

فصل نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۲، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۹۹، صص ۹۳ تا ۱۲۶

تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۲۹، تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۳۰

عروج و رجعت عیسی از منظر اسطوره و عرفان

حسین محمدی مبارز^۱، دکتر اصغردادبه^۲، دکتر عبدالرضا مدرس زاده^۳



چکیده

عیسی بن مریم، زندگی شگرفی دارد که نقش عرفانی و اسطوره‌ای مسیح در عروج و رجعت برای وصل به اصل خویش، از کهن الگوهای گردونه مقدس (ماندالا) است. در این جستار، عروج و رجعت، با هدف الگو پذیری انسان از زندگی زاهدانه مسیح به روش توصیفی-تحلیلی، تبیین شده است. همچنین با نگاهی اساطیری (اسطوره دایره، اسطوره انسان کامل، اسطوره نوزایی، اسطوره آب و...) و با بینشی عرفانی، رجعت گذر از تاریکی جسم دانسته شده که در قوص صعود، نفس در تلاش برای اتصال به عالم نور، خود را از حصار ظلمت (مغرب تن) می‌رهاند و پله پله خویشتن را با راهنمایی انسان کامل و الگوپذیری از مسیح، مجرد گونه، به انوار ایزدی (مشرق جان) و به یقین که منزل اول و آخر سالک است، می‌رساند تا از آب حیات عشق بنوشد. این پژوهش، راز عروج را دست یابی به جاودانگی معرفی می‌کند و جایگاه جاودانگی (عشق) را نیز با پیروی از عقل (پیرخردمند) می‌شناساند که این سفر روحانی از همان مبدأ تنها در سایه درد، آغاز و طلب می‌شود و در فرجام به رجعت و قرب (مبدأ/ مقصد) می‌انجامد.

کلید واژه‌ها: عیسی، عروج، رجعت، اسطوره، عرفان.

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

hmm110@chmail.ir

^۲ استاد گروه زبان و ادبیان فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

adaadbeh@yahoo.com

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیان فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

drmodarreszadeh@yahoo.com

مقدمه

در دایره هستی، رجعت به روزگار وصل و عروج به اصل خویش، آرزوی فطری بشر بوده و جاودانه شدن نیز یکی از بنیادی‌ترین و آرمانی‌ترین کشش‌هایی بوده که در تاریخ و باورهای اسطوره‌ای اقوام گوناگون وجود داشته است. این کشش به فراخور زیستگاه و دیدگاه‌های برآمده از باورهای هر قوم، در جلوه‌های مختلف، پدیدار شده که به نظر می‌رسد میل به این سفر، تنها با الگوی‌پذیری از وارستگان یا شخصیت‌های اسطوره‌ای - عرفانی، امکان‌پذیر باشد. از آنجاکه عروج و رجعت نوعی سفر و سیر روحانی، از کثرت خودآگاهی به وحدت ناخودآگاهی است.

پس گذشتن فرد از نیازها و آرزوهای فردی، پیوستن او به همه جهان و یگانه شدن را در پی خواهد داشت. از سویی میل به معراج و بازگشت به خویشتن، ریشه در باورهایی دارد که در «ناخودآگاه جمعی» انسان‌ها از آغاز آفرینش نهاده شده و الگوهای اسطوره‌ای بر اساس آنها پدید آمده و پیوسته مانا بوده. یکی از کهن الگوهای این گردونه مقدس، عیسی مسیح است که در قوص صعود و بازگشت به حقیقت جاودانه، سرنمونی عرفانی بوده و نقشی ورجاوند داشته، براین پایه عروج و رجعت عیسی با اسطوره دایره، پیوندی ناگسستنی دارد.

به هر روی پرسش‌هایی از گذشته تاکنون در این باره مطرح بوده و پایه ساز پژوهش‌های دیگر شده که آیا می‌توان عروج و رجعت مسیح را از دیدگاه اسطوره‌ای (اسطوره بازگشت، اسطوره دایره، اسطوره انسان کامل، اسطوره آفرینش، اسطوره نوزایی، اسطوره آب و...)، تفسیری، عرفانی کرد؟

به هر روی این پژوهش، با هدف پاسداشت باورمندی‌ها و شناساندن شخصیت عرفانی مسیح، یافته‌های مسأله را با شواهدی از ادب عرفانی فارسی، تجزیه و تحلیل کرده است.

پیشینه تحقیق

پیش از این پژوهش، دکتر قمر آریان (۱۳۶۹) در کتاب «مسیح در ادب فارسی»، ابتدا مسیح را در قرآن، انجیل، روایات و تحقیقات جدید بررسی می‌کند و سپس وارد نقش مسیح در

شعر و نثر فارسی شده از رودکی تا قآنی و کشف‌المحجوب، کشف‌الاسرار، مرصاد العباد، شرح تعرف و... به ذکر نمونه‌هایی از الفاظ و اصطلاحات و معانی مربوط به مسیحیت در شعر شاعران مختلف می‌پردازد.

در نتیجه تأثیر مسیح را در ادب فارسی برجسته می‌کند. اما از منظر کلی، برخی با نگاه تفسیری محض، عروج مسیح و چگونگی آن را پس از مقتول و مصلوب شدن وی پذیرفته (ر.ک: کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل متی، ۱۳۸۸: ۱۴/۲۶، ۴۶ - ۴۸، ۶۳، ۶۶؛ همان: ۱/۲۷ - ۵۱؛ همان: مرقس: ۱۶ / ۱۹؛ همان: لوقا، ۵۱/۲۴؛ همان، اعمال حواریان، ۹/۱؛ همان: رساله دوم پولس به قرنتس، ۲/۱۲؛ آکمپیس، ۱۳۸۲: ۱۰۵ - ۱۰۸) و بعضی هم براساس نشانه‌هایی، برآند که وی بی‌آنکه کشته و برادر شده باشد، عروج داشته است. (ر.ک: آل عمران: ۵۵، نساء: ۱۵۷ و ۱۵۸؛ ابوالفتوح، ۱۳۸۱: ۳۴۹/۴ - ۳۵۱ و ۱۷۷/۶ - ۱۸۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۶۶ و ۵۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۵/۳ - ۱۸۸؛ بلعمی، ۱۳۳۷: ۲۱۱/۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۳/۳ - ۳۲۶، ۲۱۶/۵ - ۲۱۸؛ قرشی، ۱۳۹۱: ۹۷/۲ - ۹۹ و ۵۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۰/۴؛ میدی، ۱۳۷۱: ۲/۷۵۴ - ۷۵۸؛ سور آبادی، ۱۳۷۰: ۴۷؛ همان: ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۸۷/۲؛ آندراج، ۱۳۳۵ «فرهنگ آندراج [۷جلد]»، ذیل سوزن عیسی؛ حافظ ۱۳۹۲: ۸۸/۱، بیت ۸؛ همان: ۱۹۹۰/۴؛ خاقانی ۱۳۹۰: ۱۵۷/۱، قصیده ۸، ابیات ۱ - ۵؛ همان: ص ۱۵۹، قصید ۸، بیت ۶۴؛ شبستری، ۱۳۹۳: تعلیقات ۷۰۰؛ شیخ طوسی [بی تا]: ۴۷۹/۲؛ همان: ۳۸۵/۳؛ شمیسا، ۱۳۷۱: ۴۱۶ - ۴۲۳؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۹۲/۴ - ۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۳۴۱؛ قآنی ۱۳۳۶: ۵۹۱). برخی نیز به رجعت با تفسیر عرفانی نگریسته‌اند. از آن‌گونه «اورینگن» (۱۸۵-۲۴۵م)، معتقد بود که «درست در «آخر الزمان» رجعت همه موجودات به وقوع می‌پیوندد و سرانجام خدا کل در کل خواهد شد و به طور کلی شر از بین خواهد رفت» (کونگ، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۳). اما نگاه دیگرگونه این پژوهش؛ نسبت به جستارهای همسان پیشین، آن است که با بینشی اسطوره‌ای- عرفانی، مبانی عروج و رجعت عیسی را تحلیل نموده است.

روش تحقیق

روش تحقیق، توصیفی- تحلیلی از نوع کتابخانه‌ای است که با کاوش در متون منثور و

منظوم ادب عرفانی فارسی و استاد به مراجع معتبر به تفسیر یافته‌ها پرداخته است.

مبانی تحقیق

عروج و رجعت

عروج عرفانی تنها به ماورا رفتن نیست، عروج عیسی «نشانه و رمزی از قرب کامل است» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۷/۳۵۴). قرب نیز بالا و پستی ندارد و رها شدن از زندان هستی است. (رک: مولوی، ۱۳۷۷: ۲/۲۵۹) درون مایه اصلی معراج، سفری روحانی از عالم جسمانی و مادی به عالم ماوراء طبیعت است. عروج به آسمان در تمام فرهنگ‌های باستانی شواهدی دارد. «تصاویر مربوط به عروج معمولاً با دست‌های افراشته، گویی در حال دعا، چهار زانو، گویی در حال نماز و نیایش، گاه بالاتر از زمین، بدون اتکایی ظاهری ترسیم می‌شود، در حالی که روی سرش هاله نور ستارگان می‌درخشد و گاه روی بال‌های فرشتگان و پرنده‌گان بالا می‌رود. تمامی این تصویرها جواب مثبت انسان به هدایت روحانی است و بیش از آن که نشانه مرحله‌ای از کمال باشد، نشانه حرکتی است به سوی تقدس» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۳/۲۵۷). در واقع تعریف درست از عروج، عروج به منظور شهود است. چراکه هر گاه حق - تعالی - بخواهد حقایق اشیا را بر یکی از بندگان خود آشکار کند او را به واسطه طی مدارج کمالات معنوی و توفی و عروج روحانی جذب می‌کند. او مدارج عالی را طی می‌کند تا به مقام مشاهده دست یابد. (رک: نیکلسون، ۱۳۷۲: ۱۱۹) از دیدگاه لفظی، رجعت مصدر ثلاثی مجرد از باب «رجع، یرجع، رجوعاً» است که در کتاب‌های لغت این واژه را به معنای «بازگشت» معنا کرده‌اند (رک: جوهری، ۱۴۰۷: ۳/۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۳۴۳). اما رجعت را نیز باید نمایانگر شناختی از هستی و بازگشت به اصل برای جاودانه شدن تعریف کرد که از تأثیر زمان و صیوررت، مبری است. همچنان که یونانیان در اسطوره بازگشت جاودانه خود، در پی راهی می‌گشتند که عطش متافیزیکی خود را فرو نشانند. (رک: الیاده، ۱۳۸۴: ۹۹). از این رو رجعت، رسیدن به یقین و آب حیات است (رک: حمویه، ۱۳۶۲: ۶۴) و نوشیدن نور حقیقت. «از همه اوهام و تصویرات دور/ نور نور نور نور نور» (مولوی، ۱۳۷۷: ۳/۳۹۵) یعنی یکی شدن روح و جسم. (رک: کرین، ۱۳۸۳: ۴۰).

بحث

اسطوره و مسیح

مسیح، نماد وارستگی و ترک عالم و توجه مطلق به حق و حقیقت شناخته شده و صفت مجرد به او اختصاص یافته. ملکوت آسمان‌ها و کم یلیج ملکوت السموات من کم یولده مرتین، موضوع استشهاد مکرر صوفیه در مبحث رهایی انسان از وجود نفسانی است (رک: رازی: ۱۳۵۲: ۲۴۰) چنانچه سعدالدین حمویه می‌نویسد: «هر نفسی که معنی بر وی غالب است، نسبت عیسی در وی بیشتر است» (حمویه، ۱۳۶۲: ۷۸). پس از منظر این همسانی؛ می‌توان صفات عیسوی را در خویشتن یافت. زندگی مسیح، دارای شگفتی‌های فراوانی است. از این رو، می‌توان مسیح را با دیگر شخصیت‌های اسطوره‌ای - حماسی ایرانی و غیر ایرانی و یا نمادهای قابل پذیرش جوامع گوناگون، مطابقت داد.^۱ چرا «که شخصیت و سرگذشتی این چنین داستانی و اسطوره‌آمیز می‌توانست دستاویزی برای مقایسه و حتی اختلاط حضرت عیسی (ع) با برخی اشخاص حماسی - اساطیری ایران باشد» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۰-۱۱). از آن گونه مشابهت‌های فراوانی بین مسیح و میترا^۲ است. چنانچه مهر و مسیح هر دو به آسمان عروج می‌کنند و... (رک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۳۴؛ رضی، ۱۳۸۱: ۱۱۰، ۲۷۱، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۹۷، ۴۰۷، ۵۱۹، ۵۳۷، ۵۳۸، ۶۶۳؛ شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۱۵ - ۱۲۴، ۱۳۰ و ۱۳۱). اما در کنار مسیح (ع)، اسطوره‌ها نیز باز خواهند گشت. بازگشت اسطوره‌ها و همسانی مسیح با آنها را می‌توان این گونه شرح داد که: یکی از آن اسطوره‌ها کیخسرو است که در متون پهلوی به همراه سوشیانس از رستاخیز گران سنت زردتشی است. (رک: روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۶۰؛ کریستن سن ۱۳۶۸: ۱۳۵).

افزون بر بازگشت مسیح و کیخسرو، هر دو در روز رستاخیز سواره‌اند. کیخسرو ایزد واد (باد) را می‌گیرد و به پیکر شتر درمی‌آورد و بر او سوار می‌شود (رک: آیدنلو ۱۳۸۸: ۳۵؛ کریستن سن ۱۳۶۸: ۱۳۵) و عیسی (ع) نیز سوار بر اسب سفیدی ظهور می‌کند که بنابر روایات اسلامی همراه امام زمان (عج) در بسیاری از امور است. (رک: حلی، ۱۴۰۹: ۸۴۴؛ یعقوب‌زاده، قانونی ۱۳۹۵: ۱۱۲، ۱۱۳-۱۱۵؛ ابن طاووس، بی‌تا: ۶۸-۶۹؛ مروزی، ۱۴۲۴: ۲۳۰؛ ابن حنبل،

۱۴۱۴: ۶۴۲/۳؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ۲۲۶؛ کورانی، ۱۳۸۶، ۳۱۳/۳؛ مقدسی، ۱۴۱۶: ۳۴۴) کیخسرو هم در باورهای عامیانه و داستان‌های شفاهی ایرانی تا قیام حضرت مهدی (ع) زنده است و در آن روز در رکاب ایشان خواهد بود. (ر.ک: انجوی، ۱۳۶۹: ۱۶۰/۲، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۹۶، ۲۹۷).

در یک همسانی دیگر آمده است که عیسی (ع) با شهیدان آیین خویش در آخرالزمان هزار سال فرمانروایی می‌کنند (ر.ک: کتاب مقدس، عهد جدید ۱۳۸۸، یوحنا، ۴/۲۰-۵). کیخسرو هم در هزاره هوشیدری و پس از دیدار و سخن گفتن با سوشیانس «پنجاه و هفت سال ... پادشاه هفت کشور شود» (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۶۰). از سویی بازگشت انسان‌های وارسته به جهان در عقاید ایرانیان باستان، با عنوان بی مرگی^۳ مطرح بوده است. (ر.ک: قلی زاده، ۱۳۸۸: ۱۴۵). چنانچه فره و نیروی ایزدی نیز در پایان به سوشیانت خواهد پیوست.^۴ و ممکن است «اعتقاد به رجعت وقوع مجدد همه چیزهایی است که قبلاً بوده‌اند. این بازگشت جاودانه^۵ نمایانگر شناختی از هستی است که از تأثیر زمان و صیوروت، مبری است. همچنان که یونانیان در اسطوره بازگشت جاودانه خود، در پی راهی می‌گشتند که عطش متافیزیکی خود را فرو نشانند...» (الیاده، ۱۳۸۴: ۹۹).

گردونه جاودانگی در عروج، رجعت

سیر روحانی عارفان و متصوفه اسلامی^۶ نیز حقیقت و ضرورت عروج و بازگشت به اصل را نشان می‌دهد. اما تصور جاودانگی غیر شخصی در تصوف، مدت‌ها پیش از مولوی، پرورده شده بود؛ اما تصور جاودانگی تدریجی مطلقاً ابتکار خود اوست. (ر.ک: خلیفه، ۱۳۵۶: ۱۴۰). در هستی‌شناسی مولوی، نیستان رمز دنیای جاودانه و عالم ارواح است. شناخت دنیای درون او که عصاره آن در داستان «نی» آمده است، بهترین راهنما خواهد بود. ساختار کلی اندیشه عرفانی مولوی حاکی از داستان جدایی انسان (نی) از نیستان وجود (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۷) و اسارت در دنیای ماده است که با شناخت و آگاهی انسان نسبت به پیشینه خود، سبب رهایی از اسارت و بازگشت به خاستگاه می‌شود که با نگاهی دوری و دایره‌وار ساختار جاودانه شدن انسان از وحدانیت به دنیای تکثرات و بازگشت دوباره به خاستگاه آدمی را

شرح می‌کند. به قول زرین کوب:

«کمال انسان البته در تحقق یافتن سلوک روحانی او در مراتب مابین تبتل تا فناست؛ اما در مراتب مادون آن هم تحولی در اجزای عالم و موالید و عناصر کاینات هست که او را از جمادی به مرتبه حیوانی کشانده است» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۷۴).

اسطوره انسان کامل (پیر فرزانه)

در گردونه مقدس و بازگشت به مبدا، وجود انسان کامل برای راهنمایی، رخ می‌نماید. کهن الگوی راهنما و پیر خردمند از یک سو نمایانگر علم و بصیرت و هوش و اشراق و از سوی دیگر، مظهر خصایص پاک اخلاقی و تدبیر و تفکر محضی است که به صورت چهره‌ای انسانی در آمده است تا قهرمان یا سالک را همراهی کند (ر.ک: Jung, 1959: 37). «پیر دانا، کهن الگوی پدر یا روح است که در خواب‌ها و در احوالات حاصل از مراقبه و مکاشفه تجسم می‌یابد» (آنتونیومورونو، ۱۳۷۶: ۷۴). می‌توان قوی‌ترین گریزگاه و تمسک او به گردونه جاودانگی را در تمثیل و همانندی با ابر انسان، نسخه اولین یا همان خدا دانست. «ما همه به هیأت خداوند آفریده شده‌ایم. این کهن الگوی غایی بشر است» (کمبل، ۱۳۸۶: ۳۱۹). به نظر می‌رسد احساس وحدت، از زمانی بروز و ظهور پیدا می‌کند که انسان احساس جدایی از جایگاهی می‌کند که دلخواه اوست و همواره خواهان آن است که در آن مقام باشد. در تورات سخن از همانندی و شباهت است نه وحدت. آری «خدا گفت که انسان را به صورت خود موافق مشابهت خود بسازیم تا سلطنت نماید...» (کتاب مقدس، عهد عتیق، ۱۳۸۸؛ سفر تکوین مخلوقات، فصل اول، آیه ۲۷-۲۶). همچنین: «این کتاب تناسل آدم است در روزی که خدا آدم را آفرید، او را به صورت خدا ساخته» (همان، فصل ۵، آیه ۱). در مسیحیت نیز این عقیده به صورتی درآمد که عیسی فرزند خداست؛ یعنی زاده و شبیه خداوند آفریده شده است. (ر.ک: کمبل، ۱۳۸۶: ۱۸۳).

در اسلام نیز در قالب آیات و احادیثی در این خصوص مطرح شده: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»

و یا این احادیث:

«خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۴۷: ۱۱۴)، «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» (همان: ۱۵). و «روح در ملکوت نه تنها خدا را می‌بیند بلکه همه چیز را در خدا می‌بیند، یا بلکه همه چیز را خدا می‌بیند؛ زیرا خدا در بردارنده همه چیز است» (اونامونو، ۱۳۷۹: ۱۹۳). «تجمع و رجعت که پایان تاریخ جهان و نوع انسان است، جنبه دیگری از بازگشت همه چیز به خداست. بازگشت همه چیز به خدا و کل شدن خدا، به صورت رجعت در می‌آید؛ یعنی تجمع همه چیز در مسیح، در بشر و بشر بدینسان خاتم آفرینش است» (همان: ۲۴۰).

بنابراین «یکی از اسطوره‌هایی که همواره در تمام ادوار در اذهان انسان‌ها وجود داشته، اسطوره انسان کامل یا ابرمرد است. هر ابرمرد به منظور تشبه و تقدس باید رفتارهای ایزدان را تقلید کند» (مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۳۷). مرگ ابرمرد، همواره تولد ابرمرد دیگری را در پی داشته است به گفته کمبل «از دل زندگی فدا شده، زندگی تازه‌ای پدیدار می‌شود. آن چه پدید می‌آید شاید زندگی قهرمان نباشد؛ اما یک زندگی تازه و نوع تازه‌ای از شدن یا بودن است» (کمبل، ۱۳۸۶: ۲۰۴). پیر، یکی از صفات و ابزار کامیابی و سعادت ابرمرد در اقوام و آیین‌های مختلف بوده و سفر ابرمرد، جهت نیل به آرمان‌های ناب است. «پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر/ هست بس پرآفت و خوف و خطر/ آن رهی که بارها تو رفته‌ای/ بی‌قلاووز اندر آن آشفته‌ای/ پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ/ هین مرو تنها ز رهبر سر مییچ» (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۱۷).

براین اساس هدف اصلی آفرینش و شالوده هستی در انسان نهاده شده است. انسانی که دارای وجوده و ابعاد گسترده عالم اکبر باشد. «انسان کامل علت غایی خلقت است؛ ولی صورت آن پیش از خلقت هم وجود داشته است» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۲۹۶).

پیر یا انسان کامل، سیر عروجی دارد و جاودانگی را یادآور می‌شود. اساساً جاودانگی از دو وجه درخور بحث و بررسی است؛ نخست از طریق پیوند آن با ازلیت که ریشه در داستان آفرینش انسان‌ها، اسطوره باروری و بازگشت به نمونه‌های آغازین دارد و دیگر اتصال آن به جاودانگی که با «اسطوره رستاخیز» و «اسطوره دایره» پیوند می‌خورد. (ر.ک: مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۳۴) از این رو نمادهایی هستند که بازگشت، عروج و جاودانگی را روشن می‌کنند.

پس وجود پیر بایسته است که «من نجویم زین سپس راه اثیر/پیر جویم پیر جویم پیر پیر/پیر باشد نردبان آسمان/تیر، پران از که گردد از کمان» (مولوی، ۱۳۸۳: ۵۹۳).

اسطوره دایره

گردونه مقدس و اسطوره‌ای را می‌توان با دیدگاهی عرفانی شرح داد. اما پیش از آن می‌نویسد که دایره از پرکاربردترین و برجسته‌ترین و کامل‌ترین اشکال در زندگی و حتی در کل عالم است. برخی از روان‌شناسان دایره را نماد «خود» دانسته‌اند. طرح اصلی بناهای مذهبی و غیر مذهبی تمامی تمدن‌ها بر ماندالا، استوار است.^۷ از قول پیامبر (ص) گفته‌اند: أحسنُ الألوانِ المستنیرُ و أحسنُ الأشکالِ المستدیرُ (ر.ک: شمیسا، ۱۳۹۶: ۶۵-۶۶). در زندگی عادی مردم قدیم هم دایره مهم بود، چنان که اصطلاحاتی چون حلقه درس، دور شراب و از این قبیل داریم. ماندالا در روانکاوی یونگ، آرکی تایپ تمامیت است. کره مظهر وحدت معنوی و تکامل جسمی و در روان‌شناسی تحلیلی، نماد روح است. (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

برای همین یونگ، بشقاب پرنده را اسطوره‌ای می‌دانست که به آرزوی تمامیت و وحدت دلالت می‌کند. (ر.ک: پیشین). دایره در عرفان اسلامی و در بناها و معماری اصیل نیز قابل توجه است. از دیدگاه عرفانی، لازمه رجعت به هر مکان، حضور سابق در آن مکان است. با هبوط از عالم وحدانیت و اسارت در دنیای ماده و سپس بازگشت به عالم شهادت و دریای وحدانیت به نوعی زمان «چنبرینه» و زمان دُوری را تجربه می‌کنیم. (ر.ک: مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۴۲).

اسطوره آفرینش (دایره هستی)

در دایره هستی، دو روح با وحدت اضداد، در کنار هم جمع آمده‌اند. وحدانیت و تکامل از طریق جمع آمدن دو نیمه جدا افتاده، ریشه در اسطوره آفرینش در اغلب ملل دارد. (ر.ک: مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۴۵). در کتاب ضیافت افلاطون از زبان آریستوفانس آمده است:

«انسان در آن روزگاران شکلی گرد داشت و پشت و پهلویش دایره‌ای را تشکیل می‌دادند و از آن گذشته دارای چهار دست و چهار پا بود و دو چهره کاملاً همانند داشت و...» (افلاطون، ۱۳۸۹: ۸۰).

به قول زرین کوب: «گویند که خداوند روح‌ها را گرد و به صورت کره‌ای آفرید. آنگاه آنها را دو نیمه کرد و هر نیمه را در تنی نهاد؛ پس هرگاه تنی با تنی برخورد کند که نیمه روح او در آن است بین آنها از این مناسبت قدیمه عشق پدید آید و مردم بر حسب نازک طبعی که داشته باشند از این بابت تفاوت دارند.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۹۶).

در نظریه سیر فردیت یونگ، از دیگر موانع رسیدن به تفرد، نقاب است. نقاب؛ واسطه بین «من» با دنیای واقعی و بیرونی است. از نظر یونگ، ناآگاه سرمنشأ تجربه دینی و مقرر و مأوای تصویر خدا است و فردیت زندگی در خداست. یعنی بشر هیچ گاه قادر نیست بدون خدا مبدل به یک کل شود. (ر.ک: آنتونیومورونو، ۱۳۷۶: ۴۳). برای رهایی از عالم ماده باید از نقطه و مرکز ثقل زمین دور شد. «قطب، مرکز، میانه نامتغیر و علت تمامی تغییرات است. در کتاب تغییرات چینیان آمده که تغییر شکل‌های پیوسته ماهیت ماده را قطب بزرگ تولید می‌کند» (ادواردو، ۱۳۸۹: ۶۰۴). «قطب نه تنها محور حرکت‌های کیهانی است، قدیمی‌ترین مکان است، زیرا از آنجا است که جهان، پا به هستی گذاشته است» (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۱۱).

عرفای اسلامی نیز سیر و سلوک انسان کامل را سیر عروجی می‌دانند که به شکل دایره است و نهایت این سیر، وصول انسان به نقطه اول و دیدار با احدیت است. در این مرحله است که پیامبر مرگ ارادی را انتخاب می‌کند تا دوباره متولد شود. توقف کردن در برج حوت و گذشتن از برج دلو نوعی مرگ ارادی است. همان اتفاقی که برای پیامبران پیش از وی نیز (مثل عیسی) افتاده بود. «چو یوسف شربتی در دلو خورده / چو یونس وقفه‌ای در حوت کرده» (نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۴). این مرگ ارادی را نظامی در صفحات پایانی منظومه نیز به وضوح بیان می‌کند: «چو عاجزوار باید عاقبت مُرد / چه افلاطون یونانی، چه آن کرد / همان به کاین نصیحت یادگیریم / که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم» (همان: ۳۶۸) به این ترتیب در یک مفهوم، انسان «دوباره متولد می‌شود و با تولد جهان هم عصر می‌گردد» (الیاده،

۱۳۸۴: ۱۱۶). «اینجا درخشش جذبه و برزخ میان خودآگاه و ناخودآگاه است. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌شود، پایان سلوک، فنای فردیت و خلود ناخودآگاه جمعی است» (دهقان؛ حدیدی؛ زارعی، ۱۳۹۲: ۶۳).

عروج نفس به مشرق حقیقت ازلی

مشرق همواره بیان‌گر جهان روشنی‌هاست و حقیقت نیز آفتاب و دل هم مشرق است. از این رو:

«خورشید، حق، دل شرق او شرقی که هر دم برق او/بر پورهٔ ادهم جهد بر عیسی مریم زند» (مولوی، ۱۳۷۸: ۴/۲).

مطابق دیدگاه عرفا و بینش اشراقی، نفس انسانی که جوهری نورانی است، پس از هبوط از عالم قدس و اسارت در ظلمت عالم جسمانی، در جست و جوی فرصتی است برای رجعت به اصل ماورایی و وطن حقیقی خویش. (ر.ک: امینی لاری، ۱۳۸۹: ۱).

در واقع، حقیقت روح انسانی، نوری مجرد و الهی است و مراد از این روح، نفس ناطقه است: «آنها شعله ملکوتیه لاهوتیه هستند» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۳۷۲)؛ «آن روح... که در قرآن مجید، مذکور است... نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی و در هیچ جهت نیست؛ بلکه از خدا آمد و با خدا گردد...» (همان: ۸۹). «چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا / ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها» (مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۱۰۵).

و از این جاست احساس غربت آدمی و آرزوی رهایی و بازگشت به اصل عرشی خویش؛ در حقیقت غربت با هبوط به غرب آغاز می‌شود و چون افول نور در جسم است، پس جسم انسان رمزی از مغرب است: «آدم خاکی، مغرب انوار است از جهت آن که جملهٔ انوار از مشرق جبروت برآمدند و به آدم خاکی فرود آمدند» (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۶۲). «میان جسم و جان بنگر چه فرق است/ که آن را غرب گیری و آن چو شرق است» (شبستری، ۱۳۹۳: ۵۴).

از دیدگاهی دیگر، بنا به قول واسطی، غرب رمزی از دنیاست. (ر.ک. بقلی شیرازی، ۱۳۱۵: ۲/۸۳-۸۴؛ سلمی، ۱۴۲۱: ۲/۴۶۹) در تفسیر القرآن‌الکریم نیز غرب اشاره‌ای است به عالم

اجساد. (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۷۸: ۱/ ۱۱۰) سید حیدر آملی نیز، در جامع الاسرار، غرب را رمزی از عالم اجسام و جسمانیات دانسته است. (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸: ۲۶۵: ۲۶۶) و در نص النصوص اشاره شده که عالم اجسام، مغرب حقیقی است و موضع افول شمس معنوی حقیقی. (ر.ک: آملی، ۱۳۶۷: ۷۴).

«چو مشرق است و چو مغرب مثال این دو جهان / بدین قریب شود مرد زان بعید شود» (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۳۳). بیگانگی با خویشتن یعنی اسارت در چاهسار عالم جسمانی و محروم شدن از فروغ انوار الهی. باری عقل سرخ از اسارت در این چاه می‌نالند. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۲۸).

«خویش را زین چاه ظلمانی برآر / سر ز اوج عرش رحمانی بر آر / همچو یوسف بگذر از زندان و چاه/ تا شوی در مصر عزت پادشاه» (عطار، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

«شرق و غرب در حکمت اشراقی، شرق و غرب جغرافیایی نیست که در امتداد عرضی هم قرار گرفته باشند؛ بلکه می‌توان امتداد آن‌ها را در جهت عمودی و قائم، تصور کرد.» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۵۸).

در نهایت باید گفت اهمیت و عظمت در عروج، قرب الهی است و در این امر، آسمان و زمین و بالا و پایین و صعود و هبوط، تفاوتی ندارد: «قرب نه بالا نه پستی رفتن است/ قرب حق از حبس هستی رستن است/ نیست را چه جای بالای است و زیر/ نیست را نه زود و نه دور است و دیر» (مولوی، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۵۹).

شرق میانه (اقلیم هشتم؛ سپیده دم وجود)

در قوس صعود، شرق اصغر، جهان نفس است و شرق اکبر، جهان عقول و میان این دو شرق، «شرق اوسط» یا «اقلیم هشتم» قرار دارد؛ عالمی برزخی میان معقول و محسوس. «اقلیم هشتم، مشرقی رمزآمیز و فراحسی است و قطبی است که در نهایت شمال جای دارد؛ همان جا که به آستانه بُعدِ فراسو می‌رسیم؛ مشرقی در راستای شمال و فراسوی آن.» (کربن، ۱۳۷۹: ۱۶-۱۷). در حقیقت، این سرزمین جایی است که در آن، روح و کالبد یکی می‌شوند. (ر.ک: کربن، ۱۳۸۳: ۴۰ - ۴۱).

اسطوره آب - شرق اوسط

آب نماد و اسطوره حیات و جان بخشی است و این عنصر در غزلیات بارها در این مضمون به کار رفته است. به قول الیاده: «آب‌ها نماد کل عالم واقعی هستند. (ر.ک: الیاده، ۱۳۹۱: ۱۷۳). کتیکیزم کاتولیک آب را نمادی بر عمل روح القدس، در غسل تعمید بر می‌شمارد. (ر.ک:

(694-701:1993,Catechism)

فرو رفتن در آب و بیرون آمدن از آن به نوعی مرگ و باززایی را نشان می‌دهد و شاید غسل تعمید نیز در ورای آداب دینی، گویای شستشوی از پلیدی‌ها و مرگ از اوصاف زشت و تولدی دوباره به واسطه بیرون آمدن از آب حیات بخش باشد. «به گرد حوض گشتم درفندام/ جزای آنچنان کردار این است/ دلا چون درفتادی در چنین حوض/ تو را غسل قیامت وار این است» (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۷۲). در عقل سرخ، به چشمه زندگی و غسل در آن اشاره شده است و این که هر که معنی حقیقت را بیابد، به چشمه حیات می‌رسد و همچون خضر، عمر جاوید می‌یابد و آن گاه است که می‌تواند از کوه قاف عبور کند؛ که: «اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳ / ۲۳۸). آب حیات را رمزی از یقین دانسته‌اند: «آن شنیده‌ای که عین حیاتی است در ظلمات که خضرداخل آن ظلمت شد... آن عین حیات هم یقین است که منزل سالکان اولین و آخرین است» (حمویه، ۱۳۶۲: ۶۴).

خواجه عبدالله انصاری و عطار، علم را آب حیات حقیقی می‌دانند: «سکندر رومی به طلب آب حیات به تاریکی درآمد، جز سیاهی ندید... در عالم معنی چون سکندر سرّ ما نیز به عالم تاریکی درآمد، آب حیات نجات و الذین اتوا العلم درجات، حاصل آید» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۵۹۸) «مخور غم ای پسر تونیز بسیار/ که هست آن آب علم و کشف اسرار» (عطار، ۱۳۷۶: ۱۷۵ - ۱۷۶) و به عقیده نجم رازی، «آب حیات معرفت در ظلمات نفس تعبیه است» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۴: ۳۳۵) و در نهایت، عشق را آب حیات دانسته‌اند: «عمر که بی عشق رفت هیچ حسابش مگیر/ آب حیات است عشق در دل و جانش پذیر» (مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۲۸). «آب در میوه خرد عشق است/ بلکه آب حیات خود عشق است» (عراقی، ۱۳۷۴: ۳۲۷). عیسی (ع) نیز با چشمه حیات/ مهدی موعود،^۱ رجوع خواهد کرد.

(ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰: ۴/۱۶۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۲/۲۵۴؛ مجلسی، ۱۳۸۰: ۲/۱۱۹۵) این به آن معناست که مهدی موعود، چشمه معنوی حیات است که در غیبت و حضور، تشنگان حقیقت را سیراب کرده و خواهد کرد. پس «آب حیات، درک حقیقت است و چون در سیر صعودی، نفس به کوه قاف یا طور سینا یعنی برزخ میان غیب و شهادت یا عالم مثال برسد، آب حیات حقیقت را یافته خلود و جاودانگی روح را درک می‌کند» (امینی لاری، ۱۳۸۹: ۱۶).

اما «مجمع البحرین / شرق اوسط» رمزی است از عالم مثال و همچون کوه قاف، جایگاه و مقام خضر است. در تفسیر القرآن الکریم، مجمع البحرین در آیه ۶۰ سوره کهف، اشاره است به محل تلاقی دو عالم: عالم روح و عالم جسم: «مجمع البحرین ای ملتقی العالمین: عالم الروح و عالم الجسم» (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۱: ۷۶۶) و در نص النصوص نیز مجمع البحرین، برزخی است میان بحر معانی و بحر محسوسات (ر.ک: آملی، ۱۳۶۷: ۸۱-۸۲) که «مرج البحرین یلتقیان. بینهما برزخ لا یبغیان» (الرحمان / ۱۹-۲۰).

شرق اکبر (وطن حقیقی روح) - زمان تقدس

«شهباز دست پادشهم یارب از چه خاست/کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم» (حافظ، ۱۳۹۲: ۳۲۴/۴). مقر اصلی و وطن حقیقی روح، اعلی علیین است و «اگر محبت آن وطن در دل بجنبند، عین ایمان است که حب الوطن من الایمان.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۴: ۱۰۳). «از دم حب الوطن بگذر مایست / که وطن آن سوست جان زین سوی نیست / گر وطن خواهی گذر آن سوی شط / این حدیث راست را کم خوان غلط» (مولوی، ۱۳۷۷: ۲/۴۰۸).

بازگشت، خود کهن الگویی برای بازگشت به خویشتن و زمان تقدس است. یکی از تحولات ریشه‌ای و اساسی در عرفان اسلامی بازگشت به زمان تقدس است. در ادب فارسی، برای بیان احوال کبوتر اسیر در قفس، رساله الطیرهای فراوانی ساخته و پرداخته شده است که از میان آنان می‌توان به رساله الطیرهای ابن سینا و شیخ شهاب الدین سهروردی و امام محمد غزالی اشاره کرد. رساله الطیر ابن سینا چنین آغاز می‌شود: «هَبَطَتِ الْيَكَمُ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ / وَرَفَاءُ، ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ / مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقْلَةٍ عَارِفٍ (ناظر) / وَ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرَّقِعْ / وَصَلَتْ عَلَى كُرِّهِ الْيَكَمِ وَ رُبَّمَا كَرِهَتْ فَرَاقَكَ وَ هِيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ» (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۹-

۱۳؛ پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۹-۱۰). بنابراین، همه سعی عارف مسلمان رسیدن به مبدأ است. «تمام عبادات [نیز] نوعی تذکار ایام خوش دیرین است» (فرشبانیان صافی، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

اسطوره نوزایی (فرآیند تولد دوباره با زمان درمانی)

اندیشه «بازگشت به اصل» می تواند معالجه بیماری ها را در پی داشته باشد. شاید بتوان نام این نوع معالجه را «زمان درمانی» گذاشت.^۹ تفکر باستانی انسان های خوب نخستین این است که هر گونه بیماری که بر انسان عارض شده در طول زمان بعد از هبوط عارض شده است؛ اگر به طریقی او را به زمان سرآغاز قبل از هبوط برگردانیم دیگر تمام آن بیماری ها از وی زایل می شود. (ر.ک: فرشبانیان صافی، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

در عرفان این بازگشت را تولد دوباره نامگذاری کرده اند: عین القضاة در کتاب تمهیدات خود ویژگی های این مولود تازه را چنین برمی شمارد:

«دریغا قفل بشریت بر دل هاست و بند غفلت بر فکرها... چون فتوح و فتح و نصرت خدای تعالی درآید این قفل از دل بردارد سزیهیم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم پدید آید و الله انبتکم من الارض نباتاً حاصل شود از خود بدر آید و ملک بیند و ملک و مالک الملک شود. عیسی (ع) از این واقعه خبر چنین دارد که لا یدخل ملکوت السموات من لم یولد مرتین، هر که از عالم شکم مادر بدر آید این جهان را بیند و هر که از خود بدر آید آن جهان را بیند. ابدانهم فی الدنيا و قلوبهم فی الآخرة» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۱ و ۱۲).

اما جدای از مسیح (ع)، فرآیند تولد مجدد را در دو پیامبر دیگر نیز می بینیم. چنانچه یوسف (ع) با تأمل در خویشتن و توجه به ناخودآگاه درونی خود و تمرکز در خویش از چاه جسمانی و خودآگاهی بیرون می آید و بین خودآگاه و ناخودآگاه روان هماهنگی و تعادل برقرار می کند و با این تولد دوباره با آب شیرین حیات و دنیای روشن آن سوی ناخودآگاه خود ارتباط برقرار می کند. «پاک و صافی شو و از چاه طبیعت بدرآی / که صفایی ندهد آب تراب آلوده» (حافظ، ۱۳۹۲: ۲۰۰۹/۴).

یونس (ع) نیز در سه ظلمت زندانی شده است (ظلمت شب، ظلمت دریا و تاریکی شکم

ماهی) شکل قرار گرفتن یونس در شکم ماهی مانند شکل نشستن کودک در زهدان مادر است. وقتی یونس از شکم ماهی بیرون می‌آید تمام موهای سرش ریخته است و این یادآور کودکی است که از زهدان مادر به دنیا می‌آید. همه این تاریکی‌ها مراحل است که فرد برای رسیدن به تفرد آن‌ها را پشت سر می‌گذارد.

رفتن به ظلمت، رو به رو شدن با تاریکی ناخودآگاه است. عبور از تاریکی ناخودآگاه و رسیدن به روشنایی شناخت و کمال بعد از آن لازمه طی مراحل فردیت است. از این رو پیش از تحلیل مطالب می‌نویسد که: نفس انسانی پس از هبوط از عالم روحانی و اسارت در ظلمت عالم جسمانی، احساس غربت کرده متوجه اصل عرشی و ماورایی خود می‌شود. در پی چنین احساسی، سالک، در خط سیری وجودی از غرب محسوسات به اقلیم هشتم یا عالم مثال (کوه قاف، مجمع البحرین یا سرزمین پهناور دل) یعنی سرزمین وحی‌ها و الهام‌ها سفر می‌کند. سالک در عالم مثال، آب حیات حقیقت را می‌نوشد و جاودانگی روح را درک می‌کند و سرانجام به شرق اکبر یا وطن حقیقی روح می‌رسد.

رجعت عیسی

بازگشت عیسی را می‌توان از دیدگاه عرفانی، اسطوره‌ای و تاریخی تفسیر کرد. چنانچه از دریچه عرفان، رجعت عیسی را می‌توان در گردونه مقدس (ماندالا) با تجلی «کلمه» دریافت. در حقیقت «با عبور از کلمه به سوی معنی و رسیدن از معنی به کلمه دیگر است که سفرهای روحانی عارفان شکل گرفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

می‌توان نمونه این سیر را که از مبدأ دایره هستی آغاز می‌شود در حضرت آدم (ع) دید که در قوس نزول به زمین هبوط می‌کند اما در قوس صعود، بازگشت عیسی این سفر را به سوی مقصد و زمان تقدس رهنمون می‌شود. ایشان (آدم و عیسی علیهما السلام) کلمه‌ی این گردونه مقدس را که رمز عبور از عالم جسمانی است متجلی می‌کنند، زیرا «عیسی کلمه است، عیسی مانند آدم است پس آدم هم کلمه باشد».

اما عیسی کلمه گفته است که از دهان جهان به آسمان جان می‌رود و آدم کلمه نوشته است که از آسمان جان به هندوستان مداد می‌آید» (نسفی، ۱۳۶۲: ۴۵) در این عبارت می‌توان

دریافت که سفر روحانی با توشه‌ی نوشتار عرفانی آغاز شده اما، کلمه‌ی گفته که از کلمه‌ی نوشته، اصیل‌تر است راه بازگشت به اصل (آسمان جان) را عیسی گونه و مجرد وار به آدمی نشان می‌دهد.

اما از منظری اسطوره‌وار، شخص عیسی (ع) (عهد جدید ۱۳۸۸: یوحنا: ۳/۱۴) به طور ناگهانی وبدون آگاهی از پیش (عهد جدید، ۱۳۸۸، انجیل متی: ۳۲/۲۴-۵۱) در جلال و شکوه پدر و به همراه فرشتگان (همان: ۲۷/۱۶) و همراه با پیروزی و فتح (عهد جدید، ۱۳۸۸، انجیل لوقا: ۱۱/۱۹-۲۷) به جهان بازخواهد گشت و با تشکیل حکومت و برپایی ملکوت الاهی، و همه مؤمنان به خود را نجات خواهد داد. مراد از بازگشت مسیح آمدن دوباره او در آخر الزمان است. از بازگشت مسیح به «آمدن دوباره» (second coming) «رجعت مسیح/پاروسیا parousia» نیز یاد می‌گردد. (قاسمی قمی، ۱۳۹۰: ۲۴).

پاروسیا یک اصل اعتقادی است که می‌گوید: «بازگشت نهایی مسیح برخاسته از مردگان تاریخ بشر را به پایان خواهد رساند». (cerol, 2003: 899)؛ یعنی همان‌گونه که آغاز ملکوت خدا ریشه در تجسد عیسی مسیح داشت، کامل شدن نقشه نجات الاهی نیز در گرو آمدن دوباره یا رجعت اوست. (رک: همان: ۲۴). گاهی از زمان بازگشت مسیح به روز خداوند یا روز داوری هم تعبیر شده است که به کارکرد مسیح در زمان بازگشت یعنی داوری بین ابرار و اشرار اشاره دارد. (رک به: عهد جدید ۱۳۸۸، نامه دوم پولس به تسلیقیان: ۴/۲؛ انجیل متی: ۲۵/۳۱-۴۶؛ نامه اول پولس به قرنتس: ۵/۴؛ نامه دوم پولس به تسلیقیان: ۷/۱-۱۰؛ نامه اول پطرس: ۱۳/۱؛ تیسن ۱۳۵۶: ۳۲۷).

در کتب عهد عتیق نیز اشاره‌هایی به ظهور و بازگشت پایانی شده، یعنی با کمی تفاوت با عهد جدید که بازگشت را گاه رستخیز از دنیای مردگان می‌پندارد به پیشگویی رجعت پرداخته است. (رک به: عهد عتیق ۱۳۸۸؛ ایوب: ۱۹/۲۵-۲۶؛ دانیال: ۷/۱۳-۱۴؛ زکریا: ۴/۱۴ و ملاکی: ۳/۱-۲؛ تیسن، ۱۳۵۶: ۳۲۷).

در عهد جدید بیش از سیصد بار به موضوع رجعت اشاره شده و چندین باب کامل از انجیل مانند ابواب ۲۴ و ۲۵ انجیل متی، باب ۱۱۳ انجیل مرقس و نیز باب ۲۱ انجیل لوقا به

این موضوع اختصاص یافته است. (ر.ک: قاسمی قمی، ۱۳۹۰: ۲۴) بر این پایه «مفهوم بازگشت مسیح یکی از مهم‌ترین مفاهیم در کتاب مقدس مسیحیان است». (تیسن، ۱۳۵۶: ۳۲۷).

در آیات از کتاب مقدس، عهد جدید (انجیل متی، ۱۹: ۲۸؛ همان، ۲۴: ۳۰-۳۲؛ انجیل یوحنا، ۵: ۲۸-۲۹؛ همان، ۶: ۳۹-۴۰؛ همان، ۶: ۴۴؛ رساله اول پولس به اهل قرنتس، ۱۵: ۲۳-۲۴؛ نامه پولس به اهل فیلیپی، ۳: ۱۱؛ مکاشفه یوحنا، ۲۰: ۴-۶؛ نامه اول پولس به تسلیقیان، ۳: ۱۳؛ همان، ۴: ۱۵-۱۷) به زنده شدن مردگان در زمان بازگشت و ظهور مسیح از آسمان و رستخیز اشاره شده است. اما حضور معنادار مسیح در ادبیات مهدویت، آن چنان پررنگ است که گاه تصور شده مهدی (عج) به جز عیسی نیست. (ر.ک: یعقوب‌زاده، قانونی، ۱۳۹۵: ۱۱۲).

رد پای مسیح را می‌توان در دوران ظهور این گونه برشمرد:

۱. اقتدا مسیح به نماز موعود (عج). (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ۶۱/۲ و ۱۲۷؛ ابن طاووس، بی‌تا: ۶۸-۶۹؛ مروزی، ۱۴۲۴: ۲۳۰).

۲. وزارت عیسی در دولت مهدی (ر.ک: مقدسی، ۱۴۱۶: ۳۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۱: ۳۰۷).

۳. شکستن صلیب. (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۶۴۲/۳؛ ابن ماجه، ۱۴۲۴: ۱۳۶۳؛ سجستانی، ۱۴۲۰: ۱۰۱/۴).

۴. کشتن خوک (ر.ک: سجستانی، ۱۴۲۰: ۱۰۱/۴).

۵. کشتن دجال. (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا: ۸۰/۶؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۶۹/۵). در انجیل این واژه نخستین بار به معنای «Anti-Christ / ضد مسیح» به کار رفته است. (کتاب مقدس، عهد جدید، ۱۳۸۸: نامه اول یوحنا: ۱۸/۲ و ۲۲).

۶. نابودی یأجوج و ماجوج (ر.ک: کورانی، ۱۴۲۸: ۳۱۳/۳).

۷. داوری عیسی (ر.ک: کتاب مقدس، عهد جدید، متی ۱۳۸۸: ۳۱/۲۵-۳۳؛ کورانی، ۱۴۲۸: ۴۲۸/۲).

۸. خزانه داری مسیح (ر.ک: کورانی، ۱۴۲۸: ۴۲۸/۲).

۹. پیک صلح (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۶۴۲/۳؛ نیشابوری، ۱۳۴۰: ۹۳؛ مروزی، ۱۴۲۴: ۳۵۱).

به هر روی تفاسیر گوناگونی از بازگشت مسیح شده که به سه نگاه اساسی مسیحیان

می‌رسیم از آن گونه: «گروهی از آباب اولیه کلیسا و پیروان آنان بازگشت عیسی و وقوع آخر الزمان را، با همه علائمی که در مکاشفات یوحنا برای آن آمده است بسیار نزدیک می‌دیدند. گروه دیگر خود را در هزاره آخر که پایان آن آغاز هزاره مسیح و شهدا خواهد بود می‌پنداشتند و گروه سومی که اکثریت مسیحیان را شامل می‌شد، کلیسای اولیه یعنی جامعه مؤمنان مسیحیت را - که از آن به پیکر عیسی تعبیر شده بود- حضور مسیح و روح القدس و مقدمه تحقق ملکوت الهی می‌دانستند» (مجتبایی، ۱۳۶۷: ۱۴۳).

درد، راز عروج و رجعت

به نظر می‌رسد که راز عروج و رجعت، دست یابی به جاودانگی است که تنها در سایه درد، طلب می‌شود. درد شوق و طلب سالک، زمینه بهره‌مندی از توفیق حق و قدم نهادن در طریق رهایی را مهیا می‌کند. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/ ۳۶۹) و بی‌قراری جان سالک برای گریز از خانه دلگیر آب و گل و عروج به سوی جهان جان و دل، در نهایت، در رحمت را می‌گشاید: «با درد باش تا درد آن سوت ره نماید/ آن سو که بیند آن کس کز درد مضطر آمد» (مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۷۱).

از طرفی این «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا مریم را درد زده پیدا نشد. قصد آن درخت بخت نکرد... تن همچون مریم است و هر یکی عیسی داریم؛ اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهادن که آمد، باز به اصل خود پیوندد...» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۰ - ۲۱).

در نهایت، درد و شوق به محبت و عشق مبدل می‌شود: «از حد چو بشد دردم در عشق سفر کردم/ یا رب چه سعادت‌ها که زین سفرم آمد» (مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۵۷).

آن گاه نفس از امارگی به مقام مطمئنگی می‌رسد:

«هرگاه نفس قاهر بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردند، او را قرب به عالم خویش بیش‌تر باشد و به استکمال نزدیک‌تر باشد و او را نفس مطمئنه و کلمه طیبه خوانند» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/ ۳۷۳) نفس مطمئنه خطاب ارجعی را می‌شنود که:

«یا ایتهای النفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/ ۲۷-۲۸) و رنگ دل می‌گیرد؛ زیرا دل، خلاصه نفس انسانیت و طمانینه، مقام دل است که: «الا بذکر الله تطمئن القلوب» (رعد/ ۲۸) و هر گاه نفس، رنگ دل گیرد، دل نیز رنگ روح می‌گیرد و چون نفس به مدد عشق، رنگ دل و روح به خود بگیرد، آن‌گاه درهای آسمان به روی او گشوده می‌شود و عروج می‌کند: «به خود واگرد ای دل زان که از دل/ره پنهان به دلبر می‌توان کرد/ جهان شش جهت را گر دری نیست/چو در دل آمدی در می‌توان کرد» (مولوی، ۱۳۷۸: ۷۱/۲).

حقیقت عروج = حقیقت محمدیه

مولوی ضمن توصیف جان اولیا، در هر لحظه برای آنان معراجی قائل می‌شود: «هر دمی او را یکی معراج خاص/بر سر تاجش نهاد صد تاج خاص/ صورتش بر خاک و جان بر لامکان/لامکانی فوق و هم سالکان» (مولوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۳۸).

از اینجاست که باید انتظاری فراتر از عروج عیسی و مقام وی متصور شد. آن هم معراج رسول اسلام (ص) و اسوه قرار دادن وی در عروج. زیرا با توجه به آیات سوره نجم: «ثم دنا فتدلی. فکان قاب قوسین او ادنی.» (نجم/ ۸-۹) در حقیقت «متابعت محمد (ص) آن است که او به معراج رفت؛ تو هم بروی در پی او» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۵).

حتی عیسی نیز باید از حقیقت محمدیه پیروی کند. چراکه کاشانی تصریح می‌کند مرتبه معنوی‌ای که عیسی به آن نائل شده از مرتبه حضرت محمد (ص) پایین‌تر است. او ناگزیر، باید دوباره به صورت جسمانی نزول نموده، از دین محمدی (ص) تبعیت کند تا به درجه معنوی او برسد. (ر.ک: کاشانی ۱۹۷۸: ۱/ ۱۹۱ و ۳۰۱).

«برو اندر پی خواجه به اسرا/ تفرج کن همه آیات کبرا/ گذاری کن ز کنج کاف کونین/ نشین بر قاف قرب قاب قوسین» (شبستری، ۱۳۹۳: ۱۹).

پس طبق قاعده «کل شیء یرجع الی اصله»، باید از زندان این غریبستان (تن/ دنیا) به سوی آن وطن حقیقی رجعت کرد. (ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۱۸).

نتیجه

در گردونه بازگشت (اسطوره دایره)، عروج عیسی نشانه رهایی از خویشتن و رسیدن به اصل و رمزی از قرب کامل است. در حقیقت این نزدیکی عروجی معنوی و بازگشت به اصل خویش است که با یاری عقل و راهنمای خردمند، به سرانجام می‌رسد. نقطه انجام این سیر تحوُّلی با دیدار جبرئیل - فرشته وحی - شکل می‌گیرد.

در این دیدار، فرشته وحی نقش راهنما - همانند پیر فرزانه - را بازی می‌کند. پیر در حُکم واسطه برای صعود به آسمانها است. به نظر می‌رسد یکی از دلایل وجود پیامبران و امامان (ع) اولیا و پیران راه آن است که بشر را به اصل خویش آگاه سازد و راه بازگشت به خویشتن و عروج روحانی را هموار سازند.

چنانچه خود به معراج رسیده‌اند و بازگشت به جهان خواهند داشت و سپس به جایگاه ابدی بازخواهند گشت و جاودانگی را یاد آور می‌شوند و این جاودانگی با اسطوره دایره پیوند می‌خورد که دیدار با احدیت و مشاهده، فرجام این سیر دایره وار است. در واقع توفی و عروج مسیح، نمادی پیش چشم سالک است تا کمال را طالب باشد و ناپیدای اشیا را به عیان ببیند. اگرچه وجود راهنما (پیر خردمند) بایسته است. اما پیش از آن، «درد» راهبر آغازین این سفر است.

به هر روی عروج و رجعت، رسیدن به یقین (= آب حیات) است که منزل اول و آخر سالک بوده و با گذشتن از تاریکی جسم به نوشیدن نور می‌رسد. در قوس صعود، نفس در تلاش برای اتصال به عالم نور، خود را از حصار ظلمت می‌رهاند و به انوار ایزدی می‌رسد و در نهایت؛ رجعت، گذر از تاریکی و آب حیات عشق را چشیدن است.

فرجام سخن آنکه این چشمش عرفانی از چشمه اسطوره‌ای عشق با الگوپذیری از زندگی مسیح گونه‌ها به کام روح می‌رسد و چستی و بایستگی عروج و رجعت را بازمی‌شناساند. از سویی عیسی، نماد روح و تجرد است و آدمی نیز برای عروج و بازگشت به اصل خویش باید مجرد وار از مغرب تن رها یابد تا به مشرق جان دست یابد.

پی نوشت

۱. درباره همسان‌پذیری مسیح با کهن‌الگوها، می‌توان به تطبیق شخصیت وی با سیاوش و فرزندش کیخسرو اشاره کرد. (رک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۴)، نیز بنابر فرضیه‌هایی (رک: بهار، ۱۳۷۴: ب: ۴۴-۴۸؛ همان، ۱۳۷۴ الف: ۹۳-۹۷؛ همان، ۱۳۸۴: ۲۶۴-۲۷۲)، سیاوش مانند مسیح (ع) ایزدی است که در روایت حماسی (شاهنامه) در هیأت انسانی تجسد یافته است. (برای توضیح نیکوتر در این باره رک به: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۷-۲۵) همچنین به همسانی‌های میان مسیح و کیخسرو، می‌توان اشاره کرد. (برای توضیح همسانی‌ها، همان: ۲۵-۳۵).

۲. برای توضیح بیشتر درباره مهر/میترا رک: بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، «پژوهشی در اساطیر (پاره نخست و پاره دوم) صفحات: ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱». نیز درباره میترا، ایزدی هند و ایرانی؛ رک: نیسبرنگ، ۱۳۵۹: ۱۰۱؛ ورمزون، ۱۳۸۰: ۱۵؛ Beck, 2006: 32.

۳. درباره‌ی مرگی *amurdad* / امرداد/ امرتات و رستاخیز و جاودانگی که در حقیقت به بازگشت اسطوره‌ها اشاره دارد، رک: آموزگار، ژاله ۱۳۸۰ «تاریخ اساطیری ایران»، صص ۸۶-۸۸ بویس، مری ۱۳۷۵ «پژوهش در اساطیر»، صص ۸۳-۸۴، تفضلی، احمد ۱۳۶۶ «گزیده‌های زاد سپهرم»، صص ۶۴ و ۶۶؛ فرنیخ دادگی ۱۳۸۰ «بندش»، صص ۳۷، ۴۹، ۵۵، ۶۵، ۱۱۶، ۱۴۸؛ «روایت پهلوی»، میر فخرایی، مهشید ۱۳۶۷ صص ۱۵۵؛ نیز به بی مرگی مردم نک، به دار مستتر، جیمز «زند و اوستا، ترجمه / ج ۲» صص ۶۴۰، یادداشت ۱۳۸ = Darmeste ter.j <Lezend – Avesta>, II, P. 640, Note, 138. نیز درباره بازگشت اسطوره‌های ایرانی مانند کیخسرو کیانی، رک: قلی زاده، خسرو ۱۳۸۸ «فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی» صص ۳۳۵؛ آموزگار، ژاله ۱۳۸۰ «تاریخ اساطیری ایران» صص ۷۲-۷۱.

۴. پیرامون موضوع سوشیانت، رک: بویس، مری ۱۳۷۵ «پژوهشی در اساطیر» صص ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۶۶ و ۲۷۷؛ تفضلی، احمد ۱۳۶۴ «منبوی خرد»، صص ۹۳.

۵. درباره بازگشت و رجعت، رک: الیاده، میرچا ۱۳۸۴ «اسطور، بازگشت جاودانه»، صص ۷۵-۷۹ و ۸۵-۱۰۱.

۶. درباره سیر روحانی عارفان و متصوفه اسلامی می‌توان به مواردی اشاره کرد: ۱. واقعه زید بن حارثه: گفت و گوی زید، صحابی پیامبر، با رسول گرامی اسلامی در دفتر اول مثنوی (رک: مولوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۵۰۶)، حکایت از نوعی سیر باطنی و درونی برای زید دارد. ۲. معراج بایزید بسطامی: هجویری شرح این معراج را از قول بایزید بیان کرده است: «سر ما را به آسمان‌ها بردند... و این حکایتی دراز است و این را اهل طریقت معراج بایزید گویند.» (هجویری، ۱۳۷۸: ۳۰۶). ۳. عروج شبلی: از شبلی هم نقل قول شده که گفته است: بر ماورا می‌گذرم، جز وراء نمی‌بینم و چپ و راست به سوی ماوراء می‌پویم و جز وراء نمی‌یابم. آن گاه باز می‌گردم و این همه را در مویی از انگشت کهنین خویش می‌بینم. (رک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۷). ۴. عروج امام محمد غزالی: او را بر مرکبی نشانند و هم‌چنان از آسمانی به آسمان دیگر سیر دادند... (رک: همایی، ۱۳۶۸: ۴۴). ۵. عروج روحانی سعد الدین حموی: عزیز الدین نسفی به عروج روحانی شیخ خود سعد الدین حموی اشاره کرده است. (رک: نسفی، ۱۳۶۲: ۱۵۶). ۶. منظومه مصباح الارواح: منظومه مصباح الارواح شمس الدین محمد بردسیری کرمانی (قرن ۷ و ۶) را می‌توان نوعی سفرنامه درونی و عروج روحانی او دانست. (رک: خادم الفقراء، ۱۳۸۳: ۳۹). «ناگاه پدید شد سمعی/ان مشعله شعله زد شعاعی/و آن گاه مرا ز کوه لبنان/ در حال به کعبه برد آسان» (بردسیری کرمانی، ۱۳۴۹: ۳).

۷. «ماندالا در معماری انسان‌های بدوی تبدیل شهر به نمایه‌ای از جهان منظم بوده است. مکانی مقدس که به وسیله مرکز

خود به جهان دیگر مربوط می شده است». (مشیدی؛ غلامی، ۱۳۹۵: ۴۱).

۸. در فرازی از زیارت امام عصر (ع) (روز جمعه) به آن حضرت اینگونه درود فرستاده می شود که: «السلام علیک یا عین الحیاه». (محدث قمی، ۱۳۷۸: ۱۰۷).

۹. برای چگونگی معالجه بیماری ها به شیوه بازگشت به خویشتن و زمان درمانی، رک: الیاده، ۱۳۸۴: ۴۹.

منابع

کتابها

۱. آفریدگار، قرآن کریم (۱۳۷۱) ترجمه رشید الدین میبدی احمد بن ابی سعد، چ ۱، تهران: امیرکبیر.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق) المسند، چ ۲، بیروت: دار الفکر.
۳. ابن سینا (۱۳۳۱) قصیده عینیه، شرح محمد علی حکیم الهی، تهران: زوار.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا) فتنه و آشوبهای آخر الزمان، ترجمه: محمد جواد نجفی، تهران: انتشارات اسلامیة.
۵. ابن عربی، محیی الدین (۱۹۷۸) تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تحقیق و تقدیم الدكتور مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۶. ابن ماجه قزوینی، ابو عبد الله محمد بن یزید (۱۴۲۴ ق) السنن، تحقیق: یوسف الحاج احمد، چ ۱، بی جا: مکتبه ابن حجر.
۷. ابوالفتح رازی (۱۳۸۱) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چ سوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. ادواردو، خوانوسرلو (۱۳۸۹) فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: انتشارات داستان.
۹. افلاطون (۱۳۸۹) ضیافت، ترجمه محمد ابراهیم امینی فرد، چ چهارم، تهران: نیل.
۱۰. الیاده، میرچا (۱۳۹۱) اسطوره و واقعیت، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: کتاب پارسه.
۱۱. ----- (۱۳۸۴) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، چ ۲، تهران: طهوری.
۱۲. انجوی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۹) فردوسی نامه، چ سوم، تهران: علمی.

۱۳. اونامونو (۱۳۷۹) درد جاودانگی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ چهارم، تهران: ناهید.
۱۴. آریان، قمر (۱۳۶۹) چهره مسیح در ادبیات فارسی، تهران: معین.
۱۵. آکمپیس، توماس (۱۳۸۲) اقتدا به مسیح، ترجمه سعید عدالت نژاد، تهران: طرح نو.
۱۶. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبد الباری عطیه، چ اول، بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحی الدین ابن العربی، با تصحیحات و مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: توس.
۱۸. ----- (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. آموزگار، ژاله (۱۳۸۰) تاریخ اساطیری ایران، چ ۷، تهران: سمت.
۲۰. آنتونیو، مورونو (۱۳۷۶) یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز.
۲۱. آندراج، محمد پادشاه (۱۳۳۵) فرهنگ آندراج [۷ جلد]، مصحح محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
۲۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۱ق) حلیه الأبرار فی احوال محمد و آله الأطهار، تحقیق: غلامرضا بروجردی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۳. بردسیری کرمانی، شمس‌الدین محمد (۱۳۴۹) مصباح الارواح، تصحیح: استاد بدیع الزمان فروزان فر، چ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰) معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبد الرزاق المهدی، چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۵. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۱۵) *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، ج ۲، محقق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. بلعمی، ابوعلی محمد (۱۳۳۷) *ترجمه تاریخ طبری*، مصحح محمد جواد مشکور، تهران: خیام.
۲۷. بویس، مری (۱۳۷۵) *پژوهشی در اساطیر*، [پاره نخست و پاره دویم]، به کوشش کتابیون مزداپور، تهران، آگاه.
۲۸. بهار، مهرداد. (۱۳۷۴) *الف سخنی چند درباره شاهنامه، جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ دوم، تهران، فکر روز.
۲۹. ----- (۱۳۷۴) *ب. درباره اساطیر ایران، جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ دوم، تهران: فکر روز.
۳۰. ----- (۱۳۸۴) *از اسطوره تا تاریخ*، ویراسته ابو القاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
۳۱. پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، چ دوم، تهران: علمی - فرهنگی.
۳۲. تفضلی، احمد (۱۳۶۴) *مینوی خرد*، ترجمه، تهران: توس.
۳۳. تفضلی، احمد (۱۳۶۶) *گزیده‌های زاد سپرم*، ترجمه و آوانگاری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. تیسن، هنری (۱۳۵۶) *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران: حیات ابدی.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴) *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، چ اول، قم: نشر اسراء.
۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق) *الصّحاح*. تحقیق أحمد عبدالغفور العطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۷. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۹۲) *شرح غزلیات حافظ*، شرح دکتر بهروز ثروتیان [۴]

جلدی] چ دوم، تهران: نگاه.

۳۸. حلی، حسن بن یوسف بن علی (۱۴۰۹ ق) الألفین، ترجمه وجدانی، چ ۲، قم: هجرت.
۳۹. حمویه، سعدالدین (۱۳۶۲) المصباح فی التصوف، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۴۰. خاقانی (۱۳۹۰) در شرح دیوان خاقانی، ج ۱، شرح دکتر محمد رضا برزگر خالقی» چ دوم، تهران: زوآر.
۴۱. خلیفه، عبدالحکیم (۱۳۵۶) عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی و احمد میراعلایی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۲. خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۷) مجموعه رسائل فارسی، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
۴۳. دادگی، فرنیغ (۱۳۸۰) بندهش، ترجمه مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
۴۴. رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲) مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق) مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان داوودی، چ اول، دمشق: انتشارات دار القلم.
۴۶. رضی، هاشم (۱۳۸۱) آیین مهر (تاریخ آیین رازآمیز میتراپی در شرق و غرب از آغاز تا امروز)، تهران: بهجت.
۴۷. روایت پهلوی (۱۳۶۷ش) ترجمه: دکتر مهشید میر فخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) سر فی، چ دهم، تهران: انتشارات علمی.
۴۹. ----- (۱۳۶۹) جستجو در تصوف ایران، چ چهارم، تهران: امیر کبیر.
۵۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ ۳، بیروت: دار

الکتاب العربی.

۵۱. سجستانی، اَبی داود سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ ق) السنن، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
۵۲. سلمی، ابی عبدالرحمان محمد (۱۴۲۱) حقائق التفسیر، ج ۲، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۳. سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری (۱۳۷۰) قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر سورآبادی، به اهتمام یحیی مهدوی، ج ۳، تهران، خوارزمی.
۵۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و ۳، به تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۵. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمان بن ابی بکر (۱۴۲۱ ق) الحاوی للفتاوی، چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضوی.
۵۶. شبستری، شیخ محمود (۱۳۹۳) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ ۱۱، تهران: زوآر.
۵۷. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) زبان شعر در نثر صوفیه، درآمدی به سبک شناسی نگاه عرفانی، چ پنجم، تهران: سخن.
۵۸. شمس تبریز (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۵۹. شمسیا، سیروس (۱۳۹۶) شاه نامه‌ها، چ دوم، تهران: هرمس.
۶۰. ----- (۱۳۷۶) طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار (همراه با مباحثی در آیین مهر)، تهران: میترا.
۶۱. ----- (۱۳۷۱) فرهنگ تلمیحات، چ ۳، تهران: فردوس - مجید.
۶۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغا بزرگ

- تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۳. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۹ ق) *منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر (۸)*، چ پانزدهم، قم: مؤسسه الیة المعصومه (ع).
۶۴. طباطبایی، علامه سید محمد حسین (۱۳۷۴) *تفسیر المیزان*، مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، (دوره ۲۳ جلدی)، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۵. طبرسی فضل بن حسن (۱۳۶۰) *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: رضا ستوده، چ اول، تهران: فراهانی.
۶۶. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ ق) *مجمع البحرين*، چ ۳، تهران: مرتضوی.
۶۷. عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۷۴) *دیوان*، تهران: نگاه.
۶۸. عطار، فریدالدین (۱۳۷۶) *الهی نامه*، تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار.
۶۹. ----- (۱۳۸۳) *منطق الطیر*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۷۰. عین القضات (۱۳۷۷) *تمهیدات*، با مقدمه تصحیح تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۷۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق) *العین*، تحقیق: المهدی المحزومی و ابراهیم السامرائی، قم: دار الهجرة، افست.
۷۲. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹) *مشارق الدراری*، مقدمه جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۷۳. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۷) *احادیث مثنوی*، چ دوم. تهران: امیر کبیر.
۷۴. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵) *تفسیر الصافی*، تحقیق حسن اعلمی، چ دوم، تهران: صدر.
۷۵. قآنی (۱۳۳۶) *دیوان حکیم قآنی*، مصحح محمد جعفر محجوب، تهران: امیرکبیر.

۷۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۹۱) تفسیر شریف احسن الحدیث [۱۲ جلدی]، چ اول، قم: نوید اسلام.
۷۷. قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۸) فرهنگ اساطیر ایرانی به پایه متون پهلوی، چ دوم، تهران: پارسه.
۷۸. کاشانی، عبد الرزاق (۱۹۷۸م) تفسیر القرآن الکریم، [ج ۱]، تهران: ناصر خسرو.
۷۹. کتاب مقدس، عهد عتیق (۱۳۸۸) ترجمه فاضل خان همدانی ولیم گلن، عهد جدید، ترجمه هنری مرتن، چ سوم، تهران: اساطیر.
۸۰. کربن هانری (۱۳۷۹) انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبان.
۸۱. ----- (۱۳۸۳) ارض ملکوت، ترجمه ضیاء دهشیری، تهران: مرکز مطالعه ایرانی فرهنگ‌ها.
۸۲. کریستن سن، آرتور (۱۳۶۸) کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۸۳. کمبل، جوزف (۱۳۸۶) قدرت اسطوره، ترجمه: عباس منبر، چ چهارم، تهران: مرکز.
۸۴. کورانی، علی (۱۴۲۸) معجم أحادیث المهدی (ع)، چ اول، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۸۵. کونگ، هانس (۱۳۸۴) تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه: حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸۶. مجتبابی، فتح الله (۱۳۶۷) آخر الزمان در مسیحیت، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۸۷. مجلسی، علامه محمد باقر (۱۳۸۰) تاریخ پیامبران حیوه القلوب، ج ۲، تحقیق سید علی امامیان، چ اول، قم: سرور.
۸۸. محدث قمی، شیخ عباس (۱۳۷۸) مفاتیح الجنان، مترجم استادکمره‌ای، چ اول، تهران: نبوی.

۸۹. مروزی، ابو عبد الله نعیم بن حماد (۱۴۲۴ ق) الفتن، بیروت: دار الفکر.
۹۰. مقدسی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۶ ق) عقد الدر فی أخبار المنتظر، تحقیق: دکتر عبد الفتاح محمد الحلو، بی جا: نصایح.
۹۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، چ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۹۲. مولوی، جلال الدین (۱۳۷۷) مثنوی معنوی، تصحیح: عبدالکریم سروش (نسخه قونیه)، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۹۳. ----- (۱۳۷۸) کلیات شمس تبریزی، ج ۱-۶، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۹۴. ----- (۱۳۸۳) مثنوی معنوی، براساس چاپ رینولد نیکلسن چ دوم. تهران: مجید.
۹۵. ----- (۱۳۸۵) فیه ما فیه، تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۹۶. نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۷۴) مرصادالعباد، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
۹۷. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲) الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران: طهوری.
۹۸. نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸) خسرو و شیرین، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران، نشر زوآر.
۹۹. نیسبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹) دین های ایران باستان، ترجمه نجم آبادی، سیف الدین، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ ها.
۱۰۰. نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۰) قصص الانبیاء، تصحیح حبیب یغمایی، چ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۰۱. نیکلسون (۱۳۷۲) عرفان عارفان مسلمان، ترجمه: دکتر اسداله آزاد، چ اول، مشهد:

دانشگاه فردوسی مشهد.

۱۰۲. ورمازرن، مارتن (۱۳۸۰) آیین میترا، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران: نشر چشمه.
۱۰۳. هجویری (۱۳۷۸) کشف المحجوب، تصحیح: ژوکوفسکی، چ ششم، تهران: طهوری.
۱۰۴. همایی، جلال الدین (۱۳۶۸) غزالی نامه، چ سوم، تهران: هما.
۱۰۵. یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۳) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمد سلطانیه، تهران: جامی.

مقالات

۱۰۶. آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸ش) سیاوش مسیح (ع) و کیخسرو [مقایسه‌ای تطبیقی]، تهران: فصلنامه پژوهش‌های ادبی، بهار ش ۲۳ (علمی - پژوهشی)، صص ۴۴-۹.
۱۰۷. امینی لاری، لایلا (۱۳۸۹) عروج نفس به مشرق وجود در بینش اشراقی و دیدگاه عرفانی، مجله علمی - پژوهشی بوستان ادب / شعر پژوهشی، ش ۵، صص ۱-۲۶.
۱۰۸. خادم الفقرا، علی رضا (۱۳۸۳) سیر به عوالم روحانی در متون عرفانی، مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی، (وزارت آموزش و پرورش - تهران)، ش ۶۹، صص ۳۶-۳۹.
۱۰۹. دهقان، علی؛ حدیدی، خلیل؛ زارعی، رقیه (۱۳۹۲) نماد پردازی در معراج خسرو شیرین نظامی براساس نظریه کهن الگوی یونگ، دو فصلنامه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، سال ۶۶، ش ۲۲۷، صص ۴۵-۷۰.
۱۱۰. فرشباغیان صافی، احمد (۱۳۸۵) من ملک بودم و فردوس برین جایم بود، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران اهواز، سال دوم، ش ۴، صص ۱۵۹-۱۷۸.
۱۱۱. قاسمی قمی، جواد. (بهار ۱۳۹۰) تفاسیر مهم مسیحی درباره بازگشت مسیح، فصلنامه هفت آسمان، ش ۴۹، سال سیزدهم، صص ۲۳-۴۸.
۱۱۲. مشیدی، جلیل؛ غلامی، حمید (۱۳۹۵) بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره شناسی، فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی / دانشگاه آزاد، ش ۲۹،

صص ۲۹-۵۳.

۱۱۳. یعقوب‌زاده، مجید؛ قانونی، صفرعلی (تابستان ۱۳۹۵) نقش مسیح (ع) در دولت امام مهدی (عج)، قم: فصلنامه پژوهش‌های مهدوی (علمیتروییجی)، سال پنجم، ش ۱۷، صص ۱۱۱-۱۴۴.

منابع لاتین

114. Beck. Roger (2006) .The religion of the mithras cult in the Roman Empire, oxford university press.
115. Catechism of the Catholic Church,(1993).Latin text copyright© Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano,.
116. Cerole, c.p.(2003), "st.paul, apostleir" in: New catholic Encyclopelia, Bernard L. Marthaler. (ed), vol. 10, Usa: Thomsom Gal.
117. DARMESTE TER JAMES(1892-93). (trans) .Iezend_Avesta Paris.3Vols.
118. Jung,carel gustav (1959) .the archetypes and the coactive unconscious, trans, by: R: F, Hull, New York, pantheon Books.

ascension and return of Jesus From the perspective of myth and Gnosticism

Hoseen Mohammadi Mobarez¹ , Dr.Asghar Dadbeh² , Dr.Abdorreza Modarreszadeh³

Abstract

Taqi Danesh, one of the early Qajar and late Pahlavi's traditional and anonymous poets, tremendously influenced by poetry of Khorasani, Azerbaijani, Iraqi, and especially Hindu style. Regarding Taghi Danesh's lyrics and poems and taking famous Hindu poets into consideration, two contradictory views (co-reading and contra-reading) could be grasped. In other words, once he followed traditional, repetitive, cliché and one-dimensional literary styles (poetic style of Khorasani, Azerbaijani and Iraqi) in poetic elements and phenomenon, famous fictitious, historical, mythic and Qurani characters. And another time breaking the norms and contra-readings represents dramatically contradictory views to the same subjects and issues. The object of contra-reading in Tagi-Danesh poetics is to achieve "alien concept" and avoid long literary traditions of one-dimensional, cliché and repetitive, characters, famous mythic, Qurani, historical meanings and concepts in custom and literary norms. His recent vision looks from different angel to these issues, judges them contrary to custom and leaves from canon the religious Qurani characters and elements. The present study attempts to extract contra-readings and De-canonization from Taghi-Danesh poetics and presents the findings alphabetically. The results show that Tagi-danesh following Indian poets has remarkably applied contra-readings and sharecropper.

Keywords: Taghi Danesh, Hindu Style, Stylistics, Contra-reading-Literary tradition, De-canonization, Point of view.

¹ . PhD student of Persian language and literature, Kashan branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.

² . Professor of Persian Language and Literature Department, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible author)

³ . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.