

بررسی جلوه‌های اساطیری در *اسرارالتوحید*

دکتر سارا چالاک* - دکتر ایوب مرادی**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

اسطوره‌ها برخاسته از کردارها و باورهایی هستند که روزگاری برای انسان‌ها مقدس بوده و با حیات دنیوی و روحانی‌شان ارتباط جدایی‌ناپذیر داشته‌اند. این اعمال و اعتقادات طی سده‌ها و هزاره‌ها در فرهنگ‌های مختلف به اشکال گوناگون حفظ شده‌اند و گاه به صورت اصلی و گاه با از دست دادن معنای نخستین خود و یافتن معنایی جدید، در آثار ادبی بازتاب یافته‌اند. کتاب *اسرارالتوحید* یکی از متون عرفانی است که برخی از اعتقادات اسطوره‌ای در آن منعکس شده و منبع خوبی برای یافتن این‌گونه باورها است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به آرای اسطوره‌پژوهانی چون میرچا الیاده، کارل گوستاو یونگ، و جیمز فریزر برخی از این تفکرات و رفتارها از جمله موضوعاتی چون تشرّف، افسون‌های شباهت و مجاورت، پیر، عدد هفت، ستردن مو، و نماد حلقه در این اثر بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، *اسرارالتوحید*، تشرّف، پیر، افسون.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۵/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

*Email: sara.chalak60@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: Ayoob.moradi@gmail.com

مقدمه

اساطیر انباشته از روایاتی است درباره خدایان، موجودات فوق بشری و وقایع شگفت‌آوری که در زمان‌های آغازین رخ داده‌اند. زندگی بشر در طول تاریخ، به‌طورخودآگاه یا ناخودآگاه، با اساطیر درآمیخته است. بسیاری از کردارها و پندارهای ما ملهم از باورهایی هستند که شاید قدمتی هزاران‌ساله دارند. بدون شک، این تفکرات و باورها در هنر و ادب ما بازتاب یافته‌اند. تا جایی که می‌توان گفت اسطوره یکی از بن‌مایه‌های آثار ادبی اصیل است و تأثیر فراوانی بر متون ادبی ما گذاشته است.

پاره‌ای از جلوه‌های اساطیر در ادبیات خودآگاه است؛ مثل اشاره به شخصیت‌ها، داستان‌ها، و وقایع اساطیری. گاهی نیز اسطوره‌ها به شکلی ناخودآگاه در آثار ادبی انعکاس یافته‌اند. در این صورت، نویسنده یا شاعر چندان وقوف ندارد که ریشه تفکر اسطوره‌ای، آیین، و رسمی که از آن سخن گفته، متعلق به چه مکان و زمانی است.

بسیاری از اندیشه‌های اسطوره‌ای ریشه در اعصاری بسیار دور و عاداتی بس کهن دارند؛ باورهایی که در گذر هزاره‌ها تغییر شکل داده و کارکردی دیگرگون یافته‌اند، اما هنوز موجودیت خود را حفظ کرده‌اند و با توجه به تقدس و ضرورت‌شان تکرار می‌شوند. «ارزش ضروری و فی‌نفسه واجب اسطوره متناوباً از طریق برگزاری آیین‌ها تأیید می‌شود. یادآوری و تجدید حادثه اصلی به انسان بدوی کمک می‌کند که واقعیت را تشخیص دهد و به خاطر بسپارد.» (الیاده ۱۳۸۶: ۱۴۴) «حادثه اصلی» به تعبیر میرچا الیاده، واقعه‌ای است که در زمان اولین، زمان شگرف‌بدایت همه‌چیز رخ داده است. هر پدیده، رفتار، و تجربه روزمره‌ای ریشه در یک اتفاق مینوی در روزگاران نخستین دارد و انسان‌ها طی ادوار آن را تکرار می‌کنند.

نقد اسطوره‌ای یکی از شاخه‌های نقد ادبی است. در این رویکرد، منتقدان با کمک گرفتن از نظریات اسطوره‌پژوهان آثار ادبی را بررسی می‌کنند. اسطوره‌شناسان بزرگ هر یک دیدگاهی متفاوت نسبت به اسطوره‌ها داشته‌اند؛ برخی چون جیمز فریزر، مردم‌شناس و اسطوره‌شناس انگلیسی، از بُعد مردم‌شناسی به آن توجه نموده‌اند. او معتقد است که تلاش‌های انسان بدوی که به شکل جادو و افسون نمود پیدا می‌کرد، برای در اختیار گرفتن جریان طبیعت بود. انسان ابتدایی با برگزاری آیین‌ها و به‌کارگیری طلسم‌ها و انجام اعمال جادویی، نیروهای طبیعت را به‌زعم خود تسخیر می‌کرد، اما قرن‌ها و هزاره‌ها گذشت تا انسان بدوی به این نتیجه رسید که نیروهای برتری چون ایزدان و ارواح نیاکان و دیوها در امور زندگی وی دخیل هستند. از این پس، آیین‌ها و افسون‌های او در راستای خشنود و راضی نگاه داشتن این نیروها صبغای عبادی به خود گرفت. آرای فریزر در این خصوص را می‌توان در کتاب *شاخه زرین مطالعه کرد*.

میرچا الیاده، اسطوره‌شناس و دین‌پژوه رومانیایی، نظریه‌پرداز دیگری است که دیدگاه‌هایش در باب اسطوره مورد توجه منتقدان قرار گرفته‌است. به عقیده او، اسطوره روایت‌کننده تاریخی مقدس است؛ وی همچنین به این نکته می‌پردازد که چگونه پدیده‌ای در روزگاران ازلی شکل گرفته است، مردمان در طول تاریخ آن را تکرار کرده‌اند و از تقدس آن واقعه نخستین بهره‌مند شده‌اند. نظریات الیاده در کتاب‌هایی چون *اسطوره بازگشت جاودانه، چشم‌اندازهای اسطوره، آیین‌ها و نمادهای تشرّف، و تصاویر و نمادها مطرح شده‌اند*.

کارل گوستاو یونگ اساطیر را از بُعد روان و ناخودآگاه بررسی کرده است. وی ناخودآگاه جمعی را خاستگاه اساطیر و کهن‌الگوها می‌داند. کهن‌الگوها دسته‌ای از ادراکات و تصاویر ناخودآگاه هستند که در میان مردمان اقوام مختلف مشترک‌اند.

این باورهای ناخودآگاه جنبه موروثی دارند و از اجداد ما که در گذشته زندگی می‌کردند، به ارث رسیده‌اند.

«علت انتخاب اصطلاح جمعی آن است که این قسمت به ناخودآگاه فردی تعلق ندارد، بلکه همگانی است و برخلاف روان شخص، برخوردار از محتویات یا رفتارهایی است که کم‌وبیش در همه‌جا و همه‌کس یکسان است؛ به عبارت دیگر، در همه افراد یکی است و از این‌رو، زمینه روانی مشترکی را تشکیل می‌دهد که دارای ماهیتی فوق فردی است و در هر یک از ما وجود دارد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۴)

آرای یونگ در باب کهن‌الگو و ناخودآگاه جمعی در کتاب‌هایی چون *انسان و سمبول‌هایش* و *چهار صورت مثالی* ذکر شده است.

کتاب *اسرارالتوحید* آکنده از اطلاعات دینی، فرهنگی، و اعتقادی روزگار مؤلف است و می‌توان آن را با قواعد و اصول علم اسطوره‌شناسی بازبینی و واکاوی کرد. در این پژوهش با توجه به ضرورت شناخت هرچه علمی‌تر نحوه انعکاس باورهای اساطیری در فرهنگ و شیوه تفکر و زندگی مردم، به‌خصوص قشری که در زمره صوفیان و عرفا محسوب می‌شده و از آب‌سخور آیین‌ها و تفکرات اساطیری به صورت ناخودآگاه بهره فراوان برده‌اند، این متن را که یکی از مهم‌ترین متون صوفیه است، با توجه به دیدگاه‌های اسطوره‌پژوهانی همچون جوزف کمبل و میرچا الیاده و نیز چهارچوب‌های طرح‌شده در کتاب *شاخه زرین* بررسی می‌کنیم.

در باب بررسی جلوه‌های اساطیری در آثار ادبی پژوهش‌های متنوعی انجام شده است که برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱- مقاله «اسطوره در شعر نوگرایان» از حاکمی والا و منصوریان سرخگریه (۱۳۸۵)، ۲- مقاله «تجلی اسطوره در شعر م. سرشک» از کریمی‌پناه و رادفر (۱۳۹۰)، ۳- مقاله «تحلیل اسطوره در شعر سیاوش کسرای» از حسن‌پور آلاشتی و اسماعیلی (۱۳۸۸)، و ۴- مقاله «بازتاب درون‌مایه‌های چند اسطوره در آثار عرفانی و صوفیانه فارسی»

از کیوانی. (۱۳۹۰) برخی پژوهش‌ها و مقالات چاپ‌شده در نشریات علمی، به‌لحاظ نوع نگرش مطرح‌شده در آنها که بررسی جلوه‌های ناآگاهانه اساطیر است، با تحقیق حاضر در یک راستا قرار می‌گیرند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱- مقاله «تحلیل ساختاری- اسطوره‌ای حکایت غلام و بازرگان در مرزبان‌نامه» از علی‌اکبری و روستایی (۱۳۹۲)، ۲- مقاله «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی» از اکبری گندمانی و عباسی (۱۳۸۷)، ۳- مقاله «بناهای اساطیری و راز جاودانگی در اسطوره‌های ملی و مذهبی» از اکبری گندمانی و نیکویخت (۱۳۸۵)، و ۴- کتاب *درباره قصه‌های اسطوره‌ای* از مینو امیرقاسمی.

بحث و بررسی

متون عرفانی بهره زیادی از اعتقادات اسطوره‌ای گرفته‌اند. کتاب *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید* درباره سخنان و حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر، در قرن ششم هجری نوشته شده است و دربردارنده برخی از رفتارها و باورهای اساطیری است. در این مقاله، تمامی جلوه‌های خودآگاه و ناخودآگاه انعکاس اساطیر در این اثر طرح و در سه مدخل اصلی و چند مدخل فرعی بررسی شده است. مدخل‌های اصلی که بیشتر مبتنی بر نظریات جیمز فریزر در کتاب *شاخه زرین* و همچنین نظریات یونگ است، سه مبحث آیین تشرّف، افسون‌های شباهت و مجاورت، و جلوه‌های اساطیری پیر را شامل می‌شود.

۱- آیین تشرّف

یکی از آیین‌های مرسوم در گذشته و ضروری برای انسان کهن آیین «پاگشایی» و «تشرّف» بود؛ پاگشایی به معنای پشت‌سر نهادن آزمون‌های دشوار برای رسیدن به مرتبه کمال.

«اصطلاح رازآموزی یا تشرّف آیینی در کلی‌ترین معنایش، بر مجموعه‌ای از مراسم و مناسک و آموزش‌های شفاهی دلالت دارد که هدفشان ایجاد تغییر و تحولی قاطع و تعیین‌کننده در وضعیت دینی و اجتماعی آن فردی است که رازآموخته یا مشرّف می‌شود. با تعبیر فلسفی، رازآموزی و تشرّف معادل است با تغییری اساسی در وضعیت وجودی شخص. فرد نوآموز با موهبت هستی کاملاً متفاوتی از آنچه قبل از مراسم تشرّف داشت، از آزمایش دشوارش بیرون می‌آید. او به فرد دیگری تبدیل شده است.» (الیاده ۱۳۹۲: ۸)

در این مراسم، اعمالی چون آموزش اسرار، عزلت‌نشینی و دوری از جمع، تجربه مرگ و زاده شدن فرد به شکلی نمادین به چشم می‌خورد.

«در آیین آموزش اسرار از نوآموز خواسته می‌شود تا از هرگونه جاه‌طلبی و خواهش‌های خود چشم‌پوشی کند و خود را در اختیار آزمون آیین قرار دهد. او باید آزمون را بپذیرد بی‌آنکه امیدی به کامیابی داشته باشد. درحقیقت، او باید آماده مرگ باشد، حال خواه آزمون آسان باشد (مانند روزه گرفتن، شکسته شدن یک دندان یا خالکوبی)، یا دردآور (مانند ختنه یا نقص عضو دیگر)» (یونگ ۱۳۹۲: ۱۹۶)

هدف از این ریاضت‌ها طی مرحله کودکی و جهل و رسیدن به بلوغ و پختگی بود. آیین پاگشایی اغلب در دوران بلوغ دختران و پسران انجام می‌شد. اتفاق مرگ به شکل فرورفتن در گودالی، انزوا در کلبه‌ای، یا بلعیده شدن نمادین توسط غولی یا حیوانی صورت می‌گرفت و تولد دوباره خروج از آن وضعیت بود که نمادی از زاده شدن از زهدان مادر محسوب می‌شد. این رسم به منزله توبه و شروعی دوباره برای زندگی نوین و عاری از گناه، در بسیاری از آیین‌ها و کیش‌های کهن به چشم می‌خورد؛ برای مثال در آیین‌های سالانه مرگ و رستاخیز آتیس در منطقه آسیای صغیر شاهد چنین رسمی هستیم.

«در هنگام تعمید، فرد پرستنده با تاجی زرّین به درون گودالی می‌رفت که دهانه‌اش با شبکه‌ای چوبی پوشیده بود. گاوی آراسته با گلوبندها، پیشانی‌بند، و پیشانی‌ای

رخشان از برگ‌های زرین را به‌سوی شبکه چوبین می‌رانند و چون روی در چوبی قرار می‌گرفت، با نیزه متبرک می‌کشتند. خون داغ بخارآلود فوران‌زنان از شبکه چوبی به درون می‌ریخت و مؤمن پرستنده با شوق و اشتیاقی بی‌حد تن و بدن و رخت و لباس خود را به تمامی آن می‌سپرد تا آنجاکه سرانجام از گودال بیرون می‌آمد... مدتی پس از آن، توهم تولد جدید با شیر خوراندن به او همچون کودکی نوزاد پررنگ‌تر و مؤکدتر می‌شد.» (فریزر ۱۳۹۲: ۴۰۲)

در آیین میترائیسم نیز مراسم تشرّف اهمیتی بسیار داشت.

«تشرّف یا مراسم اهلیت ورود به جرگه برادران و آشنایی، سنت دینی و هم‌پیمانی یا سوگند^۱ نامیده می‌شد و این مراسم پیمان و سوگند ساکرامنتوم را در حضور گروهی از مهردینان و پدر، سالکی که تشرّف می‌یافت، لازم بود به‌جای آورد... پیمان می‌بست که از اسرار آنچه را که بر او آشکار شده است، حفظ کند و به‌هیچ‌وجه فاش ننماید.» (کومن ۱۳۸۰: ۱۶۰)

در کتاب *اسرارالتوحید* با مجموعه‌ای از آداب و اعمال مواجهیم که می‌توان خاستگاه آنها را در این اعتقادات اساطیری جست؛ برای مثال شیخ‌ابوسعید در ابتدای حال، خود را به دشواری‌هایی ملزم می‌سازد که شباهت به حالت مرگ و تولد مجدد دارد. در ابتدای حال او آمده است:

«هرگز بر هیچ در و دیوار و چوب و بالش و غیر آن تکیه نکردی و پهلو بر هیچ فراش نهادی... در این مدت، به روز هیچ نخوردی و جز یک‌تا نان روزه نگشاد و به شب و روز نخفت و در صومعه خویش در میان دیوار به مقدار بالا و پهنای خویش جایگاهی ساخت و دری بر وی نهاد و چون در آنجا شدی، در سرای و در آن خانه و در آن موضع جمله بیستی و به ذکر مشغول بودی و گوش‌های خویش به پنبه سخت کردی تا هیچ آواز نشنودی که خاطر او ببشولد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۷)

شیوه عزلت‌گزینی شیخ شباهت به عزلت‌گزینی بدویان برای رسیدن به بلوغ فکری و معنوی دارد. حبس شدن در مکانی تنگ و تاریک به مقدار «بالا و پهنای خویش»، نمادی از حبس در شکم مادر برای تولد مجدد می‌تواند باشد. در جای دیگر مشاهده می‌کنیم که شیخ خود را از چاه وارونه می‌آویزد و به ذکر و دعا مشغول می‌شود که تداعی‌گر حالت جنینی است. «در گوشه آن مسجد چاهی بود. بر سر آن چاه شد و آن رسن در پای خود بست و آن چوب که رسن در وی بسته بود، به سر آن چاه فراز نهاد و خویشتن را از آن چاه بیاویخت، سر زیر و قرآن ابتدا کرد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۳۰ - ۳۱)

در زمره ادابی که نشانی از کهن‌الگوی تشرّف در آنها دیده می‌شود، ریاضت‌هایی است که شیخ بر خود روا داشته است. وی در سنین جوانی دچار تغییر حالات روحی می‌شود و مانند عرفای دیگر مجذوب می‌گردد و علوم رسمی را به یک‌سو می‌نهد و پس از دفن کتب زیر خاک و کاشتن درخت مورد بر روی آن به ریاضت و مجاهده می‌پردازد. (همان: ۴۲) «ما آن همه علم‌ها و طلب‌ها فرو گذاشتیم و آمدیم به میهنه و در آن کنج‌خانه شدیم و در محراب آن زاویه - و اشارت به خانه خود می‌کرد - و هفت‌سال بنشستیم و می‌گفتیم: الله‌الله.» (همان: ۲۶) در این هفت‌سال مجاهده در بیابان، از طعام دوری می‌کند و گز و طاق و خار می‌خورد، (همان: ۳۶) خویشتن از درخت می‌آویزد، در سرماهای سخت با آب سرد غسل می‌نماید (همان: ۳۱) و با شیر و ماری ازدهاگونه صحبت دارد. (همان: ۶۷-۶۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۸۳)

۲- افسون‌های شباهت و سرایت

جیمز فریزر معتقد است که در بسیاری از نظام‌های فکری کهن، جادو کارکردی مذهبی داشته و دارای نقشی اساسی در زندگی افراد بوده است. جادو و افسون به

دو بخش تقسیم می‌شود: افسون شباهت یا هومیوپاتیک و افسون سرایت یا واگیردار.

الف. افسون شباهت یا هومیوپاتیک

این افسون برمبنای شباهت علت و معلول‌ها است. هر چیزی همانند خود را می‌سازد یا هر معلولی شبیه علت خود است. این جادو هومیوپاتیک نام دارد و بر تداعی معانی استوار است.

«شاید آشناترین کاربرد این اصل که هر چیزی همانند خود را ایجاد می‌کند، کوششی باشد که بسیاری از مردمان در بسیاری زمان‌ها برای نابود کردن دشمن یا آسیب زدن به او از راه نابود کردن نقش او یا آسیب زدن به آن انجام می‌دادند؛ زیرا فکر می‌کردند که با رنج بردن تصویر، دشمن نیز رنج خواهد برد و با نابود شدن آن، او نیز نابود خواهد شد.» (فریزر ۱۳۹۲: ۸۹)

بسیاری از این اعمال و تفکرات افسونگرانه را انسان‌های متمدن امروزی نیز پذیرفته‌اند و انجام می‌دهند. نهی از گریه کردن پشت سر مسافر دلالت بر جادوی شباهت دارد؛ چون این گریه ممکن است به گریه‌ای بیانجامد که ناشی از فقدان همیشگی شخص مسافر یا مرگ او است، یا این باور که اگر شخصی قیچی را بی دلیل بازویسته کند، دعوایی به وقوع می‌پیوندد.

«در جزایر کای در جنوب غربی گینه نو، به محض راه افتادن قایقی که به مقصد بندری دور روان است... سه یا چهار دختر جوان برگزیده می‌شوند تا با سرنشینان قایق در ارتباط قلبی باشند و با رفتارشان به سلامت و موفقیت سفر کمک کنند. آنها به هیچ عنوانی، مگر در موارد بسیار ضروری، حق ندارند اتاقی را که برایشان در نظر گرفته شده است، ترک کنند. بالاتر از این، تمام مدتی که به نظر می‌رسد قایق در دریا است، باید روی زیراندازهای خود به حالت قوزکرده، با دست‌های به هم گره‌شده در میان زانوان کاملاً بی‌حرکت بمانند. نباید سر را به راست یا چپ

برگردانند، یا حرکت‌های دیگر بکنند و گرنه قایق کج خواهد شد. نباید چیز چسبناک مثل برنج جوشیده در شیر نارگیل بخورند؛ زیرا چسبندگی غذا مانع گذر قایق از میان آب خواهد شد.» (فریزر ۱۳۹۲: ۱۰۱)

در *اسرار التوحید* نمونه‌هایی از این باورها به چشم می‌خورد. در این شیوه، پدیده‌ای صوری، اسم، یا حادثه‌ای ظاهری رهنمون مسمی و حقیقتی معنادار و عمیق است. این طرز تلقی از پدیده‌ها به چندوجهی شدن و مفهوم تازه بخشیدن به آنها منجر می‌شود و کلام را به خیال‌سازی و شعر سوق می‌دهد. روزی شیخ با جمع مریدان در حوالی نیشابور به دهی می‌رسند.

«شیخ ما پرسید که: این دیه را چه گویند؟ گفتند: در دوست. شیخ ما آنجا فرود آمد و آن روز آنجا مقام کرد. روز دیگر مریدان گفتند: ای شیخ برویم. شیخ گفت: بسیار قدم باید زدن تا مرد به در دوست رسد. چون ما اینجا رسیدیم، کجا رویم؟ پس شیخ چهل روز آنجا مقام کرد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۱۹۳)

کلمه «در دوست» مفهوم عرفانی «بارگاه الهی» را برای شیخ تداعی می‌کند. این عمل از باوری جدی نشأت گرفته است و صرفاً جنبه بلاغی و طنازی ندارد. افسون شباهت این دو نام شبیه به هم را در یک رتبه قرار می‌دهد؛ در جای دیگر آمده است:

«جمع به دیهی رسیدند. خواستند که آنجا منزل کنند. شیخ ما گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند کلف. شیخ گفت: نباید. به دیهی دیگر رسیدند. شیخ ما گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند: دربند. شیخ گفت: بند نباید. به دیهی دیگر رسیدند. شیخ گفت این دیه را چه گویند؟ گفتند: خداشاد. شیخ ما گفت: خداشاد باید؛ شاد باید بود و آنجا منزل کردند.» (همان: ۱۴۵)

در حکایتی دیگر می‌خوانیم که درویشی از شیخ تقاضای گوشت می‌کند. شیخ از او می‌پرسد که: گوشت را برای چه می‌خواهی؟ درویش می‌گوید: شوربا خواهم پخت. کلمه شور به معنای ملیح در ترکیب شوربا، بدشگونی به همراه خواهد داشت و طبق جادوی شباهت، شوری (فتنه‌ای) برخواهد انگیخت. «شیخ

گفت: چرا گفתי شور؟ شوری درافکندی. پس تُرک گوشت بداد. درویش با خانه برد. چون در خانه شد، مردی بیگانه را دید با زن خود نشست، نه بصواب. خویشتن نگاه نتوانست داشت. کارد درنهاد و آن مرد را پاره‌پاره کرد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۱۸۴)

دیگر نمود افسون شباهت در کتاب *اسرارالتوحید* را می‌توان در یکی از عادات صوفیان مشاهده کرد و آن شرح غسل‌های مکرر است. این شست‌وشوها علاوه بر پاکیزگی ظاهری و بیرونی، صبغه پاکی روح و صفای درون را هم داشته است. اساساً انابت و بازگشت و قدم در راه معرفت گذاشتن با شست‌وشو آغاز می‌شده است. طبق افسون شباهت، شست‌وشوی ظاهری راهی برای پاکی باطن محسوب می‌شود. این جمله از زبان یکی از مریدان شیخ نقل شده است: «چون شب درکشید، غسلی بکردم. نوری یافتم عظیم در باطن خویش که از آن شادمان شدم. چون سحرگاه بود، دیگر بار غسل کردم، آن نور مضاعف گشت. سخت شادمان شدم و گفتم: یافتم آنچه می‌جستم.» (همان: ۱۵۳) در حکایتی دیگر آمده است: «شیخ بوعمرو بیامد تا به طوس و از طوس تا به میهنه آمد و هفده بار غسل کرده بود. از هر خاطری دنیایی که او را درآمدی، غسلی کردی.» (همان: ۲۳۲؛ نیز ر.ک: همان ۵۲، ۹۴، ۱۱۷، ۱۶۵)

ب. افسون سرایت یا واگیردار

این جادو بر این اصل استوار است که اگر دو چیز با هم تماس داشته باشند، پس از جدایی از هم می‌توانند از راه دور بر هم تأثیر بگذارند؛ برای مثال اگر کسی با کسی دشمنی داشته باشد، می‌تواند جزئی از مو، لباس، ناخن و یا هر چیزی که زمانی با آن فرد در تماس بوده است، به دست بیاورد و با آسیب رساندن به آن، به خود شخص آسیب برساند. جادوی مسری «مبتنی بر این تصور است که

چیزهایی که زمانی مجاور و پیوسته به هم بوده‌اند، بعدها نیز حتی اگر کاملاً از یکدیگر جدا شده باشند، چنان رابطه همدلانه‌ای با هم خواهند داشت که هرچه بر یکی واقع شود، اثر مشابهی بر دیگری خواهد گذاشت.» (فریزر ۱۳۹۲: ۱۰۴)

پیشینیان معتقد بودند که بند ناف نوزاد را نباید در زباله انداخت، بلکه ترجیحاً آن را جایی نزدیک مدرسه یا مسجد دفن می‌کردند؛ همچنین، اعتقاد بر این بود که دندان کنده شده را نباید دور انداخت. کارکرد جادوانه این باورها آشکار است؛ اگر جزئی از بدن فرد را نزدیک مدرسه بگذارند، شخص در آینده به درس و مدرسه گرایش پیدا خواهد کرد. این رفتار در انسان‌های بدوی وجود داشته است. «اگر بند ناف یا جفت را خوب حفظ کنند و نگهداری کنند، صاحب آن خوشبخت خواهد شد، درحالی که اگر آن اندام‌ها آسیب ببینند یا گم شوند، صاحبش نیز صدمه خواهد دید. بدین‌سان، بعضی قبایل استرالیای غربی معتقدند که خوب شنا کردن یا بد شنا کردن شخص بستگی به این دارد که مادرش در موقع تولد او، بند ناف را به آب انداخته یا نینداخته باشد.» (همان: ۱۰۶)

در حکایت‌های بسیاری در *اسرارالتوحید* مشاهده می‌کنیم که لباس، غذا، و هرآنچه ارتباطی با شیخ داشته است، همانند وی مقدس و وسیله‌ای برای کسب معنویت و فیض از جانب او انگاشته می‌شود. «به جایی رسید که پوست خربزه‌ای که ما از دست بیفکنیم، بیست دینار می‌بخیردند. یک روز ما می‌شدیم بر ستور نشسته. آن ستور نجاست افکند. مردمان فراز آمدند و آن را برداشتند و در سر و روی می‌مالیدند.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۳۵) در جای دیگر آمده است که شیخ نیمی از شلغم دهان خورده خود را در دهان خواجه عبدالله انصاری نهاد و خواجه از آن پس، عادت دشنام‌گویی را ترک کرد. (همان: ۲۳۰) در چند حکایت آمده است که از خلال دندان شیخ برای تبرک و شفا حاصل کردن استفاده می‌کردند. «این خلال بگیر و کدبانو را که تو در خانه او باشی، بگو که این خلال را در آب بجنبان و

بدان آب، چشم خویش بشوی تا چشم ظاهرت شفا یابد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۷۴؛ نیز ر.ک: همان: ۱۵۴)

در پاره‌ای حکایات، جامه یا خرقة شیخ به واسطه تماس داشتن با وجود شیخ مقدس انگاشته می‌شود. این کار به قصد تبرک انجام می‌شده و لباس پیر معمولاً در حکم حرز و بلاگردان همراه مریدان و معتقدان بوده است.

«چون شیخ از نیشابور با میهنه می‌آمد، لباچه صوف سبز از آن خویش بدین شیخ‌بونصر داد و گفت: «با ولایت خویش باید شد و علم ما آنجا باید زد.» شیخ‌بونصر برخاست و به اشارات شیخ به شروان آمد و خانقاهی بنا کرد که امروز هست و بدو معروف است و جامه شیخ در آنجا است و هر آدینه، چون نماز بگذارند، خادم بقعه آن جامه شیخ از جای بیاویزد در آن خانقاه و جمله مردمان از مسجد آدینه بیرون آیند و بدان خانقاه می‌آیند و زیارت آن جامه می‌کنند، آنگه به خانه می‌روند.» (همان: ۱۳۴)

در حکایتی می‌خوانیم که ابراهیم ینال دستخطی از شیخ درخواست کرد و وصیت کرد که پس از مرگ، آن دستخط را همراه وی دفن کنند تا در قیامت دستگیرش باشد. (همان: ۱۱۶) در حکایتی دیگر، شیخ بر پایه احترام به مذهب گبران که نسبت به محل دور ریختن اجزایی از بدن خود نظیر موی و ناخن حساسیت آیینی دارند، به حسن مؤدب این‌گونه می‌گوید: «یا حسن! مقراضی بیاور و ناخن‌های او باز کن و موی لبش باز کن و در کاغذی پیچ و به وی ده که ایشان را عادت نباشد که آن را بیندازند.» (همان: ۱۱۳)

۳- جلوه‌های اساطیری پیر

یکی از مباحث آشنا و مشهور در آرای یونگ مبحث کهن‌الگو است. کهن‌الگوها تصاویر ذهنی جهان‌شمولی هستند که در ضمیر ناخودآگاه جمعی جای دارند؛ بن‌مایه‌های هم‌شکلی که در اساطیر ملل مختلف تکرار شده‌اند.

«الگوی اولیه‌ای است که از روی آن رونویسی می‌شود. نوعی پیش‌نمونه (پروتوتیپ). در اصطلاح عام، ایده مجرد رده‌ای از امور است که نماینده نوعی‌ترین و اساسی‌ترین خصوصیات این رده باشد؛ بنابراین، نوعی سرمشق و نمونه است. کهن‌الگو نیاکان‌گرا و جهانی است؛ محصول ناخودآگاه جمعی و میراث نیاکان ما است.» (کادن ۱۳۸۰: ۳۹)

این اصطلاح که در سده اخیر رواج پیدا کرده است، در چند حوزه علمی از جمله روان‌شناسی، انسان‌شناسی، و نقد ادبی کاربرد دارد. کاربرد وسیع این اصطلاح در ادبیات به پیدایش شاخه‌ای از نقد به نام نقد کهن‌الگویی منجر شده است.

پیر دانا یکی از برجسته‌ترین کهن‌الگوها است که به صورت ساحر، طبیب، روحانی، معلم، استاد و... نمایان می‌شود. یونگ لغت «پدر» را نیز در همین مفهوم به کار می‌برد. «در رؤیایا همیشه عقاید قاطع، ممنوعیت‌ها، و پندهای خردمندان از سیمای پدر سرچشمه می‌گیرند... این منشأ فقط ندایی است آمرانه که حکم نهایی را می‌دهد؛ بنابراین، اغلب چهره پیر خردمند است که مظهر عامل روحانی است.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۱۱) از سوی دیگر، جایگاه پیران و مشایخ در سنت ایرانی با منزلت کاهنان و بزرگان قبیله در اعصار کهن قابل مقایسه است.

در جوامع بدوی، کاهنان رؤسای اقوام بودند و رابط بین خدا و مردم محسوب می‌شدند. واسطه بودن، این افراد را در هاله‌ای از تقدس و حرمت نگاه می‌داشت و قدرتی منحصر به فرد به ایشان ارزانی می‌کرد. «تصور انسان - خدا یا انسانی برخوردار از نیروی حیاتی یا فوق طبیعی اساساً به این دوره اولیه دین تعلق دارد که خدا و انسان هنوز موجوداتی از یک سنخ پنداشته می‌شوند و ورطه گریزناپذیر که در تفکر آتی بین آنها گشوده می‌شود، آنها را از هم جدا نکرده است.» (فریزر ۱۳۹۲: ۱۳۲) کاهنان چون خدایانی زمینی ستایش می‌شدند. آنها معمولاً در گرفتاری‌ها و بلایا نخستین پناهگاه مردم بودند و با توسل به جادو و قدرت گرفتن از نیروهای ماورایی ادعای دخالت در امور طبیعی را داشتند. این

دسته بعدها با کسب قدرت سیاسی و اجتماعی، در بین مردم نقش شاهان و حاکمان را ایفا کردند. تقدس شاه و جانشینی خدا بحثی درازدامن در فرهنگ جوامع است. «شاه نه تنها نماینده خدا در نزد مردم و موظف به حفظ و پاسداری مسکن او (معبد) بر زمین بود، بلکه همچنین پیشکار وی به شمار می‌آمد و در نزد خدا مسئول سعادت و رونق سرزمین وی بود.» (بهار ۱۳۹۱: ۴۳۸-۴۳۹) درباره ارتباط شاه و کاهن و نقش آنها در جامعه در ادامه سخن خواهیم گفت.

در مسیر سلوک عرفانی و گذر از مراحل معرفت‌شناسی، حضور شخصیت‌های الهی، کامل، پیر، و راهنما یکی از ضروریات به‌شمار می‌رفته است. «این شخصیت‌های الهی در حقیقت، تجلی نمادین روان کامل [است] که ماهیتی فراخ‌تر و غنی‌تر دارد و نیرویی را تدارک می‌بیند که من خویشتن فاقد آن است.» (یونگ ۱۳۹۲: ۱۶۴)

در کتاب *اسرارالتوحید* جلوه‌های مختلف پیر دانا قابل بررسی است. شخصیت پیر در این کتاب ریشه در اعتقادات اساطیری دارد. جایگاه پیر میان امت خود و تقدس وی برخاسته از باورهای کهن درباره الوهیت کاهنان و شیوخ است. در این قسمت به مواردی از جلوه پیر و شیخ در این کتاب اشاره می‌کنیم.

الف - اتحاد با خداوند

در این دیدگاه، پیر ادعای ارتباط و اتحاد با خداوند، جوهر هستی، و کل کائنات دارد و موجودیت خود را نفی و حل شده در موجودیت پروردگار می‌داند. از این قبیل اشارات در *اسرارالتوحید* بسیار است: «ای درویش! تو ندانی که هر که بر ما سلام کند، از بهر او کند. قالب ما قبله تقرب خلق است و آلاً مقصود حق است جلّ جلاله، خود ما در میان نه‌ایم؛» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۳۴) «هر کجا ذکر بوسعید رود، دل‌ها خوش گردد؛ زیرا که از بوسعید با بوسعید هیچ چیز نمانده است؛»

(محمدبن منور ۱۳۹۰: ۳۰۰) «می خدای را جستیمی در کوه و بیابان و بودی که باز یافتیمی. اکنون چنان شده‌ایم که خویشتن می‌باز نیابیم؛ ایراچه همه او است، ما نه‌ایم.» (همان: ۲۹۹)

این نوع استحاله و خداگونه شدن در فرهنگ‌ها و آیین‌های مختلف به چشم می‌خورد.

«اعتقاد به حلول یا الهام موقت شمول جهانی دارد. گمان می‌رود که هرازگاهی روحی یا خدایی در بعضی افراد حلول می‌کند و تا زمانی که این تسخیر ادامه دارد، شخصیت خود آنها مسکوت می‌ماند و حضور روح با لرزش و تکان‌های شدید تمام بدن شخص، با حرکات و سکناات تند و سرکش و نگاه‌های پرشور و هیجان نمایان می‌شود و این‌همه نه به خود شخص، بلکه به روحی که در تن او است، ارجاع می‌شود و در این حالت غیرعادی همه اظهارات او به‌عنوان صدای خدا یا روحی که در درون او ساکن و از دهان او سخن می‌گوید، پذیرفته می‌شود.» (فریزر ۱۳۹۲: ۱۳۴)

ب- تأثیر احوال پیر بر عالم پیرامون

یکی از نتایج الوهیت پیر و محو شدن او در وجود خداوند، ادعای یگانگی با کائنات است. پیر در وقایع عالم دست تصرف دارد و اراده و احوال درونی او بر احوال بیرونی و روند طبیعی امور تأثیر می‌گذارد. ناخرسندی او عواقب بدی به همراه دارد و شادی او به عالم بیرون سرایت می‌کند. «از اینجا است که علما و بزرگان گفته‌اند که با مشایخ و اصحاب حالات دلیری نشاید کرد و گستاخی ننمود. جز به وقت و به حرمت نزدیک ایشان نباید شد که ایشان را حالات باشد. اگر در قبضی باشند که نظری به قهر بر کسی افکنند، دمار از روزگار آن کس برآید. والعیاذُبالله» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۱۲۳)

این تصور از باوری کهن نشأت گرفته است و ریشه در اعتقادات اساطیری دارد. پیش از این، درباره ارتباط مرتبه کهنات و تبدیل شدن آن به مقام شاهی سخن گفته شد. از خشم و ناخرسندی شاه، مملکت و رعایا زیان خواهند کرد. در جایی از *شاهنامه* در داستان فرود آمده است:

همان نیز گردد دل‌آزده شاه بد آید ز آزار او بر سپاه
(فردوسی ۱۳۷۶: ۲۰۴)

همان‌طور که می‌بینیم، خشم شاه برای سپاهیان بدی و بلا به بار می‌آورد. این مضمون در ادبیات ما بسیار تکرار شده است. حکایت خرّه‌نما با بهرام گور در *مرزبان‌نامه* از این دست است؛ بهرام گور به‌طور ناشناس در خانه دهقانی میهمان می‌شود. میزبان پذیرایی درخوری از او نمی‌کند. شاه آزرده‌خاطر می‌شود و حاصل رنجش وی این است که «گوسفندان از آنچه معتاد بود، شیر کمتر دادند.» (روایینی ۱۳۸۰: ۶۰) فردای آن روز، دهقان به پیشنهاد دخترش نزلی شایسته پیش میهمان می‌نهد و شیر گوسفندان زیاد می‌شود. فریزر معتقد است:

«در مرحله‌ای از جامعه قدیم، شاه یا کاهن را غالباً دارای نیروهای فوق طبیعی یا تجسم یکی از خدایان می‌دانستند و براساس این باور، اعتقاد داشتند که سیر طبیعت کمابیش زیر فرمان او است و هم او مسئولیت بدی آب و هوا، بدی محصول و بلایایی مانند آن را بر عهده دارد. تا حدودی به نظر می‌رسد این گمان وجود داشت که تسلط شاه بر طبیعت همچون سلطه‌اش بر رعایا و بندگان خود از اراده خاصی سرچشمه می‌گیرد و بنابراین، بروز خشک‌سالی، قحط، طاعون، و سیل و طوفان را به بداقبالی، غفلت، یا گنهکاری فرمانروای خود نسبت می‌دادند.» (فریزر ۱۳۹۲: ۲۱۵)

در حکایتی دیگر از *اسرارالتوحید* آمده است: «شیخ ما گفت پیر بلفضل حسن را گفتند که دعایی بکن که باران می‌نیاید. گفت: آری. آن شب برفی آمد بزرگ. گفتند: چه کردی؟ گفت: ترینه وا خوردم؛ یعنی چون من خنک ببودم، جهان خنک ببود.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۵۹) وحدت پیر با عالم به‌اندازه‌ای است که حال

درونی او در طبیعت انعکاس یافته و باعث باریدن برف شده است. این قول میزان باورمندی و اعتقاد گویندگان را به خوبی منعکس می‌کند.

«آورده‌اند که یکی از مشایخ در عهد شیخ ما قدس‌الله روحه العزیز با جمعی از متصوفه به غزا رفته بود به ولایت روم. روزی در آن دارالحرب می‌رفت. ابلیس را دید آنجا. گفت: ای ملعون! اینجا چه می‌کنی که دل تو از این جماعت که اینجا هستند، فارغ است. گفت: من اینجا بی‌اختیار خویش افتاده‌ام. گفت: چگونه؟ گفت: به میهنه می‌گذشتم. در رفتم. شیخ بوسعید بولخیر از مسجد با سرای می‌شد. در راه عطسه‌اش آمد، مرا اینجا افکند.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۷۵)

عطسه همواره در فرهنگ ما نشانه صحت و عافیت است. «وقتی کسی عطسه کند، جملاتی از قبیل الحمدلله، دیر زی، جاویدمان، و یرحمک‌الله می‌گویند... . وقتی به کالبد آدمی روح دمیده شد، عطسه‌ای کرد و زنده گشت.» (شمیسا ۱۳۷۷: ۸۲۹) عطسه شیخ، ابلیس و بلای ناشی از حضور او را از میهنه دور می‌کند.

در حکایت زیر مشاهده می‌کنیم که حال انبساط و خوش شیخ بر عالم بیرون تأثیر می‌گذارد و طبیعت را به رقص و سماع وامی‌دارد:

«شیخ ما را حالتی بود و وقتی خوش پدید آمد. برخاست و رقص می‌کرد و جمع به یک‌بار با شیخ موافقت کردند. شیخ‌بوالعباس را در اندرون انکاری می‌بود. شیخ ما دست او بگرفت و فرا خویشتن کشید، تا او نیز در رقص موافقت کند. او خویشتن کشیده می‌داشت. شیخ ما گفت: بنگر. شیخ‌بوالعباس به صحرا بیرون نگرست. جمله درختان و کوه‌ها و بناها را دید که در موافقت شیخ رقص می‌کردند.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۲۸)

ج - پیر دانا در قالب خضر

دیدار با پیر که در مبحث کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ بسیار مورد توجه قرار گرفته است، در مکتب صوفیانه، اغلب به صورت دیدار با خضر(ع) نمایش داده می‌شود.

«در رساله حی بن یقظان ابن سینا، دیدار سالک با پیری روحانی روی می‌دهد؛ پیری که به سالک توصیه می‌کند سر و بدن خود را در چشمه‌ای که در جوار آب زندگانی است، بشوید و در آثار سهروردی، مثنوی سیرالعباد الی المعاد سهروردی، مصیبت‌نامه عطار، مصباح‌الارواح شمس‌الدین بردسیری کرمانی و نیز متون دیگر، دیدار با این پیر خردمند و روحانی روی می‌نماید که تفاسیر گوناگونی درباره وی وجود دارد؛ برای نمونه، سنایی از وی به عنوان نفس عامله و عقل مستفاد یاد می‌کند؛ راهنمایی که به سالک دستور می‌دهد نیروهای حیوانی را رها کند و دست در دامن حکیم مرشد زند و شرع را رعایت کند. (گرگی و تمیم‌داری ۱۳۹۱: ۱۶۱)

در برخی حکایات کتاب *اسرارالتوحید* هم پیر در قالب شخصیت خضر(ع) ظاهر می‌شود. در این حالت، خضر(ع) نقش هدایتگر و راهنما را دارد.

«بیشتر وقت‌ها که مردمان میهنه او را در کوه و بیابان دیدندی، با پیری مهیب و سپیدجامه دیدندی. بعد از آنکه شیخ ما را حالت بدان درجه رسید، از وی سؤال کردند که ای شیخ! ما تو را در آن وقت با پیری مهیب می‌دیدیم. آن پیر کی بود؟ شیخ گفت: خضر بود علیه‌السلام.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۸)

ادعای معاشرت و کسب فیض کردن از حضرت خضر(ع) در بین صوفیه رواج داشته‌است. در جای دیگر، چنین حکایتی را از زبان شیخ‌بلعباس قصاب می‌خوانیم: «آنچ اینجا می‌بینی، پسر قصابی بود... خضر را بدو نمود. در دل خضر افکند تا او را قبول کرد و صحبت افتاد.» (همان: ۲۸۱) در حکایتی دیگر، خضر در کنار بوسعید نشسته و از کوزه او آب می‌نوشد. (همان: ۲۷۲) در جایی از کتاب، شیخ‌ابوسعید در هیأتی خضروار، مریدی را که در بیابان ره گم کرده و سرگشته شده بود، می‌یابد و راه را به او نشان می‌دهد. عناصری چون چشمه آب و سرسبزی و راهنما بودن در این حکایت قابل توجه است و ارتباط خضر و پیر را تقویت می‌کند. (ر.ک: همان: ۶۴-۶۷)

د- پیر در خواب

گاهی فیض پیر در عالم رؤیا نصیب مرید می‌شود.

«چهره پیر دانا در رؤیاها در هیأت ساحر، طبیب، روحانی، معلم، استاد، پدر بزرگ و یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود. روح مثالی به صورت مرد، جن و یا حیوان همواره در وضعیتی ظاهر می‌شود که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است، اما شخص به‌تنهایی توان آن را ندارد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳)

در یکی از حکایات *اسرارالتوحید* پیر به‌صورت ندای غیبی ظاهر می‌شود.

«شیخ ما گفت قدس‌الله روح‌العزیز به خواب دیدم خویشتن را و استاد بوعلی دقاق را و استاد بلقاسم قشیری را که هر سه نشسته بودیم. ندایی درآمد که برخیزید هر یکی بدنه‌ای قربان کنید. ما و استاد بوعلی برخاستیم و هر دو آن به‌جای آوردیم و استاد بلقاسم حيله می‌کرد و زاری می‌کرد و می‌گریست و بر نمی‌توانست خواست تا آن به‌جای آرد و اگر آن بکردی، در جهان چون او نبودی.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۷۹)

سخن پیر در خواب به‌شکل ندایی جلوه کرده‌است. نکته قابل توجه این است که اطاعت از پیر حتی در عالم خواب بر زندگی آنها تأثیر گذاشته و سرپیچی از آن عواقبی در عالم واقع داشته‌است.

در حکایتی دیگر، پیر در خواب مرحمتی به مرید می‌کند که در بیداری، خود فرد و حتی دیگران از آن بهره‌مند می‌گردند.

«شیخ بلفضل شامی... در شب به خواب دید که شیخ ما ابوسعید بلخیر قدس‌الله روح‌العزیز از در خانقاه درآمدی و طبقی قند بر دست نهاده و در میان جمع آمدی و از کنار در گرفتی و هرکسی را از آن قند نصیبی می‌کردی. چون به شیخ بلفضل رسیدی، آنچه بر طبق مانده‌بود، جمله در دهان وی نهادی؛ چنانکه دهان وی پر شدی. از آن شادی از خواب درآمد. دهان خویش پرقند یافت... و از آن قند جمله جمع را نصیب کرد.» (همان: ۳۶۹)

حال که مدخل‌های اصلی سه‌گانه بررسی شد، به موارد فرعی یادشده در آغاز مقاله می‌پردازیم.

۱- عدد هفت

یکی از موارد مهم در کتاب *اسرارالتوحید* عدد هفت است. «شیخ را بندی که جهت رضای مادر و پدر بر راه بود، برخاست؛ روی به بیابانی که میان میهنه و باورد و مرو و سرخس است، فرونهاد و مدت هفت‌سال در آن بیابان به ریاضت و مجاهده مشغول بود که هیچ‌کس او را ندید الا ما شاء الله تعالی.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۳۶) عدد هفت و اشاره به آن در شمار سال‌های ریاضت، اهمیت آن در سلوک عرفانی، و ارتباطش با هفت اساطیری قابل تأمل است. در ادب عرفانی، عدد هفت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. صوفیان مراحل سلوک را هفت مرحله یا وادی می‌دانند. این هفت مرحله در *منطق‌الطیر* عطار از این قرارند: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر، و فنا. طبقات اخیار که برگزیدگان آیین تصوف هستند نیز هفت طبقه شامل قطب، غوث، امامان، اوتاد، ابدال، نجبا، و نقبا هستند.

محمد معین معتقد است قدیم‌ترین قومی که به عدد هفت توجه کرد، قوم سومر بود. سایر اقوام نیز برای عدد هفت تقدس ویژه‌ای قائل بودند. «بدون شک، مأخذ مقدس بودن عدد مزبور نزد اقوام سامی بر اثر نفوذ سیارات سبعة است که از ارباب انواع سومریان محسوب می‌شد؛» (معین ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۵۳-۳۵۴) اقوام هندواروپایی برای هفت اهمیت خاصی قائل بودند؛ در ادبیات زرتشتی با هفت آفرینش مادی و هفت آفرینش مینوی (امشاسپندان) روبه‌رو هستیم؛ (بهار ۱۳۹۱: ۳۷) هنگام مرگ هفت فلز از اندام کیومرث پدیدار شد؛ (همان: ۱۱۴) در آیین

مانوی نیز عدد هفت اهمیت دارد. «انسان نخستین که خسته و رنجور بود، هفت بار پدر پدر را به یاری خویش خواند.» (معین ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۶۱) در این آیین، هفت ایزد وجود دارد.

دینوران و پهلوانان در آیین‌های کهن هفت پله و مرحله پیش‌رو داشتند. فرد بالغی که اهلیت آموختن اسرار را یافته بود، طی مراسمی رازآموخته می‌شد؛ نمونه‌ای از آن را می‌توان در آیین میترائیسم مشاهده کرد. نوآموز هفت مرحله سلوک پیش‌رو داشت و پس از گذراندن این هفت مرحله اهلیت تشرّف پیدا می‌کرد. این هفت مرحله به ترتیب از این قرار بود: کلاغ، پوشیده، سرباز، شیر، پارسی، پیک خورشید، و پدر.

در آثار ادبی ما عبور از مراحل و حائز اهلیت شدن به اشکال مختلف نمایانده شده‌است؛ از جمله در داستان تولد و زندگی زال، آزمون‌هایی که منوچهرشاه برای احراز خردمندی و زورمندی از او به عمل آورد، (ر.ک: مسکوب ۱۳۸۹: ۳۲-۳۳) یا آنچه در هفت‌خوان رستم یا هفت‌خوان اسفندیار دیده می‌شود.

۲- ستردن مو

در یکی از حکایت‌های *اسرارالتوحید* به داستان توبه جوانی گناهکار به دست شیخ پرداخته شده و به رسم ستردن موی فرد توبه‌کار به‌مثابه نمادی برای آغاز راه توبه و انابت اشاره شده است: «آن جوان مزین را گفت: مویم فروکن. مزین موی وی بازکرد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۳۲) یکی از معانی «موی فروکردن» در فرهنگ‌ها از جمله فرهنگ سخن زدودن مو است. یکی از آداب صوفیه و به‌خصوص قلندریه، ستردن موی سر و روی بوده‌است؛ «موی ستردن آن هم نه

تنها موی سر... بلکه ریش، بروت، و ابروان نیز آن هم با آدابی بس دقیق و همراه با خواندن آیات و اوراد و ادعیه؛ (حمیدیان ۱۳۸۹: ۲۶۶) چنان‌که سعدی گفته‌است:
اگر ز مغز حقیقت به پوست خرسندی تو نیز جامه ازرق بپوش و سر بتراش
(سعدی شیرازی ۱۳۸۰: ۶۸۸)

صوفیه منشأ این شیوه را به داستانی نسبت می‌دهند که درباره شخصی به نام شیخ جمال‌الدین ساوهای نقل شده‌است:

«شیخ جمال‌الدین ساوهای مجرد، مفتی دمیاط مصر که صاحب جمال و کمال بوده است، طرف توجه یکی از زنان اشراف که گویا شوهر هم داشته‌است، واقع می‌شود و خویشتن‌داری می‌کند و عفاف می‌ورزد، ولی زن به شیوه زلیخا دست‌بردار نیست و دامی در راه او می‌گسترد و او را گرفتار می‌سازد، ولی شیخ جمال‌الدین پرهیزگار در فرصت کوتاهی که می‌یابد، در طهارت‌خانه موی ریش و سیل و ابروی خود را می‌تراشد تا خود را از قیافه آدمیزاد و چشم آن زن بیندازد (در بعضی روایات دعا می‌کند و موهای ریش و سیل و ابرویش می‌ریزد) و گویا این حيله مؤثر واقع می‌شود و پارسایی‌اش را حفظ می‌کند.» (خرمشاهی ۱۳۸۰: ۶۵۸)

از آن پس، مریدان وی و به تبع آن، سایر قلندریه این روش را پیش می‌گیرند. به نظر نگارندگان، می‌توان زایل کردن مو را از جنبه‌ای دیگر بررسی کرد. در اعتقاد انسان بدوی، سر انسان عضوی بسیار مهم و ویژه است. سر حاوی روح و چنان مقدس است که حتی لمس کردن آن آداب خاصی دارد و چه‌بسا توهین تلقی شود. بدیهی است که موی سر نیز که در مجاورت آن است، از این تقدس و تابو بودن بهره‌مند است. معمولاً کوتاه کردن مو و تماس با آن مخاطراتی دارد:

«از نظر مردم بدوی، دشواری‌ها و خطرهای این عمل دو نوع است. نخست خطر آزدن روح ساکن در سر وجود دارد که ممکن است در حین این کار، آسیب ببیند و بخواهد که از مسبب آن انتقام بگیرد، دوم مشکل دور ریختن یا منهدم کردن موهای چیده‌شده است؛ زیرا انسان وحشی معتقد است که ارتباط همسویی بین خودش و هر جزیی از بدنش وجود دارد که حتی با جدا شدن هر جزیی از بدن

همچنان برقرار است و بنابراین، اگر آسیبی به اجزای جدا شده مثل مو یا ناخن چیده شده برسد، دامنگیر خود او می‌شود»؛ (فریزر ۱۳۹۲: ۲۶۲)

همچنین این اعتقاد وجود دارد که مو جایگاه قدرت و قوای جنسی است و به هنگام بلوغ، این نیروی حیاتی دو برابر می‌شود. این تفکر در بین بومیان دیده می‌شود:

«بومیان آمبونیا تصور می‌کنند که قدرتشان در مویشان است و اگر آن را کوتاه کنند، قدرت خود را از دست می‌دهند... . در سرام هنوز گمان می‌کنند که جوان‌ها اگر موهایشان را کوتاه کنند، بیمار و بی‌حال می‌شوند. در همین اروپا گمان بر این بود که نیروهای شوم جادوگران و ساحران در موی آنها است. (همان: ۷۸۰-۷۸۱)

با این اوصاف، ستردن مو می‌تواند نشانه نفی خویشتن و نفی قدرت‌ها و نیروهای درونی باشد. صوفی‌ای که پا بر تعلقات دنیوی می‌گذارد و از حیات پیشین خود تبرّی می‌جوید و تولدی دوباره می‌یابد، از هرآنچه او را به زندگی پیشین پیوند دهد و قدرت و منیت او را تداعی کند، دوری می‌کند.

مخفی کردن و زدودن مو در آیین‌های پاگشایی نیز دیده می‌شود: «در دوران پاگشایی، موهای نوباوه را اغلب می‌بریدند و یا می‌سوزاندند و یا برعکس، آن را بسیار بلند می‌کردند که در این صورت، بیشتر آن را زیر پوششی نهان می‌داشتند. (اسماعیلی ۱۳۸۹: ۲۰۳) در بسیاری از قصه‌های عامیانه، قهرمانانی کچل وجود دارند. این شخصیت‌ها معمولاً افرادی زیرک و کاردان هستند. گاهی این شخصیت‌ها پوست یا شکمبه جانوران را بر سر می‌کشند و خود را کچل نشان می‌دهند. «بی‌مو بودن مجازی قهرمانان قصه بیان خوار انگاشتن پهلوانی است که با پدیدار شدن دلاوری و گیسوان بلند و گاه طلایی‌اش نشان می‌دهد که از هرگونه حقارتی پاک است.» (همان: ۲۰۴)

۳- نماد حلقه

در اساطیر، حلقه نماد تمامیت و قدرت مطلق داشتن محسوب می‌شود. شکل دایره کلیت جهان را تداعی می‌کند. طرح دایره در این معنی مندله یا ماندالا نامیده می‌شود. «مندله در وهله اول، نقش و تصویر عالم، جام جهان‌نما^۱ است؛ یعنی در عین حال، کیهان را به صورت بسیار خرد و نیز معبد همه خدایان را مجسم می‌کند و ترسیم یا ساختن آن برابر است با بازآفرینی ساحرانه جهان.» (الیاده ۱۳۸۶: ۳۵) یونگ معتقد است نماد حلقه تمامیت روح است.

«در میان جلوه‌های اساطیری "خود" اغلب تصویر چهارگوشه جهان را مشاهده می‌کنیم و در بسیاری از تصویرها "انسان بزرگ" را می‌بینیم که در میان دایره چهارقسمتی قرار گرفته است. یونگ برای نشان دادن چنین ساختاری از کلمه هندوی ماندالا (دایره جادویی) بهره گرفته است؛ کلمه‌ای که معرف نمادین هسته اصلی روان است و جوهر آن بر ما معلوم نیست.» (یونگ ۱۳۹۲: ۳۲۲)

نماد حلقه یکی از بزرگ‌ترین انگاره‌های بشری محسوب می‌شود. جهان یک دایره است و انعکاس این تصویر اساطیری را در طرح‌های جادویی، در طراحی گنبد بناها در معماری، و طرح‌های چلیپایی از دوران باستان تا کنون می‌توان مشاهده کرد. «هنگامی که یک جادوگر می‌خواهد جادوی خود را انجام دهد، دایره‌ای گرد خود رسم می‌کند و در این دایره بسته و منطقه اکیداً مهروموم شده است که نیروهای پراکنده در خارج از دایره را می‌توان در کنش متقابل با یکدیگر قرار داد.» (کمبل ۱۳۹۱: ۳۱۴)

یکی دیگر از نمودهای تقدس دایره، انگشتر و حلقه ازدواج است. «حلقه نشان می‌دهد که ما در یک دایره کنار یکدیگر قرار می‌گیریم.» (همان: ۳۱۶) حلقه و بر انگشت افکندن انگشتری، تداعی گر تسلط بر نیروهای جهان و احاطه کلی است.

انگشتی شاهی نیز نماد در اختیار داشتن قدرتی شامل و فراگیر است. حلقه بر انگشت افکندن در واقع، نوعی ساختن ماندالایی انفرادی و جادویی و بهره بردن از نیروهای نهفته در آن است. «ساختن یک ماندالا، راهی برای گرد هم آوردن این جنبه‌های پراکنده زندگی‌تان، یافتن یک کانون، و سامان دادن خودتان حول آن است.» (کمبل ۱۳۹۱: ۳۱۷) شخصی که قدرت پادشاهی را در دست می‌گیرد، علاوه بر اینکه از قدرت تام و جادویی آن بهره می‌برد، پایبند به اصول و خویشکاری‌ای می‌شود که حلقه همراه با خود دارد. «حلقه وجه دیگری نیز دارد و آن نوعی قید است. شما در مقام پادشاه به یک اصل مقید می‌شوید. شما صرفاً به پیروی از میل خود زندگی نمی‌کنید. شما نشان‌دار شده‌اید.» (همان: ۳۱۷) در *اسرارالتوحید*، این تفکر اسطوره‌ای بازتاب یافته است. «وقتی مصطفی را صلوات‌الله‌وسلامه‌علیه در خواب دیدم که ما را گفت: یا باسعید! همچنان‌که من محمدم، آخرین پیغامبران بودم، تو نیز آخرین جمله اولیایی. بعد از تو هیچ ولی ظاهر نباشد و انگشتی از انگشت مبارک خویش بیرون کرد و به من داد.» (محمدبن منور ۱۳۹۰: ۲۳۵) پیامبر(ص) در خواب، قدرت مطلقه اولیا را همراه انگشتی به ابوسعید عطا می‌فرماید. نماد انگشت در جایی دیگر نیز در انگشت پیامبر است و یکی از صوفیان در عالم خواب، آن را می‌بیند: «شیخ بلقسم روباهی گفت که مدت‌ها از حق سبحانه و تعالی درمی‌خواستم که یارب درجه شیخ‌بوسعید به من نمای. شب‌ها تضرع و زاری می‌نمودم. تا یک شب رسول را صلی‌الله‌علیه‌وسلم به خواب دیدم، انگشتی در دست راست، نگینی پیروزه در وی.» (همان: ۱۰۴)

نتیجه

برخی باورهای کهن در قالب اسطوره‌ها به‌جای مانده و به‌طور ناخودآگاه در آثار ادبی منعکس شده‌اند. کتاب *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر* یکی

از متون ادب فارسی است که این تفکرات اساطیری در آن بازتاب یافته است. شخصیت شیخ ابوسعید، ریاضت‌های او، و حکایات و افسانه‌هایی که درباره او شکل گرفته است، به او جنبه‌ای اساطیری داده است. این شخصیت در قالب راهنما و مراد نشان‌دهنده پیر اسطوره‌ای است که یکی از کهن‌الگوهای موردنظر یونگ به‌شمار می‌رود. علاوه بر این، مباحثی چون تشرّف و افسون‌های شباهت و مجاورت در این کتاب برخاسته از عادات و آدابی بسیار کهن هستند که با توجه به اهمیت، قداست، قدمت، و جایگاهشان در بین مردمان اعصار پیشین رنگی اساطیری به خود گرفته‌اند. موارد دیگری همچون قداست عدد هفت، اهمیت نماد حلقه، و عمل آیینی ستردن مو هم نشانه‌هایی از بازتاب باورهای اسطوره‌ای در این اثر است.

کتابنامه

- اسماعیلی، حسین. ۱۳۸۹. «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی». *تن پهلوان و روان خردمند: پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه*. ویراسته شاهرخ مسکوب. چ سوم. تهران: طرح نو.
- اکبری گندمانی، هیبت‌الله و حجت عباسی. ۱۳۸۷. «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی». *نشریه متن پژوهی ادبی*. ش ۳۷.
- اکبری گندمانی، هیبت‌الله و ناصر نیکویخت. ۱۳۸۵. «بناهای اساطیری و راز جاودانگی در اسطوره‌های ملی و مذهبی». *مجله پژوهش زبان و ادب فارسی*. ش ۷.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۲. *آیین‌ها و نمادهای تشرّف*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- _____ ۱۳۸۶. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستّاری. چ دوم. تهران: طوس.
- امیرقاسمی، مینو. ۱۳۹۱. *درباره قصه‌های اسطوره‌ای*. تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد. ۱۳۹۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ نهم. تهران: آگه.
- حاکمی والا، اسماعیل و حسین منصوریان سرخگریه. ۱۳۸۵. «اسطوره در شعر نوگرایان». *فصلنامه مطالعات ملی*. ش ۲. دوره ۷.

- ۸۰/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ سارا چالاک - ایوب مرادی
- حسن‌پور آلاشتی، حسین و مراد اسماعیلی. ۱۳۸۸. «تحلیل اسطوره در شعر سیاوش کسرای». نشریه ادب‌پژوهی. ش ۹.
- حمیدیان، سعید. ۱۳۸۹. شرح شوق. تهران: قطره.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۰. حافظ‌نامه. چ دوازدهم. تهران: علمی و فرهنگی
- سعدی شیرازی، شیخ‌مصلح‌الدین. ۱۳۸۰. دیوان. براساس نسخه محمدعلی فروغی. چ چهارم. تهران: افکار.
- علی‌اکبری، نسرين و میثم روستایی. ۱۳۹۲. «تحلیل ساختاری - اسطوره‌ای حکایت غلام و بازرگان در مرزبان‌نامه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جنوب. ش ۳۳.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۶. شاهنامه. تصحیح ژول مول. چ چهارم. تهران: بهزاد.
- فریزر، جیمز جرج. ۱۳۹۲. شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. چ هفتم. تهران: آگاه.
- کادن، جی. ای. ۱۳۸۰. فرهنگ ادبیات و نقد. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: شادگان.
- کریمی‌پناه، ملیحه و ابوالقاسم رادفر. ۱۳۹۰. «تجلی اسطوره در شعر م. سرشک». مجله ادبیات پارسی معاصر. ش ۱.
- کمبل، جوزف. ۱۳۹۱. قدرت اسطوره. ترجمه عباس مخبر. چ هفتم. تهران: مرکز.
- کومن، فرانتس. ۱۳۸۰. آیین پررمز و راز میتراپی. ترجمه هاشم رضی. تهران: بهجت.
- کیوانی، مجدالدین. ۱۳۹۰. «بازتاب درون‌مایه‌های چند اسطوره در آثار عرفانی و صوفیانه فارسی». نامه فرهنگستان. ش ۴۶.
- گرچی، مصطفی و زهره تمیم‌داری. ۱۳۹۱. «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با پیر خردمند یونگ». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جنوب. دوره ۸. ش ۲۸.
- محمدبن منور. ۱۳۹۰. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۸۹. «بخت و کار پهلوان در آزمون هفت‌خوان». تن پهلوان و روان خردمند: پژوهش‌های تازه در شاهنامه. چ سوم. تهران: طرح نو.
- معین، محمد. ۱۳۸۷. مجموعه مقالات. به کوشش مهدخت معین. تهران: صدای معاصر.

س ۱۲ - ش ۴۴ - پاییز ۹۵ _____ بررسی جلوه‌های اساطیری در *اسرارالتوحید* / ۸۱

وراوینی، سعدالدین. ۱۳۸۰. *مرزبان‌نامه*. تصحیح خلیل خطیب رهبر. چ هفتم. تهران: صفی‌علیشاه.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۹۲. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ نهم. تهران: جامی.

_____ ۱۳۶۸. *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس

رضوی.

References

- Akbari Gandomāni, Heibat-ollāh and Nāser Nikou-bakht. (2006/1385SH). "banā-hā-ye asātiri va rāz-e jāvdānegi dar ostoureh melli o mazhabi". *Journal of Pazhouhesh-e Zabān o adab-e Fārsi*. No. 7.
- Akbri Gandomāni, Heibat-ollāh and Hojjat 'Abbāsi. (2008/1387SH). "pazhouheshi darbāreh seh ostoureh giyāhi dar masnavi ma'navi". *Nashriyeh-ye Matn-pazhouhi-ye Adabi*. No. 37.
- Aliakbari, Nasrin and Meisam Roustae. (1992/2013SH). "Tahlil-e sakhtāri – ostourei-e hekāyat-e gholām o bāzargān dar Marzbān-nāmeḥ" *Āzad University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. No. 33.
- Amir-ghāsemi, Minou. (2012/1391SH). *Darbāreh-ye ghesseh-hā-ye ostoureh-i*. Tehrān: Markaz.
- Bahār, Mehrdād. (2012/1391SH). *Pazhouheshi dar asātir-e Iran*. 9th ed. Tehrān: Āgah.
- Campbell, Joseph. (2012/1391SH). *Ghodrat-e ostoureh (The Power of myth)*. Tr. by 'Abbās Mokhber. 7th ed. Tehrān: Markaz.
- Cumont, Franz. (2001/1380SH). *Āein-e por-ramz o rāz-e Mitrāei (Mysteres de Mithra)*. Tr. by Hāshem Razi. Tehrān: Bahjat.
- Eliade, Mircea. (2007/1386SH). *Chešm-andāz-hā-ye ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehrān: Tous.
- Eliade, Mircea. (2013/1392SH). *Ā'ein-hā va nemād-hā-ye tasharrof (Rites & Symbols of Initiation - The Mysteries of Birth & Rebirth)*. Tr. by Māni Sālehi 'Allāmeḥ. Tehrān: Niloufar.
- Esmā'eili, Hossein. (2010/1389SH). "dāstān-e zāl az didgāh-e Ghowm-shenāsi". *Tan-e pahlevān o ravān-e kheradmand: Pazhouhesh-hā-i tāzeh dar shahnāmeḥ*. Ed. by Shāhrokh Meskoub. 3rd ed. Tehrān: Tarh-e Now.
- Ferdowsi, Abolghāsem. (1997/1376SH). *Shāhnāmeḥ*. Ed. by Julius Mohl. 4th ed. Tehrān: Behzād.
- Frazer, James George. (2013/1392SH). *Shākkeh-ye zarrin (pazhouheshi dar jādu va din) (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by Kāzem Firouzmand. 7th ed. Tehrān: Āgāh.
- Cuddon, John Anthony. (2001/1380SH). *Farhang-e adabiyāt o naghd (a dictionary of literary terms)*. Tr. by Kāzem Firouzmand. Tehrān: Shādegān.
- Gorji, Mostafā and Zohreh Tamim-dāri. (2012/1391SH). "tatbigh-e pir-e moqān-e divan-e Hāfez bā pir-e kheradmand-e Young". *Āzad*

University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature. Year 8. No. 28.

Hākemi Vālā, Esmā'eil and Hossein Mansouriyān Sorkh-geryeh. (2006/1385SH). "ostoureh dar she'r-e now-gerāyān". *The quarterly Journal of National Studies*. No. 2. Period 7.

Hamidiyān, Sa'eid. (2010/1389SH). *Sharh-e showgh*. Tehrān: Ghatreh.

Hasan-pour Ālāshti, Hossein and Morād Esmā'eili. (2009/1388SH). "tahlil-e ostoureh-hā dar ash'ār-e Siyāvash Kasrāei". *Nashriyyeh-ye Adab-pazhouhi*. No. 9.

Jung, Carl Gustav. (2013/1392). *Ensān va sambol-hā-yash (man and his symbols)*. Tr. by Mahmoud Soltāniyyeh. Tehrān: Jāmi.

Jung, Carl Gustav. (1989/1368SH). *Chahār sourat-e mesāli (Four archetypes, mother, rebirth spirit, Trickster)*. Tr. by Parvin Faramarzi. Mashhad: Āstān-e Ghods-e Razavi.

Karimi panāhi, Mali'he and Abol-qāsem Radfar. (2011/1390SH). "Tajalli-e ostoureh dar she'r-e M. Sereshk", *Adabiāt-e pārsi-e Mo'āser Journal*, No. 1.

Keivāni, Majd-oddin. (2011/1390SH). "bāztāb-e daroun-māyeh-hā-ye chand ostoureh dar āsār-e 'erfāni o soufiyāneh fārsi". *Nāmeḥ Farhangestān*. No. 46.

Khorramshāhi, Bahā'-oddin. (2001/1380SH). *Hāfez-nāmeḥ*. 12th ed. Tehrān: 'Elmi o Farhangi.

Meskoub, Shāhrokh. (2010/1389SH). "Bakht o kār-e pahlavān dar āzmoun-e haft-khān", *Tan-e Pahlavān va Ravān-e Kheradmand (Pazhouhesh-hā-i Tāzeh dar Shāhnāmeḥ)*. 3rd ed. Tehrān: Tarh-e Now.

Mo'ein, Mohammad. (2008/1387SH). *Majmou'eh maghālāt (Collection of Articles)*. With the effort of Mahdokht Mo'ein. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.

Mohammad ibn-e Monavvar. (2011/1390H). *Asrār-ottowhid fi maghāmāt-e sheikh Abu-sa'eid*. Ed. by Mohammad Rezā Shafi'i Kadkani. Tehrān: Āgah.

Varāvini, Sa'd-oddin. (2001/1380SH). *Marzbān-nāmeḥ*. Ed. by Khalil Khatib Rahbar. 7th ed. Tehrān: Safi-'alishāh.