طولانی مدت عارفان در غارها، چاه‌ها یا بیابان‌ها را شبیه مرحله نهنگ دانست (آویزان شدن شیخ ابوسعید ابوالخیر در چاه)؛ همچنین از یک منظر متفاوت، مرحله‌ای از زندگی عارف را می‌توان شبیه زندگی عارف در شکم ماهی دانست که سالک پس از آن، تولد تازه‌ای می‌یابد. عبدالحمید محمود (م. ۱۹۸۷ م.) سفر حج ذوالنون مصری (م. ۲۴۶ ق.) را مهم‌ترین عامل توبه و تغییر شیوه زندگی و تولد دوباره او می‌داند (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۲۳).

۲-۳ «آیین تشریف»

این بخش به شش مرحله تقسیم می‌شود که به اختصار شرح داده می‌شود:

۱-۲-۳ مرحله اول: «جاده آزمون‌ها»

بعد از عبور موفقیت‌آمیز قهرمان از آستانه جهان ناخودآگاه، او وارد جهان رؤیایی می‌شود که در آن باید یک سلسله آزمون را پشت سر بگذارد. در این مسیر، امداد رسان غیبی همراه و یاری‌رسان او هستند. این رهسپاری، سفری به سرزمین ظلمات با خطرهای فراوان و اشکال سمبلیک و هم‌آور است. «به سخن اهل سر، این مرحله، دومین مرحله طریقت است، مرحله تزکیه نفس وقتی حس‌های وجود پاک و فروتن می‌شوند، و انرژی‌ها و علایق بر تعالی، متمرکز می‌گردند». قهرمان در طی این راه، باید بر تمام مخالفت‌ها و مقاومت‌ها غلبه یابد. او باید غرور، فضیلت، زیبایی و زندگی را به کناری نهد و در برابر تضادهای زندگی سر تسلیم فرود آورد. آنگاه درمی‌یابد که او و متضادش از دو جنس مختلف نیستند؛ بلکه از یک تن هستند (کمپبل، ۱۳۹۸: ۱۰۵-۱۱۵).

«جاده آزمون‌ها» را می‌توان با سرآغاز مسیر سلوک عارفان یکی دانست. عارف برای رسیدن به کمال الهی مسیری صعب و دشوار در پیش رو دارد. عارفان برای این صعود روحانی مراحلی در نظر می‌گیرند که سالک باید گام‌به‌گام این مراحل را طی کند. درون‌مایه هر مرحله، تعدد مراحل، رابطه آنها با یکدیگر و چگونگی آغاز و انتهای هر مرحله از مسائل پیچیده روان‌شناسی عرفانی است که هر مرشدی با توجه به تجربه روحی خود به تشریح آن می‌پردازد. سیر تاریخی مفهوم‌پردازی این مراحل از مفاهیم ساده‌ای مانند «خطوتان و قد و صلت» شروع می‌شود و در قرن پنجم هجری، عارفانی مانند خواجه عبدالله انصاری، ابولقاسم قشیری (م. ۴۶۵ ق.) و شیخ احمد جام آن را گسترش دادند و روزبهان بقلی (م. ۶۰۶ ق.) آن را در مشرب الأرواح با بیان هزار و یک منزل به اوج می‌رساند. شیخ جام درباره مراحل سلوک می‌گوید: «از ابتدای کار ایشان تا انتهای آن، هزار و یک مقام است به قول خضر و آن بایزید بسطامی و به قول جنید هزار قصر، و به قول ذوالنون مصری هزار عالم و به قول ابوبکر کتانی هزار منزل» (احمد جامی نامقی، ۱۳۹۰: ۱۲). بعضی از این مراحل ممکن است به جز صورت، محتوای عمیق روحی نداشته باشند؛ اما به یقین بیشتر این منازل برای تعلیم و تربیت سالک با توجه به کمینگاه‌های خطرناک ناخودآگاه و تجربه‌های فراوان روحی تعبیه شده‌اند.

با بررسی مفاهیم عرفانی و بازنمود آنها در بیان کرامات شیوخ متصوفه، می‌توان پنج آزمون را در نظر گرفت که در مراحل اولیه سلوک بیشتر عارفان مشترک است و به اختصار شرح داده می‌شود:

(۱) زهد: یکی از بنیان‌های اصلی عرفان زهد و ریاضت است. عارفان در طول زمان مفهوم زهد را بسیار بسط دادند؛ اما معنای اولیه که از آن استنباط می‌شود دوری‌گزیدن از دنیا است. ابوعلی دقاق زهد را اعراض از زیادت‌ها و کوتاه کردن دست‌عرض از گرفتن حطام دنیا می‌داند (ابوعلی دقاق، ۱۳۹۷: ۵۶). حبیب عجمی (م. قرن ۲ ق.) که ثروتی فراوان داشت

و ریاستاننده بود، همه دارایی خود را به مردم بخشید (عطاری، ۱۳۷۹: ۶۰).

۲) ریاضت: منظور از ریاضت، مقابله با هوای نفس و سختی‌های بدنی است. از نظر احمد جام «مرد که مرد شود، بر ریاضت شود و ریاضت قهر هوا بود... مثل تن هواپرست چون مثل سگ است» (احمد جام، ۱۳۸۷: ۱۱۱). از ریاضت‌های شیخ جام آن است که در زمستانی بسیار سرد هنگامی که در کوه زندگی می‌کرد و سرپناهی نداشت، نفس شیخ به او گفت: «احمد! تا کی مرا رنج می‌داری و بسیار زحمت می‌دهی؟ سرما می‌یابم، مرا خانه‌ای گرم ده! گرسنه‌ام، مرا پالوده‌ای نرم ده!» شیخ برای شکست نفس، زمین را پر از خارهای تیز کرد و شروع به غلتیدن در روی آن کرد و نعره می‌زد: «بگیر! خانه‌ای گرم و پالوده‌ای نرم!» از تمام اعضای بدن شیخ خون روان شد. سپس شیخ به لب چشمه‌ای یخ‌زده رفت و یخ را شکست و داخل چشمه خود را شست. از این ریاضت‌های سخت بدنی، شیخ به حالت خلسه رفت و حیوانات کوه و اژدهایی می‌بیند که او را به غاری هدایت می‌کنند (بوزجانی، ۱۳۹۶: ۳۸-۳۹). در این روایات اغراق زیادی وجود دارد؛ اما اینچنین رنج‌های دشوار بدنی، کوچک‌ترین خواسته‌های نفس را سرکوب می‌کرد و سالک را برای عبور از مراحل دشوار روحی ورزیده می‌کرد.

۳) مجاهدت در عبادت: هر عرفانی در چهارچوب دین خاصی قرار می‌گیرد و سالکان آن معمولاً نسبت به اجرای اوامر مذهبی بسیار حساسیت به خرج می‌دهند. عرفان اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. شیوخ متصوفه علاوه بر رعایت واجبات و محرمات، بعضی از مباحات را نیز بر خویش حرام می‌کردند و برخی از سنت‌ها را بر خود واجب می‌گرداندند. شیوخ متصوفه بر انجام امور عبادی مانند نماز، ذکر، روزه، حج و شب‌زنده‌داری تأکید فراوانی داشتند و بخش اعظم آثاری مثل *احیاء علوم الدین* محمد غزالی (م. ۵۰۵ ق.) و *قوت القلوب* ابوطالب مکی (م. ۳۸۶ ق.) چگونگی انجام این امور را با جزئیات فراوان شرح می‌دهند. کتاب‌های کرامات نیز سرشار از جدیت عارفان در انجام عبادات است. گویند که سهل بن عبدالله «هر پانزده روز یک‌بار طعام خوردی. و چون ماه رمضان بودی تا عید هیچ نخوردی. و هر شب چهارصد رکعت نماز کردی» (هجویری، ۱۳۹۳: ۴۷۳). شیخ ابوسعید ابوالخیر بر بالای صخره‌ای در شب نماز می‌خواند تا اگر بر او خواب مستولی شود، به پایین کوه پرت شود یا بر سر چاهی چوبی می‌گذاشت و با طنابی پای خود را به چوب می‌بست و داخل چاه از سر آویزان می‌شد و قرآن را ختم می‌کرد (محمد بن منور، ۱۳۸۸: ۴۹ و ۴۵). این عبادات طاقت‌فرسا که از عهده هر انسان عادی بر نمی‌آید، علاوه بر آنکه او را از دیگر افراد متمایز می‌کرد، بیانگر اهتمام کامل عارف برای رویارویی با واقعیت‌های پیچیده درون آدمی است. سالک عبادت را تنها یک فرضیه دینی نمی‌دانست؛ بلکه آن را وسیله‌ای برای رویارویی با حقیقت نامکشوف می‌دید.

۴) دوری گزیدن از مردم: سالک به‌ویژه در ابتدای راه باید از جامعه و مردم دوری گزیند. شیخ جام می‌گوید: «برو بر این کنار گورستان صومعه‌ای کن؛ دست از این زن و فرزند بازدار! مادر و پدر گو باش و گو باش؛ برو در آن صومعه بنشین و هر کسی را در باز مکن و هر کسی را فرا نزدیک خود مگذار و با هر کسی سخن مگوی» (احمد جام، ۱۳۹۰: ۳۰۳). شیخ احمد جام دوازده سال در کوه‌های نامق و شش سال در کوه بزد به دور از مردم زیست (ابوالمکارم جامی، ۱۳۹۶: ۴۴)؛ حتی بعضی از صوفیان در صحرا با خانواده زندگی می‌کردند (ابونصر سراج، ۱۳۹۷: ۲۳۵).

۵) تربیت سالکانه: از نظر عارفان، سالک هم باید علم ظاهری شریعت بیاموزد و هم زیر نظر پیر و مرشد مراحل آموزشی را طی کند. کلابادی (م. ۳۸۰ ق.) خواهان آن است که صوفی در طلب علم شریعت، «علم آفات نفس» و «علم

مشاهدت و مکاشفت» جهد کند (۱۳۷۱: ۳۶۸). شیوخ متصوفه برای علم‌آموزی و کسب معرفت از پیر و مرشد مسافت‌های زیادی را طی می‌کردند. روزی برای ابوسعید خراز (م. ۲۸۶ ق.) از مقام والای ابوحاتم عطار (م. ۲۶۰ ق.) در بصره گفتند و او از مصر عازم بصره شد تا در محضر او ارشاد شود (ابونصر سراج، ۱۳۹۷: ۲۱۸).

۲-۲-۳ مرحله دوم و سوم: «ملاقات با خدایانو» و «زن در نقش وسوسه‌گر»

این مراحل ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند. در مرحله «ملاقات با خدایانو» معمولاً ازدواج جادویی روح قهرمان پیروز با خدایانو یا همان ملکه مادر یا جهان روی می‌دهد. در اسطوره مادر کیهان، زن همان نقش زمین را بر عهده دارد؛ از یک سو رازق و حامی جهان و از دیگر سو میراننده است که هم چهره‌ای مهربان و هم چهره‌ای نابودگر دارد. در او جفت‌های متضاد خوب و بد درهم تنیده شده است. زن راهنمای بشر به سوی اوج متعالی لذت جسمانی است (کمپیل، ۱۳۹۸: ۱۱۶-۱۲۴). در مرحله «زن در نقش وسوسه‌گر» انسان پس از آگاهی از حقیقت، تاب تحمل آن را ندارد و زشتی‌ها را به دیگری و دنیای بیرون نسبت می‌دهد و زن، سمبل زندگی، تجلی ناپاک‌ترین مظاهر زندگی می‌شود. از نظر او زن سمبل شکست است و نه پیروزی. پس یک نظام اخلاقی مبتنی بر زهد و تقوی و نفی دنیا پی‌ریزی می‌کند و خدایانو، ملکه گناه به شمار می‌رود؛ ولی «نه دیوارهای صومعه و نه حتی انزوای دشت‌ها نمی‌توانند حضور زنانه را کاملاً عقب برانند» (همان: ۱۲۸-۱۳۲). باید توجه داشت که حداقل کمپیل در این اثر خویش، تنها به قهرمانان مرد می‌پردازد و نقش زنان کمرنگ است. از نظر او جهان اسطوره‌ای، جهان مردانه‌ای است که در آنها الگوی اسطوره‌شناختی مؤنث وجود ندارد. در واقع هیچ الگوی قهرمانانه‌ای ذکر نشده است که زنان براساس آن بتوانند فردیت خود را جست‌وجو کنند (کمپیل، ۱۴۰۰: ۱-۲).

از نظر مفهومی زن دو نقش متضاد در متون صوفیه دارد. از یک جهت زن محل تجلی الهی است و از دیگر سو عامل گناه و سقوط انسان است. اکثر عارفان مسلمان، برخلاف دنیاگريزان مسیحی و بودایی، از تعدب دوری می‌گزینند و به ازدواج اهمیت زیادی می‌دادند؛ حتی بعضی از آنان در این مسیر افراط پیشه می‌کردند. غزنوی نقل می‌کند که هنگامه ریاضت، شهوت شیخ احمد جام را زحمت می‌داد. تا روزی این اندیشه به دل او آمد که از شر آن خلاص شود و آلت شهوت را ببرد. هاتفی آواز داد که یا احمد خون سی و نه کس از اولیای خدا در گردن می‌کنی. اینگونه تا آخر عمر پیوسته زنان را می‌خواست تا از او سی و نه پسر و سه دختر باقی ماند (غزنوی، ۱۳۴۵: ۲۱۰). از این منظر توانایی جنسی بالا بیانگر کرامت و قدرت مافوق طبیعی و اتصال به جهان معنوی تفسیر می‌شد (اولوداغ، ۱۳۹۹: ۳۷). شیخ احمد جام در هشتاد سالگی با دختری چهارده‌ساله ازدواج می‌کند و برای اثبات قدرت بالای جنسی خود به مادرزانش، در شب زفاف شصت بار با نو عروس جماع می‌کند و می‌گوید: «اگر نه آن بودی که المی به جان وی رسیدی این را بصد بار بردی تا مادر نگوید که احمد پیرست» (غزنوی، ۱۳۴۵: ۲۰۳-۲۰۴). کرا خاتون همسر مولانا محمد جلال‌الدین بلخی، از آنکه مولانا با آن نزدیکی نمی‌کند، ناراضی است تا اینکه این سخن به مولانا می‌رسد و او «چون شیر غران مست هفتاد نوبت دخول کرد تاحدی که [کرا خاتون] از دست مولانا گریزان گشته به طرف بام مدرسه روان شد... بعد از آن [مولانا] فرمود که مردان خدا بر هر چه خواهند قادرند» (افلاکی، ۱۳۹۶: ۲۸۲). همچنین عمل جنسی و مطابق فطرت انسانی عمل کردن سبب کشف و شهود می‌شود که با ریاضت و دوری‌جستن از زنان حاصل نمی‌شود. شیخ احمد یکی از مریدان هراتی خود را که با وجود ازدواج دوازده‌ساله، با همسر خویش نزدیکی نکرده بود، به جماع تشویق می‌کند و حتی در حین

عمل جنسی او را قدرت روحی می‌دهد؛ زیرا این عمل باعث صیقل خوردن روح زاهد می‌شود (غزنی، ۱۳۴۵: ۷۷-۸۰). ازدواج از منظر این دسته از عارفان یا همان هماغوشی با زن وسیله رسیدن به حالت یگانگی و وحدت آغازین است و «واحد مطلق اولیه» قبل از پدیداری تضادها را تداعی می‌کند و مانند عملی آرمانی، خداجویانه و کمال‌گرایانه نشان از اتحاد پربرکت نفس و روح است (زینی، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۸). صوفیه به دنبال مقابله با طبیعت زندگی نبوده‌اند؛ بلکه با آغوش باز پذیرای آن می‌شدند. آنها قائل به نفی و سرکوب قوای نفسانی نبودند؛ بلکه پالایش و تلطیف آن قوا را مدنظر داشتند. از نظر آنان برقراری تعادل میان قوای جسم و نفس ضامن سلامت روانی آدمی است و به همین علت تصوف را «طب روحانی» می‌نامند (ستاری، ۱۳۹۸: ۱۹۶). از نظر آنه‌ماری شیمل (م. ۲۰۰۳ م.) «زن می‌تواند به‌عنوان تجلی ایدئال و بسیار مطلوبی از مخفی‌ترین آرزوهای شخصی یک فرد به شمار برود، و این امر در نمادگرایی و تشبیهات متون صوفیه قابل مشاهده است. ابن عربی ژرف‌ترین تعبیر را از اصل زنانگی "نفس" ارائه می‌دهد. برای او نه تنها "نفس" ماهیتی زنانه دارد، بلکه ذات الهی نیز جوهری زنانه دارد. به گونه‌ای که زنانگی موجود در آثار او، شکلی است که خداوند متعال به بهترین شیوه در آن متجلی می‌شود» (شیمل، ۱۳۸۱: ۳۵۲ و ۳۴۷).

چون از منظرگاه عرفانی برای رسیدن به وصال، جنسیت مهم نیست، راه ورود زنان به محافل عرفانی آزاد بود و زنانی مانند رابعه عدویه (م. ۱۸۰ ق.) و فاطمه نیشابوری (م. ۳۲۳ ق.) از عارفان بلندمرتبه تاریخ در محافل و خانقاه‌های صوفیه به راحتی رفت و آمد داشتند و به گفت‌وگو با آنها می‌پرداختند (سلمی، ۱۳۹۹: ۲۱۰ و ۱۷۷)؛ اما با وجود این، دنیای تصوف، دنیای مردانه‌ای بود و حتی این بزرگ‌زنان نیز باید از جنسیت خود تهی می‌شدند و در سلک مردان جای می‌گرفتند تا روایت زندگی آنها میسر شود. اعتقاد کلی به ضعف و نقص زن ریشه‌دارتر از آن بود که صوفیه بتوانند زن را موجودی برابر ببینند (طاهری، ۱۳۹۷: ۲۹-۳۰). در واقع از دیدگاه بعضی از صوفیه، زنان عامل سقوط و بلایای انسانی هستند. غزالی می‌گوید: «هرآنچه بمردان رسد از محنت و بلا و هلاک، همه از زنان رسد و آخر ایشان کم کس بمراد و کام دل رسد» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۸۵). از همین منظر قشیری (م. ۴۶۵ ق.) می‌گوید: «از طریق سالکان این مذهب آنست که رفیق زنان قبول نکنند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۷۴۱). شیخ نجم‌الدین اصفهانی (م. ۷۲۱ ق.) هیچ‌گاه نه زنی گرفت و نه طعامی را خورد که آن را زنی پخته باشد (جامی، ۱۳۹۰: ۵۷۳). در این شیوه تفکر زن برابر با دنیا قرار می‌گرفت که باید از آن دوری کرد. دنیا مانند مادری بود که فرزندان خود را می‌بلعید (شیمل، ۱۳۸۱: ۶۶۱).

۳-۲-۳ مرحله چهارم: «آشتی و هماهنگی با پدر»

در این مرحله، قهرمان باید بر دو وجه درونی خویش غلبه یابد و آنها را به کنترل درآورد. یکی جنبه دیوماند پدر که انعکاسی از من (ego) است و دیگری تعلیمات و تثبیت‌های جامعه (Super ego) که وجود فرد را سرشار از گناه می‌کند و سعی در سرکوب خواسته‌های طبیعی نهاد (Id) دارد (کمپبل، ۱۳۹۸: ۱۳۶).

اگر سیر مفهومی اندیشه‌های عرفان پیگیری شود، می‌توان دریافت که در مراحل اولیه تصوف، بر زهد و خوف الهی و انجام بی‌کم‌وکاست شریعت تأکید فراوان داشتند (پناهی، ۱۳۹۴: ۶۳-۶۸). جنید بغدادی (م. ۲۹۷ ق.) پیوسته روزه داشت و برای بیست سال تکبیر اول نماز از او فوت نشد و خوف الهی را عامل انقباض و فنای الهی و دوری از گناه می‌داند (۱۳۹۹: ۹۴). در قرن‌های بعد، تصویر بسیار متفاوتی از خداوند در عرفان ارائه شد. دیگر مانند سابق، رابطه براساس خوف و رجا اهمیت نداشت؛ بلکه مهم رابطه عاشقانه یا محبانه سالک و خداوند بود. بایزید بسطامی (م. ۲۵۳ ق.) گاه‌گاهی

برمی‌خاست و در نماز می‌ایستاد و جمال حضرت حق بر او جلوه می‌کرد؛ در شبی که بی‌انتهای در عشق الهی فرومی‌رود دربارهٔ حبّ الهی چنین می‌گوید: «چون بیاید دوستی خدای تعالی، غلبه کند بر هر چیزی که باشد و باقی نماند حلاوت دنیا و نه حلاوت عقبی، مگر حلاوت رحمن که باقی ماند» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۳۲ و ۱۲۶).

۳-۲-۴ مرحله پنجم: «خدا یگان»

هنگامی که حجاب آگاهی از میان برود، قهرمان به موقعیت الهی می‌رسد که از همهٔ وحشت‌ها رهایی می‌یابد. درد و لذت دیگر او را رنج نمی‌دهد. حضور و ذکر نام خدای یاری‌بخش است. با رسیدن به آن، قهرمان به فراتر از جنس، زمان و مرگ و زندگی و هرنوع دوگانگی گام می‌نهد. در این مرحله دو سیر به ظاهر متضاد «ملاقات با خدا بانو» و «آشتی با پدر» با هم یکی می‌شوند. در سیر اول، سالک می‌آموزد که از دو جنس مذکر و مؤنث یا دو نیمهٔ یک سبب هستند و در سیر دوم مشخص می‌شود که پدر بر تقسیم دو جنس پیشی دارد؛ در این مرحله قهرمان به این اشراق می‌رسد که آنچه به دنبال آن است در درون خود اوست (کمپیل، ۱۳۹۸: ۱۶۹ و ۱۵۶-۱۵۷).

در عرفان بسیاری از مراحل متضاد به یگانگی می‌رسد. سالک با پیوند دو جنبهٔ به‌ظاهر متضاد امر واحد به آرامش می‌رسد. مشایخ طریقت با برداشت‌های جهان‌گرایانه صفات متضادی مانند نفی و اثبات، تفرقه و جمع، فنا و بقا، غیب و حضور را به یکدیگر پیوند می‌دادند (هجویری، ۱۳۹۳: ۵۵۴-۵۵۵).

عین القضاة همدانی بین مرگ جسم و دل تمایز می‌گذارد. نابودی زندان تن حتمی است؛ اما دل نمی‌میرد. چون تصویر و نور خداوند در روز ازل را بازمی‌تاباند. بازشدن تدریجی «چشم درون» با مرگ اتفاق می‌افتد. مرگ یک فرایند شناخت است و نه رخدادی پایانی و مطلق. عارفان نوعی مرگ عرفانی را در زندگی خود تجربه می‌کنند (فیروزه، ۱۳۹۹: ۹۵). عارف هنگامی که به مرحلهٔ فنای فی‌الله می‌رسد، دریچهٔ دیگری از ناخودآگاه بر او گشوده می‌شود که دیگر تمایزی بین خویش و آن پیدای نامکشوف نمی‌بیند. شعر معروف حلاج (م. ۳۰۹ ق.) بیانگر همین مفهوم است:

«انا من اهوی و اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا»
(حلاج، ۲۰۰۲: ۱۵۸)

(ترجمه: من خواهان اویم و او خواهان من / ما دو جانیم در یک پیکر / پس چون مرا ببینی، او را ببینی / و چون او را ببینی، مرا دیده‌ای)

از آیات بالا چنین برداشت می‌شود که حلاج بین خویش و معشوق تمایزی نمی‌بیند؛ بلکه آنها دو روح در یک تن هستند. هرگاه در حلاج بنگری، او را ببینی و هرگاه در معشوق بنگری همه حلاج ببینی.

۳-۲-۵ مرحله ششم: «برکت اعلی»

در این مرحله قهرمان به فناپذیری می‌رسد. در باور عامه، تصوّر روحی جدا از بدن، بدون هیچ‌گونه آسیب‌پذیری، فرافکنی این خواستهٔ درونی است. برکت اعلی که انسان برای جسم فناپذیر خویش می‌خواهد، سکونت دائمی و بی‌وقفه در بهشت شیر است که تا ابد شیر از آن جاری باشد (کمپیل، ۱۳۹۸: ۱۸۲-۱۸۴). خدایان و خدا بانوان را باید تجلیات و پاسداران وجود نامیرا در نظر گرفت که از مرادها با آنها، انرژی نامیرای زندگی حاصل می‌شود (همان: ۱۸۹).

عارف هنگامی که در آسمان عشق الهی به پرواز درآید، پس از عبور از مراحل به فضایی خواهد رسید که در آن حس جاودانگی خواهد کرد. بایزید بسطامی می‌گوید: «در وحدانیت مرغی شدم، جسم از یگانگی و بال و پر از جاودانگی. در هوای بی کیفیت چند سال پریدم، تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صدهزار بار در آن هوا می‌پریدم، تا در میدان ازلیت رفتم. درخت یگانگی دیدم، ریشه در زمین قدم داشت و شاخه در هوای جاودانگی... پس از آنکه از خود و هستی تنها شدم، حق مرا لباس جاودانگی و ازلیت پوشید» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

بخش تأمل‌برانگیزی از آثار صوفیه به توصیف بهشت و وصال الهی اختصاص یافته است. در بهشت رودهایی از شیر و عسل همیشه جاری است و سالک جاودانه در آن می‌زید. بهشتی شدن از جنبه دیگر، به آن معناست که انسان خویش را شناخته و توانسته است خود را با جهان سازگار کند و در کمال تعادل و توازن جسم و جهان، به قرب حق رسیده است. بهشت رمز آشنایی انسان با طبیعت است که در همه حواس کامیاب می‌شوند. زیستن آدمی در جوار حق، پس از آشتی با طبیعت، یعنی شناخت سرشت نفس و غلبه بر آن مقدور می‌شود. درحقیقت این بهشت نیست که مادی شده؛ بلکه طبیعت آدمی است که اثری و بهشتی شده است (ستاری، ۱۳۹۸: ۲۰۲).

۴- نتیجه گیری

از میانه‌های قرن چهارم هجری تغییرات ساختاری گسترده‌ای در نظام سیاسی و اجتماعی خراسان روی داد. مذهب که با پشتوانه‌ای قوی همه ابعاد زندگی اقشار را درمی‌نوردید، زمینه پیدایش اسطوره‌های خاص خویش را نیز فراهم کرد. عارفان مهم‌ترین گروه مذهبی بودند که توانستند با اسطوره‌سازی طرفداران زیادی جذب خود کنند. ابزار اساسی عارفان برای ساخت اسطوره، شرح کرامت گونه از زندگی مرشدان طریقت بود. با این روش پیران طریقت به قهرمانان اسطوره‌ای تبدیل می‌شدند که برای سالک الگوی معنوی ارزشمندی فراهم می‌شد. این ایده را نیز نظریه «تک اسطوره» کمپبل تأیید می‌کند. این نظریه الگو مشابه سه بخشی «جدایی»، «تشریف» و «بازگشت» را برای سفر قهرمان پی‌ریزی می‌کند که در میان همه روایت‌های زندگی قهرمانان در جهان یکسان است. روایت کرامت گونه از زندگی عارفان نیز با این نظریه انطباق بسیار زیادی دارد؛ مراحل سفر قهرمان (جدایی یا عزیمت، رد دعوت، امداد غیبی، عبور از نخستین آستانه، شکم نهنگ)؛ آیین تشریف (جاده آزمون‌ها، ملاقات با خدایانو، آشتی با پدر، خدایگان، برکت اعلی) و... همگی با روایت کرامت گونه عارفان تطبیق پذیر است که همگی زمینه‌ساز چهره‌ی اسطوره‌ای عارف هستند.

منابع

- ابوالمکارم بن علاءالملک جامی (۱۳۹۶). خلاصه المقامات، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۳۹۴). قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، ترجمه مهدی افتخار، ۳ جلد، قم: آیت اشراق.
- ابونصر سراج طوسی (۱۳۹۷). اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر،

- احمد جام نامقی (۱۳۹۰). *انس تائیین*، تصحیح علی فاضل، تهران: توس، چ ۲.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۹۶). *مناقب العارفین*، تصحیح تحسین یازجی و توفیق سبحانی، تهران: دوستان.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۹۹). *زن در نگاه صوفی*، ترجمه رحیم کوشش، تهران: سیزان.
- بلخاری، حسن (۱۳۹۲). *فلسفه هنر اسلامی (مجموعه مقالات)*، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲.
- بوزجانی، درویش علی (۱۳۹۶). *روضه الریاحین*، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پناهی، میهن (۱۳۹۴). *تطور مکاتب عرفانی (مکتب زهد، کشف و شهود و وحدت وجود)*، تهران: روزنه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی*، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۹.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۰). *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن، چ ۲.
- جنید بغدادی (۱۳۹۹). *تاج العارفین رسائل، سخنان و احوال*، تألیف و ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی، چ ۳.
- حکیم جامی نامقی، محمد (۱۳۹۷). *بحر الأنساب*، تصحیح رضا غوریانی، تهران: سخن.
- حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲ م). *دیوان حلاج*، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خرقانی، احمد بن الحسین (۱۳۸۸). *دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور*، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- درویش علی بوزجانی (۱۳۹۶)، *روضه الریاحین*، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دقاق، ابوعلی و مؤلفی ناشناخته (۱۳۹۷). *دو رساله عرفانی*، تصحیح جمشید جعفری جزه، تهران: سخن.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر (۱۳۹۹). *مرصاد العباد*، تصحیح عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس، چ ۴.
- رمزجو، حسین (۱۳۸۱). *قلمرو ادبیات حماسی ایران*، ۲ جلد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۹). *منطق الأسرار بیان الأنوار*، ترجمه قاسم میرآخوری، تهران: کوهسار.
- زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۵). *با کاروان حله*، تهران: جاویدان، چ ۳.
- زینی، محمد (۱۳۹۷). *مقامات شیخ حسن بلغاری*، تصحیح مریم حسینی و مریم رجیبی‌نیا، تهران: سخن.
- زینی، مهری (۱۳۹۳). *راهزن عقل و دین (جایگاه زن در عرفان)*، تهران: مروارید.
- ستاری، جلال (۱۳۹۸). *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران: مرکز، چ ۸.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۷). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چ ۳.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۹۹). *نخستین زنان صوفی (ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات)*، ترجمه مریم حسینی، تهران: علم، چ ۲.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۹۶). *دیوان حکیم سنایی*، تصحیح مظاهر مصفا، تهران: زوار، چ ۲.

- شمیسا، سیروش (۱۳۹۶). شاه نامه‌ها، تهران: هرمس، چ ۲.
- شیمل، آنه‌ماری (۱۳۸۱). زن در عرفان و تصوف اسلامی، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، نرم‌افزار اینترنتی فیدیبو، تهران: تیر، چ ۲.
- طاهری، زهرا (۱۳۹۷). حضور پیدا و پنهان زن در متون صوفیه، تهران: ثالث، چ ۲.
- عالیخانی، بابک؛ اسدی، مریم (۱۳۹۷). «انسان قدیم در شاهنامه»، مجله جاویدان خرد، شماره ۳۴، ۸۹-۱۱۲.
- عبدالرحمن جامی، نورالدین (۱۳۹۰). نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن، سخن، چ ۶ و دوم.
- عبدالله انصاری هروی (۱۳۹۶). طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس، چ ۳.
- عبدالله انصاری (۱۳۹۸). منازل السائرين، تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران: علم.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین (۱۳۷۹). تذکرة الأولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، چ ۱۱.
- عین القضاة همدانی (۱۳۹۹). نامه‌های عین القضاة همدانی، اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، ۳ جلد، تهران: اساطیر، چ ۴.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۱). نصیحه‌الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: بابک.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۴۵). مقامات ژنده پیل، مصحح حشمت الله مؤید سندجی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- فرخزادیان، داوود (۱۳۹۴). نقش تخیل در رشد شناختی کودکان، <https://ketabak.org/746h8>
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ۶ جلد، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.
- فیروزه، پاپن - متین (۱۳۹۹). فراسوی مرگ: تعالیم صوفیانه عین القضاة همدانی، ترجمه جلال‌الدین افضل، تهران: نامک.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱). رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر و احمد مهدوی دامغانی، تهران: زوار، چ ۳.
- قطب‌الدین عبادی، مظفر بن اردشیر (۱۳۹۸). صوفی‌نامه (التصنیفیه فی احوال المتصوفه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- کرامتی مقدم، سید علی (۱۳۹۳). از فراسوی حماسه تا بلندای عرفان، مشهد: سخن گستر.
- کربالی، تاج‌الدین (۱۴۰۰). سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی، تصحیح مجتبی مجرد، تهران: سخن.
- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). کتاب تعرف، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- کمپیل، جوزف (۱۳۹۲). قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، چ ۸.
- کمپیل، جوزف (۱۳۹۸). سفر قهرمان، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- کمپیل، جوزف (۱۴۰۰). الهه‌ها اسرار الوهیت زنانه، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- کمپیل، جوزف (۱۳۹۸). قهرمان هزار چهره، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب، چ ۹.
- کی‌منش، عباس (۱۳۷۹). «پیوند حماسه با عرفان»، مجله پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۷،

- گودرزی، کورش (۱۳۹۷). *اساطیر و تصوف*، تهران: اردوی سوره.
- لوفلر - دلاشو (۱۳۶۴). *زیان رمزی افسانه‌ها*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- محمد بن منور (۱۳۸۸). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران: فردوس.
- مخبر، عباس (۱۳۹۷). *مبانی اسطوره‌شناسی*، تهران: مرکز، چ ۳.
- مرعشی، سید ظهردین (۱۳۹۵). *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، تهران: اساطیر.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۸۹). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، ۵ جلد، تهران: اساطیر، چ ۲.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، به سعی علی اصغر حکمت، ۸ جلد، تهران: امیرکبیر، چ ۷.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۴۰۷). *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، به اهتمام مشتاقعلی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- نفری، محمد بن عبدالجبار بن حسن (۱۳۹۷). *المواقف و المخاطبات*، ترجمه امیرحسین الهیاری، تهران: مولی، چ ۲.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۳). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چ ۹.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه: درآمدی بر فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

References

- Abbasi Dakani, P. (Ed.) (2019). *Khwaja Abdullah Ansari's Manazel al-Saerin*. Tehran: Elm Publication (in Persian).
- Abedi, M. (Ed.) (2011). *Abdurrahman Jami's Nafahat al-Ons men Hazrat al-Quds*. Second Edition. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Abedi, M. (Ed.) (2014). *Abulhasan Ali ibn Othman Hajwiri's Kashf al-Mahjoub*. Ninth Edition. Tehran: Soroush Publication (in Persian).
- Afzal, J. (2020). *Translation of Firouzeh Papen-Metin's beyond death: Sufi teachings of Ayn al-Quzat Hamdani*. Tehran: Namak Publication (in Persian).
- Alikhani, B., & Asadi, M. (2018). The old man in Shahnameh. *Javidan Kherad*, (34), 89-112.
- Alizadeh, A. (Ed.) (2020). *Najmuddin Razi's Mersad al-Ebad*. Fourth Edition. Tehran: Ferdows Publication (in Persian).
- Allahyari, A. H. (2018). *Translation of Muhammad ibn Abdul Jabbar Nafari's al-Mavaghef va al-Mokhatabat*. Second Edition. Tehran: Molla Publication (in Persian).
- Ansari, M. (2020). *Translation of Junaid Baghdadi's Taj al-Arifin: Rasail, Sokhon and Ahaval*. Tehran: Jami Publication (in Persian).
- Ayoun Al-Soud, M. B. (Ed.) (2002). *Divan of Hallaj*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyah (in Arabic).
- Bolkhari, H. (2017). *Philosophy of Islamic art (collection of articles)*. Second Edition. Tehran: Elmi va Farhangi Publication (in Persian).
- Daneshpajouh, M. T., & Afshar, I. (Eds.) (2009). *Ahmad ibn Husain Kharqani's Dastour al-Jomhour fi Manageb Sultan al-Arifin Abu Yazid Tefour*. Tehran: Miras-e Maktoub Publication (in Persian).

- Eftekhar, M. (2015). *Translation of Abu Taleb Makki's Qut al-Qolub fi Moamelateh al-Mahboob va Vasfe Tariq al-Murid ela Maqam al-Towhid*. Qom: Ayat Eshraq (in Persian).
- Farrokhzadian, D. (2015). *The role of imagination in children's cognitive development*. Retrieved from: <https://ketabak.org/746h8> (in Persian).
- Fazel, A. (Ed.) (2011). *Ahmad Jam Nameghi's Ons Taybin*. Second Edition. Tehran: Toos Publication (in Persian).
- Forouzanfar, B., & Mahdavi Damghani, A. (Eds.) (2012). *Risalah Qushayriyya*. Third Edition. Tehran: Zovvar Publication (in Persian).
- Ghoriani, R. (Ed.) (2018). *Hakim Jami Namghi's Bahr al-Ansab*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Godarzi, K. (2018). *Asatir va Tasavof*. Tehran: Ordooye Sureh Publication (in Persian).
- Hekmat, A. A. (Ed.) (2003). *Abulfazl Rashiduddin Meybodi's Kashf al-Asrar va Edat al-Abrar*. Seventh Edition. Tehran: Amir Kabir Publication (in Persian).
- Heydarkhani Mushtaqali, H. (Ed.) (1986). *Najm al-Din Kobari's Favaeh al-Jamal va Favateh al-Jalal*. (n.p).
- Homaei, J. (Ed.) (1982). *Mohammad Ghazali's Nasih al-Molouk*. Tehran: Babak Publication (in Persian).
- Homaei, J. (Ed.) (2010). *Ezzeddin Kashani's Misbah al-Hedaiyeh va Miftah al-Kefayah*. Tehran: Zovvar Publication (in Persian).
- Hosseini, M. (2020). *Translation of Abu Abd al-Rahman Solami's first Sufi women (Zikr al-Naswa al-Mutabadat al-Sufiyat)*. Second Edition. Tehran: Elm Publication (in Persian).
- Hosseini, M., & Rajabinia, M. (Eds.) (2018). *Mohammad Zaini's Magamat Sheikh Hassan Bulgari*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Istalami, M. (Ed.) (2000). *Attar's Tazkira al-Awliya*. Eleventh Edition. Tehran: Zovvar Publication (in Persian).
- Jafari Jazah, J. (Ed.) (2018). *Abu Ali Daqaq's two mystical treatises*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Jamadi, S. (2004). *Translation of Karl Jaspers' Nietzsche: Einfuhrung in das verstandnis seines philosophierens*. Tehran: Qoqnoos Publication (in Persian).
- Karamati Moghadam, S. A. (2014). *From beyond the epic to the heights of mysticism*. Mashhad: Sokhangostar Publication (in Persian).
- Keymanesh, A. (2000). Linking epic with mysticism. *Humanities Research Journal (Shahid Beheshti University)*, (27), 71-100 (in Persian).
- Khaleghi Motlagh, J. (Ed.) (1996). *Ferdowsi's Shahnameh*. California: Iran Heritage Foundation (in Persian).
- Khosrow Panah, Sh. (2019). *Translation of Joseph Campbell's hero with a thousand faces*. Ninth Edition. Mashhad: Gol-e Aftab Publication (in Persian).
- Koshesh, R. (2020). *Translation of Suleiman Oludagh's woman in Sufi view (zan dar negah Sufi)*. Tehran: Sabzan Publication (in Persian).
- Mahdavi Damghani, F. (2002). *Translation of Annemarie Schimmel's women in mystical Islam*. Second Edition. Tehran: Tir Publication (in Persian).
- Marashi, S. Z. (2016). *History of Tabaristan, Royan and Mazandaran*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
- Mirakhori, Q. (2020). *Translation of Rozbahan Boghli Shirazi's Manteq al-Asrar Bebyan al-Anwar*. Tehran: Kohsar Publication (in Persian).
- Mohabati, M. (2018). *Translation of Abu Nasr Seraj Toosi's al-Loma fi al-Tasavof*. Third Edition. Tehran: Asatir Publication (in Persian).

- Mojarad, M. (Ed.) (2021). *Taj al-Din Karbali's biography of Sheikh Kabir Abu Abdullah Muhammad ibn Khafif Shirazi*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Mokhber, A. (2013). *Translation of Joseph Campbell's power of myth*. Eighth Edition. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Mokhber, A. (2018). *Foundations of mythology*. Third Edition. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Mokhber, A. (2019). *Translation of hero's journey: Joseph Campbell on his life and work*. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Mokhber, A. (2021). *Translation of Joseph Campbell's Goddesses: Mysteries of the feminine divine*. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Monzavi, A., & Asiran, A. (Eds.) (2020). *Ayn al-Quzat Hamdani's letters*. Fourth Edition. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
- Mosafa, M. (Ed.) (2017). *Divan of Hakim Sanai*. Second Edition. Tehran: Zovvar Publication (in Persian).
- Moayed Sanandji, H. (Ed.) (1966). *Sadiduddin Mohammad Ghaznavi's Magamat Zhende Pil*. Tehran: Book Publishing and Translation Company (in Persian).
- Nasiri Jami, H. (Ed.) (2017a). *Abu al-Makarem ibn Ala ul-Molk Jami's Kholaseh al-Maqamat*. Hassan. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (in Persian).
- Nasiri Jami, H. (Ed.) (2017b). *Darvish Ali Bozjani's Rouzah al-Riyahin*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (in Persian).
- Panahi, M. (2015). *Tatavor makateb erfani (maktab zohd, kashf va shohod va vahdat shohod)*. Tehran: Rozaneh Publication (in Persian).
- Pournamdarian, T. (2017). *Code and secret stories in Persian literature: An analysis of the mystical-philosophical stories of Avicenna and Suhrawardi*. Ninth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication (in Persian).
- Razmjou, H. (2002). *The realm of Iranian epic literature*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (in Persian).
- Roshan, M. (Ed.) (2010). *Mostamli Bukhari's Shahr al-Taarrof fi Mazhab al-Tasavof*. Second Edition. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
- Safa, Z. (Ed.) (2009). *Muhammad ibn Monavvar's Asrar al-Tawhid fi Magamate Sheikh Abi Saeed*. Tehran: Ferdows Publication (in Persian).
- Sarvar Molaei, M. (Ed.) (2017). *Abdullah Ansari Heravi's Tabaqat al-Sufiyyah*. Third Edition. Tehran: Toos Publication (in Persian).
- Sattari, J. (1985). *Translation of Loeffler-Delachaus' le symbolisme des legendes (Zaban-e Ramzi-ye Afsane-ha)*. Tehran: Toos Publication (in Persian).
- Sattari, J. (2019). *The face of women in Iranian culture*. Eighth Edition. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Shamisa, S. (2017). *Shah Nameha*. Second Edition. Tehran: Hermes Publication (in Persian).
- Shariat, M. J. (Ed.) (1992). *Abu Bakr Mohammad Kalabadi's book of Taarrof*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).
- Taheri, Z. (2018). *Presence and concealment of women in Sufi texts*. Second Edition. Tehran: Sales Publication (in Persian).
- Yaziji, T., & Sobhani, T. (Eds.) (2017). *Shamsuddin Ahmad Aflaki's Manaqib al-Arifin*. Tehran: Doostan Publication (in Persian).
- Yousefi, Gh. (Ed.) (2019). *Qutbuddin Ebadi's Sufinameh (al-Tsafiyah fi Ahvaal al-Motesavefah)*. Tehran: Elmi Publication (in Persian).

Zaini, M. (2014). *Bandit of intellect and religion (the place of women in mysticism)*. Tehran: Morvarid Publication (in Persian).

Zarrinkoub, A. (1977). *Ba Karvane-e Holle*. Third Edition. Tehran: Javidan Publication (in Persian).