

بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره‌شناسی

جلیل مشیدی^۱

حمید غلامی^۲

چکیده

اسطوره جاودانه شدن از رهگذر مفاهیم، روایات و تمثیل‌های اسطوره‌ای و با رویکردی رمزی و تأویلی در قالب ژانرهای مختلف ادبی بروز و ظهور پیدا کرده است که در این مقاله در ژانر عرفانی بررسی می‌شود. این پژوهش، اسطوره‌هایی همچون بازگشت ازلی، بازگشت به وحدت، اسطوره ابرمرد و اسطوره دایره را که گریزگاهی به جاودانگی در بطن آن‌ها وجود دارد از نگاه اسطوره‌شناسی تبیین می‌کند و حرکت از اسطوره به سمت عرفان و تغییر عناصر و ساختار اسطوره‌ای در اندیشه عرفانی مولوی را با رویکردی تأویلی و با روشی تحلیلی-استنادی نمایان می‌سازد.

واژگان کلیدی: جاودانگی، ازلیت، نامیرایی اسطوره‌ای، وحدت اسطوره‌ای، اسطوره

دایره، عشق.

jmoshayedi12@yahoo.com

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک

۲. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، نویسنده مسئول

h.gholamv@gmail.com

تاریخ پذیرش

۹۵/۹/۱۰

تاریخ دریافت

۹۵/۱/۱۵

مقدمه

جاودانه شدن یکی از بنیادی‌ترین و آرمانی‌ترین میل‌ها و دغدغه‌ای بوده که در سرتاسر طول تاریخ و در باورهای اسطوره‌ای اقوام مختلف وجود داشته است. این میل به فراخور محیط زیستی و دیدگاه‌های مختلف و بر طبق آیین و رسوم هر قومی در جلوه‌های متفاوتی منعکس شده است. اسطوره‌ها به دلیل وجه قداست و فراعقلانی بودنشان و از طرفی به دلیل ایفای رسالت نهایی‌شان، یعنی عرضه کردن الگوها و نمونه‌های ازلی یکی از مهم‌ترین و راه‌گشاترین مضامین جهت نیل به این مقصود بوده‌اند.

یکی از دلایل عمده همگانی بودن این میل، ریشه در باورهایی دارد که در «ناخودآگاه جمعی» انسانها از ابتدای آفرینش رسوخ پیدا کرده است و الگوهای اسطوره‌ای بر اساس آنها پدید آمده و تا کنون تداوم پیدا کرده است. از دیگر سو براساس نظریه "ناخودآگاه جمعی"، اسطوره‌ها در اقوام و آیین‌های مختلف ناگزیر شباهت‌هایی با یکدیگر دارند که از این رهگذر میل به جاودانه شدن را می‌توانیم کهن‌الگویی بنیادین در تمامی اقوام و آیین‌ها محسوب کنیم. برای نمونه جیمز فریزر (James George Frazer) معتقد است که «می‌توانیم فرهنگ‌ها را با هم مقایسه کنیم، زیرا میل ابتدایی انسان به اسطوره‌سازی اساساً در همه جا یکسان است» (فریزر، ۱۳۸۳: ۸۷). به نظر دانشمند مردم‌شناس، لوی برول (Lucien Levy Bruhl) «ذهن انسان کهن از نوعی استعداد برای "مشارکت اسطوره‌ای" برخوردار بود؛ چنان‌که فرد با جمع و جمع با کل هستی مشارکت داشت» (لارنس کوپ (coupe)، ۱۳۸۴: ۵۴).

البته در دنیای معاصر به دلیل هجوم عظیم اطلاعات و از هم گسیختگی دنیای مدرن از دنیای سنتی و بروز بحران‌های مختلف، تفکر انسانها در بسیاری از موارد، مانند زندگیشان ماشینی و حضور اسطوره‌ها و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای کم‌رنگ شده است. با وجود این، حضور تفکرات اسطوره‌ای در کشورهای شرقی به دلیل غنای اسطوره‌ای و تحکیم این مفاهیم در خودآگاه و ناخودآگاهشان بیشتر از غرب است؛ «آنچه برخی از اسطوره‌شناسان و فیلسوفان غربی به عنوان «بتهای ذهنی» نام می‌برند در تفکر شرقی به صورت امانت و خاطره قومی محفوظ می‌ماند» (همان: ۵۳). از جمله محورهای اصلی که ذهن انسان اسطوره‌ای را به خود

معطوف می‌دارد بازگشت به دنیای ازلی و بازسازی و یادآوری لحظه آفرینش و از رهگذر آن نیل به نوعی جاودانگی است.

این دیدگاه به قول الیاده «انسان را از تحمل وزن و سنگینی زمان مرده خلاص می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که می‌تواند گذشته را از میان بردارد تا زندگی‌اش را دوباره آغاز کند» (الیاده (Mircea Eliade)، ۱۳۹۱: ۱۷۴).

جاودانگی در اغلب ادیان و آیین‌ها جزء مبادی بنیادین هستی‌شناسی محسوب می‌شود که از ابعاد گوناگون به آن پرداخته‌اند. دین اسلام نیز مستثنی از این قاعده نیست. بیان روایتی از پیامبر گرامی اسلام (ص) که می‌فرمایند برای بقا خلق شده‌اید نه برای نابودی و فنا و با مرگ تنها از دنیایی به دنیای دیگر منتقل می‌گردید. (ر.ک طباطبایی، بی تا: ۷) و آنچه با مرگ از دنیایی به دنیای دیگر منتقل می‌گردد روح یا نفس است (الله یتوفی الانفس حین موتها) (الزمر: ۴۲) و آیات و احادیث بسیاری که در این نگاشته نمی‌گنجد.

جاودانگی، محور اصلی اندیشه‌های مولوی

رسیدن به جاودانگی از نظرگاه مولوی امری زیستی و محسوس نیست بلکه دریافتی ذهنی است که در گذر از مراحل مختلف و در راستای اسطوره صعود و بر رفتن از چند مرحله از جماد تا خداگونگی و رسیدن به معراج واقعی شکل می‌گیرد. به قول خلیفه: «تصور جاودانگی غیر شخصی در تصوف، مدت‌ها پیش از مولوی، پرورده شده بود؛ اما تصور جاودانگی تدریجی مطلقاً ابتکار خود اوست» (خلیفه، ۱۳۵۶: ۱۴۰). بر اساس تعالیم مولوی تکامل روح فرد، در عبور از جمادی به نباتی و سپس حیوانی و انسان‌گونگی و از آن پس، بر رفتن به مقام فریشتگی و در نهایت فنا در ذات الاهی که هر کدام از این مراحل بر اساس اسطوره نردبان در حکم پایه‌ای برای صعود به دریای بی‌کران جاودانگی محسوب می‌شوند، با مرگ و پشت سر گذاشتن مرحله‌ای و ظهور مرحله دیگر اتفاق می‌افتد. از این منظر همه انسانها استعداد بالقوه‌ای جهت پشت سر نهادن این مراحل داشته‌اند و نیروی جاذبه‌ای که همان مغناطیس عشق است، سرانجام این روح‌های دایره‌گون را به مرکز دایره و نقطه آغازین رهنمون می‌سازد و گویی همه روح‌ها در آن نقطه رمزآمیز که از آن با عنوان نیستان یاد شده است، اتحاد پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد بارزترین ویژگی نیستان، جایی است که هویت‌های تو خالی با یکدیگر التقاط پیدا می‌کنند و در اینجاست که ارواح به هویت کاذب

خود پی برده، بی خود می‌شوند و به همین سبب دچار حیرانی می‌شوند و از بند زمان و مکان رهایی یافته و در این مرکز ثقل به نوعی از جاودانگی می‌رسند.

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(نک: 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. تلاش برای رسیدن به جایگاه نخستین و گذر از مراحل که انسان را از درجه جمادی به نامی و سپس به حیوانی و انسانی و در نهایت به معدوم شدن در وجود لایتناهی رهنمون می‌سازد، محور اصلی اندیشه‌های مولوی را تشکیل می‌دهد. (ر. ک. خلیفه، ۱۳۵۶: ۳۳-۳۲) که با نگاهی دوری و دایره‌وار ساختار جاودانه شدن انسان از وحدانیت به دنیای تکثرات و بازگشت دوباره به خاستگاه آدمی را شرح می‌کند. خاستگاهی که انسان را به فراسوی زمان و مکان رهنمون می‌سازد. این تحول در تمامی زوایا و به صورت تدریجی؛ اما کامل اتفاق می‌افتد؛ 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، ۱۳۷۳: ۲۷۴)

این جهان خودپ حبس جان‌های شماس است	هین روید آن سو که صحرای شماس است
این جهان محدود و آن خود بی حد است	نقش صورت پیش آن معنی سد است

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۸)

قدسی بودن عشق

عشق دارای دو مؤلفه اصلی اسطوره شدن یعنی، فراعقلانی بودن و قداست است و از همین رهگذر می‌توان آن را مفهومی اسطوره‌ای قلمداد کرد. عشق مربوط به احوالات زمینی نمی‌شود و از جهتی گاه در تقابل با عقل و فراتر از آن سیر می‌کند. بیماری دارد عجب نی در دسر نی رنج تب آری ندارد در زمین کز آسمانش آمده است (همان: ۱۶۵)

یکی از دلایل مهم احساس غربت در انسان‌ها، ترس از جاودانه نبودن یا جاودانه نشدن

بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره‌شناسی (۵۳-۲۹) ۳۳

است و همین امر انسان را به تکاپو وا می‌دارد تا در جهت جاودانه شدن و رسیدن به کمال خویش، حرکت کند. اونامونو بر این عقیده است که «عطش ابدیت، همان چیزی است که آدمیان عشق می‌نامند و هر کس که دیگری را دوست دارد، می‌خواهد خود را در او ابدی کند». (اونامونو، ۱۳۸۱: ۳۷)

بر اغلب متون ادبی، از اژدها به مرگ تعبیر شده است. در نظرگاه مولوی نیز، مغناطیس عشق با خاصیت زمان‌گریز بودن خود بر اژدهای نابودی غلبه می‌کند.

گر اژدهاست بر ره عشق است چون زمرد از برق این زمرد هین دفع اژدها کن (مولوی، ۱۳۸۵: ۷۵)

یکی از موثرترین قوای محرک که نیل به جاودانگی را در اندیشه و اشعار مولوی برجسته می‌کند نیروی اعجاز آور عشق است. به عقیده مولوی آنچه سبب حرکت از جمادی تا خدایی می‌شود، بر اساس عشقی است که در موجودات نهاده شده است و آنها را تا رسیدن به کمال همراهی می‌کند. «عشق می‌تواند در میل فطری و مقدری باشد که آفریده‌ها بر آن واقف نباشند و در جستجوی معشوق و در مراتب بالاتر حیات و در نهایت معشوق اعلا و یگانه با حرکتی غیر ازادی، صورت پذیرد». (عین القضا، ۱۳۴۵: ۴۰۶)

شرح عشق در عقیده مولوی بی‌نهایت است و وصف عشق، وصف ایزد است که از نگاه عرفانی جاودانگی تنها براننده اوست و آدمی تنها از رهگذر تمثیل به اوصاف ایزدی، توان دریافت لمح‌هایی از تجلیات الهی را دارد:

شرح عشق ار من بگویم بر دوام زآنکه تاریخ قیامت را حد است
صد قیامت بگذرد و آن ناتمام حد کجا آنجا که وصف ایزد است (مولوی، ۱۳۸۳: ۷۵۹)

اگر بخواهیم دریافت حقیقی از قرب و فنا داشته باشیم باید عاشق شویم. دلیل توصیف حق با عشق به این سبب است که نامحدود با اوصاف نامحدود درخور وصف است و پروردگار را که «فیض لایتناهی» است، تنها با احساسی غورناپذیر و بی‌کران از طرفی ناشناخته و غریب می‌توان توصیف کرد که عشق دارای تمام این خصوصیات است. عشق، تمام آفرینش را در سیطره خود درمی‌آورد و به منزله تکوین عالم و مبدأ و منشأ حیات است.

گر نبودی عشق هستی کی بُدی کی زدی نان بر تو و کی تو شدی (همان: ۷۴۵)

گر نبودى بهر عشق پاک را کی وجودى دادمى افلاک را
(همان: ۷۷۳)

مضامین پدیدآورنده درک جاودانگی از منظر اسطوره‌شناسی

پیوند با ازلیت

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.

پیوند با ازلیت یکی از مضامین اصلی راهیابی به درک جاودانگی است. در ابتدا باید اظهار داشت که در دیدگاه اسطوره‌شناسی هر عمل و آیین، نمونه‌ای آغازین، پایا و قدسی دارد. «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است و راوی واقعیاتی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز رخ داده است... اسطوره، همیشه متضمن روایت یک خلقت است» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴).

الیاده در همین راستا، مهم‌ترین وظیفه اسطوره را چنین بیان کرده است: «کشف و آفتابی کردن سرمشق‌های نمونه‌وار همه آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی؛ از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۷).

برخی از مردم‌شناسان و اسطوره‌شناسان نیز پا را فراتر گذاشته و معتقدند که تمامی اعمال بشر دارای بازخوردی ازلی و اسطوره‌ای است. روزه باستید (Roger Bastide) در این باره می‌نویسد: «فعالیت‌های خانگی و حتی انجام بی‌اهمیت‌ترین اعمال، تکرار اعمال مثالی محسوب می‌شود» (باستید، ۱۳۷۰: ۶۰).

شایان ذکر است که ازلیت در بازخورد اسطوره‌ای آن بیشتر از منظر عرفان و هستی‌شناسی عرفانی درخور توجه است. در عرفان اسلامی، انسان در افق تاریخ قرار نمی‌گیرد؛ بلکه مبنای ازلیت او امانت و عهد ازلی است.

دلیل عمده میل به بازگشت و نمونه‌برداری از سرنمون‌های ازلی، تنها از این راه قابل توجیه است که بشر در پی دستیابی به جایگاهی قدسی، رهایی از تنگنای دنیای مادی و خروج از چارچوب قوانین طبیعت است و از این رهگذر خواهان به دست آوردن و دریافت

ساحتی از جاودانگی است؛ به قول *البیاده*: «بشر با تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کردارهای مثالی سعی در برانداختن زمان فلکی و دست یافتن به آن زمان شگرف اساطیری دارد» (*البیاده*، ۱۳۶۲: ۱۷۴). همچنین به مثابه این هدف، با توضیح و تبیین کنه این ماجرا در پی معنابخشی و پاسخ‌گویی به بحران‌های هستی‌شناسی انسان در طول اعصار، علی‌الخصوص دنیای مدرن است.

در کشف‌الأسرار، ذیل تفسیر آیه: «كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ»، آمده است: «أَي لَمْ تَكُونُوا شَيْءً حَتَّى خَلَقْنَاكُمْ»، شما چیزی یادکردنی نبودید. نام و نشان و رسم طلل شما نبود و بیافرید شما را و مردمان زنده گردانید، این موت اول و احیاء اول است؛ سپس آمد «ثُمَّ يَمِيتُكُمْ» شما را چنان می‌میراند که گویی نبودید و بعد «ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ»، این آیه دال بر این است که دو مرگ و دو نشور، واقع می‌شود. «امتنا إثنين و احینا إثنين». (میبدی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۱۲۳، ۲۲۰)

در مثنوی، حضور سابق در وطن اولیه، البته نه در قالب جسم؛ بلکه در عالم جان چندین بار به شیوه‌ای ادبی و در قالب مثالهای زیبا متذکر شده است. برای نمونه:

پیر ایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت بر برداشتند...
آن عیان نسبت به ایشان فکرت است	ورنه خود نسبت به دوران رؤیت است
فکرت از ماضی و مستقبل بود	چون ازین دو رست مشکل حل شود
	(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۱۱)

پیشتر از خلقت انگورها	خورده می‌ها و بکرده شورها
	(همان: ۱۵۹)

سرانجام، آدمیان با پشت سر گذاشتن غریبستان اضداد، به میعادگاه خویش خواهند رفت و به نوعی پیمان عهد ازل را به سرانجام می‌رسانند.

لا جرم دنیا مقدم آمدست	تا بدانی قدر اقلیم الست
چون از اینجا و ازهی آنجا روی	در شکرخانه ابد شاکر شوی
گویی آنجا خاک را می‌بیختم	زین جهان پاک می‌بگریختم
	(همان: ۶۲۷)

اسطوره آب

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؛ آنها سرچشمه و منبع کل ظرفیت‌های هستی هستند؛ آنها پیش از هر شکل و صورتی قرار دارند و حیات هر مخلوقی را تداوم می‌بخشند.» (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۷۳) در دیوان کبیر بیشتر بر نوعی از آب که منشأ حیات جاودانه است و در داستان اسکندر و خضر به آن پرداخته است به صورت متواتر ذکر شده است که از جهتی با اسطوره جاودانه شدن مرتبط می‌شود.

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 درفتمادم جزای آنچنان کردار این است
دلا چون درفتمادی در چنین حوض تو را غسل قیامت‌وار این است
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۷۲)

همرهان آب حیوان خضریان آسمان زندگی هر عمارت گنجهای هر خراب
آب یار نور آمد این لطیف و آن ظریف هر دو غمازند لیکن نی ز کین بل ز احتساب
(همان: ۱۵۸)

بریده شد از این جوی جهان آب بهارا بازگرد و وارسان آب
از آن آبی که چشمه خضر و الیاس ندیدست و نبیند آنچنان آب...
تو هم بیرون رو از چرخ و زمین زود که تا بینی روان از لامکان آب
(همان: ۱۵۶)

تکرار از طریق ابرمرد و قهرمان شدن

یکی از اسطوره‌هایی که همواره در تمام ادوار در اذهان انسان‌ها وجود داشته است، اسطوره انسان کامل یا ابرمرد است. درخور توجه است که ساختارهایی که سبب شکل‌گیری یا ظهور یک ابرمرد می‌شوند در اسطوره‌ها و فرهنگ‌های مختلف تقریباً یکسان هستند. بدین معنی که ابرمرد طی تولد و پرورشی خاص پا به عرصه بلوغ می‌گذارد و گرفتار مشکلات و آزمون‌هایی می‌شود که پس از دست و پنجه نرم کردن با آن‌ها و مساعدات

قدسی سرانجام بر گرفتاری‌ها و آزمون‌ها چیره می‌شود. همچنین در این مسیر، هر ابرمرد به منظور تشبه و تقدس باید رفتارهای ایزدان را تقلید کند. ابرمرد، منحصر به نوع خاصی از آیین‌ها یا مکاتب نیست، بلکه در هر کدام به نوعی بروز و ظهور پیدا می‌کند. در این میان «جنبه‌هایی از زندگی، قابل بازماندن در یادها را دارد که مقدس باشد. آن چیزهایی مقدس است که شبیه کردار ایزدان باشد. پس پهلوانان هم در واقع برای بقا و جاوید شدن خود، روایات و کردارهای ایزدان را تکرار می‌کردند» (بهار، ۱۳۸۴: ۵۵۹).

شایان ذکر است که اسطوره ابرمرد همواره سیال بوده و تداوم خود را حفظ کرده است و مرگ ابرمرد زنده، همواره تولد ابرمرد دیگری را در پی داشته است به گفته کمبل (Joseph Campbell) «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).

ابرمرد شدن در دیدگاه مولوی راهی است به دریافت جلوه‌ای از جاودانگی که در چند جایگاه خودنمایی کرده است که همپوشانی آنها در برخی مواقع ممکن است.

۱- پیر: یکی از صفات و ابزار کامیابی و سعادت ابرمرد در اقوام و آیین‌های مختلف، سفر ابرمرد جهت نیل به آرمانهای ناب است که ناگزیر پیمودن این مسیر از هر انسانی انتظار نمی‌رود. انسان کامل مولوی این مسیر را پیموده است و در مقام مراد جهت راهنمایی مریدان خود جلوه‌گری می‌کند. مولوی راه رسیدن به هدف نهایی را در گرو رهنمایی پیر و مراد می‌داند. به عبارتی: «پیر آینه مرید است که در وی خدای را بیند و مرید آینه پیر است که در جان او خود را بیند» (صفا، ۱۳۵۵: ۱۴). البته الزام پیمودن این راه به کمک پیر به دلیل زمان اندک و از طرفی فرصت نداشتن برای تجربه شخصی در تمام مسائل است.

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر	هست بس پرآفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای	بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدستی تو هیچ	هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ

(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۱۷)

پیر، از لحاظ صوفیه، «انسان کاملی است که در علوم شریعت، طریقت و حقیقت به مرحله کمال رسیده و توانایی ارشاد مرید را دریافته و صاحب کرامات شده است» (رزمجو، ۱۳۶۸:

۳۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

۲۲۸) و به بیانی پیر شخصی است که راه آسمانها را بهتر از راه زمین می‌شناسد؛ به همین سبب راهیابی به عالم اثیر، بدون پیر محال است و پیر در حکم واسطه است برای صعود به آسمانها:

من نجویم زین سپس راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر
پیر باشد نردبان آسمان تیر، پرآن از که گردد از کمان
(همان: ۵۹۳)

در غزلیات پیر، همان عشق ازلی است که از سپیده دم وجود انسانها در درون آنها نهاده شد و همواره در دشواری‌ها می‌تواند راهگشا باشد.

خامش کن و پیر عشق را باش کاندردو جهان تو را امامست
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

اگر تو نیستی در عاشقی خام بیامگریز از یاران بدنام
به پیش پیر میخانه بمیرم زهی مرگ و زهی برگ و سرانجام
(همان: ۵۵۹)

انبیاء: اغلب بزرگان حوزه ادبی در در زبان گوناگون پیامبر اکرم را نمودی از انسان کامل می‌دانند و ایشان را مصداق ایه «انک لعلی خلق عظیم» (سوره قلم: آیه ۴) می‌دانند. عز الدین کاشانی در مصباح الهدایه آورده: «مراد و محبوب مطلق، سید کائنات علیه افضل الصلوات آمد، چه مقصود آفرینش وجود او بود و کائنات طفیل او- لولاک لما خلقت الافلاک- هیچ مخلوق از انبیا و اولیا را این خلقت محبوبی نبخشیدند الا او را و متابعان او را» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

بین که لولاک ما خلقت چه گفت کان عشق است احمد مختار
(همان: ۴۴۷)

گمرهان را زیبابان همه در راه آرد مصطفی بر ره حق تا به ابد رهبان باد
(همان: ۳۶۰)

خاک باشی گزید احمد از آن شاه معراج و پیک افلاک است
(همان: ۱۷۷)

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۲)

۲- شمس تبریزی: از عناصر و شخصیت‌های اسطوره‌ای در دیوان کبیر می‌توان خود «شمس تبریزی» را نام ببریم که در جایگاه اسطوره «انسان کامل» قرار می‌گیرد و با تغییر در برخی از مؤلفه‌های انسان کامل (بر اساس آنچه در متون حماسی آمده است)، صبغه عرفانی به خود می‌گیرد.

چون امانتهای حق را آسمان طاقت نداشت شمس تبریزی چگونه گستردش در زمین (مولوی، ۱۳۸۵: ۷۴۱)

شاه تبریزی کریمی، روح‌بخشی، کاملی در فرازی در وصال و ملک باز راستین (همان: ۷۴۳)

چشم پرنور که مست نظر جانان است ماه از او چشم گرفته است و فلک لرزان است سر برآرد ز میان دل شمس تبریز که او خدیو ابد و خسرو هر فرمان است (همان: ۱۹۲)

مولوی در قالب شمس، اسطوره زایش و زندگی‌بخشی را که یکی از اسطوره‌های بنیادین است با استفاده از ادبیت کلام و زبان نماد و رمز تبیین می‌کند.

شمس تبریز طلوعی کن از مشرق روح که چو خورشید تو جانی و جهان جمله بدن شمس خورشید برآ تیغ بزن چون خورشید تیغ خورشید دهد نور به جان چو مجن (همان: ۷۴۷)

۳- قلندر: انسان آرمانی گاه در کسوت قلندر خودنمایی می‌کند. قلندر انسانی است که به مرحله یقین رسیده است و توانسته است با ارتباطی فرا بشری با حق به نوعی جلوه‌ای از انسان کامل را نشان دهد. در غزلیات بارها ذکر گردیده که قلندر بالاتر از انسان عادی است و توجهی ویژه از جانب حق به آنها شده است.

سیمرغ و کیمیا و مقام قلندری وصف قلندر است و قلندر از او بری گویی قلندرم من و این دلپذیر نیست زیرا که آفریده نباشد قلندری... راه قلندری ز خدایی برون بود در بندگی نیاید و نه در پیمبری (همان: ۱۱۰۷)

بجو بوی حق از دهان قلندر بجد گر بجویی یقین محرم آیی (همان: ۱۱۵۸)

نیست قلندر از بشر نک به تو گفت مختصر جمله نظر برو نظر در خمشی کلام دل
بی مه سال سالها روح زدست بالها نقطه روح لم یزل پاک روی قلندری
(همان: ۱۰۹۳)

باید متذکر شد که اسطوره انسان کامل در عرفان رنگ و بوی ویژه‌ای به خود می‌گیرد و تا حدی پیش می‌رود که یا در وحدت با خدا قرار می‌گیرد یا این که در مرتبه پایین‌تر به او تمثل می‌جوید و در نگاه عرفانی از آنجا که انسان از نفخه حق جان گرفته و مرزی برای رشد و کمال او تعیین نشده است، لذا کمال غایی که همان انسان کامل است باید بیشترین شباهت با خدا را داشته باشد، چرا که خدا کمال مطلق است. در نگاه مولوی، انسان عالم اصغر است و برخی از صوفیه و حکما آدمی را عالم اکبر دانسته‌اند (ر.ک. زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۵۴۵-۵۴۶). همین امر نیز دلیلی بر بی‌کران بودن ابعاد وجودی انسان است
پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر توی

بر این اساس هدف اصلی آفرینش و شالوده هستی در انسان نهاده شده است. انسانی که دارای وجوه 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). وی در جای دیگری چنین می‌گوید: «انسان کامل تجسم عقل کل است، بنابراین هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد» (همان: ۲۹۶). انسان کامل، در رابطه نهایی عشق، اراده خویش را در اراده خدا مستغرق می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که مرد کامل هم وجود دارد و هم وجود ندارد. زندگی در خدا فنا نیست بلکه استحاله است؛ پس هر روحی که زندگی در خدا را آغاز می‌کند بدو بقا می‌یابد.

اسطوره دایره

دایره از پرکاربردترین و برجسته‌ترین اشکال در زندگی و حتی در کل عالم است. برخی از روان‌شناسان دایره را نماد «خود» دانسته‌اند که «بیانگر تمامیت روان با تمام جنبه‌هایش از جمله رابطه میان انسان و طبیعت است» (فرانتس، ۱۳۸۹: ۳۶۵). طرح اصلی بناهای مذهبی و غیر مذهبی تمامی تمدن‌ها بر ماند/لا (Mandala) استوار است. (ر.ک. همان: ۳۶۹) «ماند/لا در معماری انسان‌های بدوی «تبدیل شهر به نمایه‌ای از جهان منظم بوده

است. مکانی مقدس که به وسیلهٔ مرکز خود به جهان دیگر مربوط می‌شده است» (همان: ۳۷۱). *ماندالا* «تصویر کهن‌الگویی است از ناخودآگاه به جهان خارج» (همان).

نوعی از این چرخش دایره‌گون در گردش سال و تجدید حیات در گذر دوری فصول است. «با امعان نظر دقیق‌تر در آیین‌های سال نو معلوم می‌شود که مردم بین‌النهرین احساس می‌کردند که آغاز به طریقی سازمانی و پیکری به پایانی پیوسته است» (همان). و به عبارت دیگر «پایان لازمهٔ هر سرآغازی است» (الیاده، ۱۳۶۲: ۵۶).

دایره و عناصر و مفاهیمی که دایره و چرخگون بودن را به ذهن متبادر می‌کنند، در بسیاری از موارد به صورت خواسته یا ناخواسته مفهوم اسطوره دایره و معانیی که در بطن این اسطوره نهاده شده است را تداعی می‌کند. برای نمونه در اغلب مواردی که کلمه چرخ به کار برده شده است نوعی تمامیت و راه به جاودانگی را در ضمن خود به همراه دارد. سالک باید زمانی نیت حرکت به سمت چرخ را در دل بپرورد و قصد حرکت کند که نوعی تمامیت و کمال را در خود مشاهده کند.

چنان مستم چنان مستم من امروز که از چنبر برون جستم من امروز
چنان چیزی که در خاطر نیاید چنان استم چنان استم من امروز
(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۶۷)

به خدا چرخ همان دید که من دیدستم ور ندیدی ز چه بودیش به سر گردیدن
(همان: ۷۴۹)

مرکز دایره و جایگاهی که می‌تواند جاذب و محوریت دایره باشد، همان قطب و رهبر است؛ گویی تمام اقطار و شعاعهای دایره به نوعی مربوط، متصل و منبعث از همین مرکز است. ای عاشق موفق ای صادق مصدق می‌بایدت چو گردون بر قطب خود طنیدن
(همان: ۷۵۹)

یکی از احادیثی که در صورتی تأویلی گویای اسطوره دایره است، حدیث «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ...» است که در چرخشی دایره‌گون، ابتدا را به انتها متصل می‌کند و به جاودانگی را در حلقه ازلیت و ابدیت خود به همراه دارد.

خورشید را حاجب تویی، اومید را واجب تویی مطلب تویی، طالب تویی هم مبتدا هم منتها
(همان: ۵۰)

اگر گیرم اگر شاکر تویی اول تویی آخر چو تو پنهان شوی شادی غم سرسام می‌گردد
(همان: ۲۴۸)

عجب با دایره خط محقق که بشکسته است صد پرگار چون است
(همان: ۱۷۷)

گاه این دریافت از جاودانگی به صورت جلوه‌ای برق‌آسا و گذرا بر اهل معرفت حادث
می‌شود و دریافتی آنی از آن را درک می‌کنند.

چون به یک دم صد جهان واپس کنم بنگرم گام نخستین من است
(همان: ۲۰۰)

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 دوری را تجربه می‌کنیم.

نکته حائز اهمیت در این زمینه، دیدگاه تکاملی مولانا نسبت به آفرینش است که
ساختار آفرینش انسانها را از مرحله جدایی از نیستان (عالم ارواح) و هبوط به دنیای ماده و
گذر تکوینی از مرحله جمادات، نباتات، حیوانات تا روحانیت را به تصویر می‌کشد که در
ضمن این گذار شاهد حرکتی دایره‌وار از وحدانیت و جدایی از آن و هبوط در دنیای کثراتو
در نهایت بازگشت به وحدانیت هستیم:

هر جمادی که کند رو در نبات از درخت بخت او روید حیات
هر نباتی کو به جان رو آورد خضروار از چشمه حیوان خورد
باز جان چون رو سوی جانان نهد رخت را در عمر بی‌پایان نهد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۸۱۶)

یک مدتی ارکان بدی، یک مدتی حیوان بدی

یک مدتی چون جان شوی جانانه شو جانانه شو

(مولوی: ۱۳۸۳: ۷۹۸)

شایان توجه است که پس از هبوط، تحول از مقام‌های مختلف به سمت تکامل، تناسخ را
یادآوری می‌کند و این تناسخ در حرکتی جهانشمول، تمام هستی را در برمی‌گیرد. به دیگر
سخن هستی در اندیشه مولوی یکسر به سمت تمامیت در حرکت است.

_____ بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره‌شناسی (۵۳-۲۹) ۴۳

آمده اوّل به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد...

(همان: ۵۵۱)

گندمی را زیر خاک انداختند پس ز خاکش خوشه‌ها بر ساختند...

(همان: ۱۱۹)

مولانا نهایت این تکامل را رسیدن به «جانان» و فنا در حضور او می‌داند و همین امر اسطوره دایره را در متعالی‌ترین شکل و ناب‌ترین قالب به نمایش می‌گذارد.

سخت او را گیر کو سختت گرفت اول او و آخر او را بیاب

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۹)

ای خدا این وصل را هجران مکن سرخوشان عشق را نالان مکن...

کعبه اقبال این حلقه‌است و بس کعبه اومید را ویران مکن

(همان: ۷۵۶)

اسطوره بازگشت از طریق شباهت و تمثیل

انسان در فراسوی همه دغدغه‌های معیشتی و بحران‌های دنیای ماده، پیوسته خارخار درد جاودانگی، وجود او را آزوده است. می‌توان قوی‌ترین گریزگاه و تمسک او به گردونه جاودانگی را در تمثیل و همانندی با ابر انسان، نسخه اولین یا همان خدا دانست. از این رهگذر تقدس و الوهیت با روح انسان قرین شده و می‌تواند ساحتی از جاودانگی را تجربه کند. کمبل در این خصوص می‌گوید: «ما همه به هیئت خداوند آفریده شده‌ایم. این کهن-الگوی غایی بشر است». (کمبل، ۱۳۷۷: ۳۱۹).

این اسطوره در اقوام دیگر تا جایی پیش رفته که انسان را همانند و نسخه کوچک او می‌داند و در برخی موارد دم از «وحدت» با خداوند می‌زند. به نظر می‌رسد این احساس، 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 باور عام، وجود خدا لایتناهی و نامحدود است و ذهن انسان نیز کمال‌طلب است و در چارچوب خاصی محدود نمی‌شود. از دیگر سو، چون انسان شبیه به خداوند آفریده شده است، محدودیتی برای توانایی شناخت او وجود ندارد و تا زمانی که انسان نتواند به درکی لایتناهی و ابدی از حق برسد و خود را در

حقیقت جاودانه ببیند، احساس یکی شدن با حق را درک نمی‌کند و نمی‌تواند احساس جدایی از خواستگاه را از بین ببرد.

این اندیشه در ادیان سامی قبل از اسلام قابل بررسی است. در تورات سخن از همانندی و شباهت است نه وحدت. برای مثال در این کتاب، آورده شده است که: «خدا گفت که انسان را به صورت خود موافق مشابَهت خود بسازیم تا به ماهیان دریا و مرغان هوا و به دوآب و تمامی حشراتی که بر روی زمین می‌چرخند، سلطنت نماید، پس خدا انسان را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفریده ایشان را از ذکور و اناث آفرید» (کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید: ۱۳۶۷، فصل اول، آیه ۲۷-۲۶). همچنین در جایی دیگر در وصف کتاب تورات می‌گوید: «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. «این کلام، یکی از بزرگ‌ترین بدعت‌ها در غرب است که بر زبان مسیح جاری شد؛ هنگامی که گفت «من و پدر یکی هستیم» وی به دلیل بیان این گفته بود که به صلیب کشیده شد» (کمبل، ۱۳۷۷: ۱۸۳).

در اسلام نیز در قالب آیات و احادیثی در این خصوص مطرح شده. (رک: خلیفه، ۱۳۷۵: ۲۹). از جمله احادیثی چون: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» و «الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ». یا «قال الله تعالى: لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به...». یا این احادیث: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر، ۱۳۴۴: ۱۱۴)، «خَلَقَ الْآدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى شَاكِلِهِ»، «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ فَتَجَلَّى فِيهِ» (همان: ۱۵).

اونامونو در این باره چنین گفته است: «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).

التقاط و اشتراک این مضمون با اندیشه مولوی به این نکته بازمی‌گردد که همه هستی نخست در تمامیت و یکرنگی به سر می‌بردند و تجلی و یک فروغرخ حضرت حق نقش‌های بی‌بدیل و بی‌نهایت خلق کرده است و به همراه آن شوقی در ذات اجزای هستی نهاده که جملگی از رهگذر تمثیل به اوصاف حقانیت خواهان یکی شدن و در ورای آن دست یابی به چشمه حیات و دنیای لایتناهی باشند.

که بیا من باش یا هم‌خوی من
ور ندیدی چون چنین شیدا شدی
تا ببینی در تجلی روی من
خاک بودی طالب احیا شدی
(مولوی، ۱۳۸۳: ۸۰۲)

تا نگردي او ندانی‌اش تمام
خواه آن انوار باشد یا ظلام
(همان: ۸۰۷)

در نتیجه، همانندی انسان با حق به یکتایی با او خواهد انجامید:

آنکه مانند است باشد عاریت
گر ز نام و حرف خواهی بگذری
عاریت باقی نماند عاقبت
پاک کن خود را ز خود هین یکسری...
(همان: ۲۳)

وحدت اضداد

وحدانیت و تکامل از طریق جمع آمدن دو نیمه جدا افتاده، ریشه در اسطوره آفرینش در اغلب ملل دارد. پرومته در یونان به دلیل آشوب علیه زئوس، خدای خدایان و دعوی جاودانه بودن به دو نیمه تقسیم می‌شود. 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...» (ضیافت، ۱۳۸۹: ۸۰). که پس از شورش علیه خدایان از مرتبه نیمه خدایی که تمامیت و جاودانگی را با خود به همراه داشت، نزول می‌کند و از نیم دیگر خود جدا می‌افتد و پس از سقوط از جایگاه نخستین، همواره باید در طلب نیمه دیگر باشد و «سبب این امر هم این است که ما از ازل چنین بوده‌ایم و آرزوی رسیدن به آن وضع آغازین را عشق می‌نامیم» (همان: ۸۵). به قول زرین‌کوب: «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 آیین مسیحیت پس از خوردن میوه درخت خیر و شر، جدایی از باغ یا همان مکان وحدت اتفاق می افتد. هنگامی که میوه دوگانگی خورده می شود، جدایی از دنیای لازمان و لامکان و اسارت در غریبستان دنیای ماده رخ می دهد. ر.ک. (همان: ۱۶۷-۱۶۸). «شما دوگانگی را می خورید و بیرون رانده می شوید. درخت بازگشت به باغ، درخت زندگی جاویدان است که با خوردن میوه آن درمی یابید که من و پدر یکی هستیم» (همان: ۱۳۸۴). کیومرث در اسطوره های ایرانی نماد انسان کامل و نامیرا است که در ابتدای آفرینش، جزو موجوداتی است که در مینو می زیستند. هینلز در این باره آورده است: «کیومرث که نمونه نخستین انسان است، همچون خورشید می درخشید؛ بعد از به هوش آمدن اهریمن توسط دیوان، جنی بدکاره که تجسم همه ناپاکی های زنانه است، سر رسید و قول داد که «مرد رستگار» را گرفتار رنج های بیشمار کند که زندگی در نظرشان بی ارزش شود و بعد از آن اهریمن آسمان را درید و به موجودات حمله آورد و... آن گاه نیروی هزار دیو مرگ آفرین بر انسان روی آورد، بعد از کشته شدن کیومرث، نطفه او بر زمین فرو ریخت و «مشی» و «مشیان» که نخستین زوجند، از زمین رویدند» (هینلز، ۱۳۸۲: ۹۸).

تا زمانی که کیومرث به تنهایی در جایگاه انسان کامل قرار دارد در عالم بی مرگی (مینو) به سر می برد و هنوز کثرت در او راه نیافته است. (تبدیل شدن به مشی و مشیان؛ اما پس از هجوم نیروهای اهریمنی و مرگ او، مشی و مشیان که نماد مردانگی و زنانگی هستند، دچار تعارض شده و از جایگاه انسان کامل جدا می افتند. در آیین مسیحیت نیز پس از خوردن میوه درخت خیر و شر، جدایی از باغ یا همان مکان وحدت اتفاق می افتد. هنگامی که میوه دوگانگی خورده می شود، جدایی از دنیای لازمان و لامکان و اسارت در غریبستان دنیای ماده رخ می دهد. ر.ک. (کمبل، ۱۳۷۷: ۶۷-۶۸).

از نظرگاه مولانا، در ابتدای کار، همه ما یک جوهر را تشکیل می دادیم و هنگامی که نورالانوار در صورت های متفاوت تجلی کرد، عالم کثرات به وجود آمد که منشأ و شروع رنج ها از این هنگام است.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
یک گوهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب

بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره‌شناسی (۵۳-۲۹) ۴۷

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۹)

در این میان معشوق ازلی دارای تمامی صفات با یکدیگر است و تضادها در این مرکز به یگانگی می‌رسند.

در آتش آبی تعبیه در آب آتش تعبیه در آتشش جان از طرب در آب او دل در ندم
(مولوی، ۱۳۸۵: ۵۷۸)

ای خسرو مهوش بیا ای خوشتر از خوش بیا ای آب و ای آتش بیا ای در و ای دریا بیا
(همان: ۵۷)

مولوی هم در حیطة وحدت وجود نظری و هم شهودی، توانسته است به شیوه‌ای هنرمندانه از نگاه ادبی و از لحاظ معنایی چشم‌انداز روشن و زیبایی از وصول به عالم وحدت ارائه دهد که در سرتاسر غزلیات شمس و در مثنوی می‌توان اشعاری در این خصوص مشاهده کرد.

کار تو است ساقیا دفع دوئی بیا بیا دل به کفم یگانه‌ای تفرقه را یگانه کن
شش‌جهت است این‌وطن قبله در او یکی‌مکن بی‌وطنی ست قبله‌گه در عدم آشیانه کن
(مولوی: ۱۳۸۵، ۷۰۹)

دوئی از خود به‌در کردم یکی دیدم دو عالم‌را یکی جویم یکی دانم یکی بینم یکی خوانم
(همان: ۳۴۶)

مولانا بزرگ‌ترین اندوه و غم تنهایی ما را ناشی از نداشتن استنباطی صحیح از وحدت می‌داند. نقص در بینایی ما سبب شده است تا نتوانیم افتراق از نورالانوار و خاستگاه حقیقی خود را درک کنیم.

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش‌ازین متفق باشند در واحد یقین
احولی چون دفع شد یکسان شوند دو سه گویان هم یکی گویان شوند
(همان: ۱۸۲)

بزرگ‌ترین حجاب، جهت رسیدن به معشوق، هستی ماست که در حقیقت، «نیستِ هست نما»، هستیم:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو هست
(همان: ۱۳۷)

در همین راستا، مولوی «أنالحق» گفتن حلاج را نیز تأویل می‌کند و آن را «از روی اتحاد نوری می‌داند که از راه حلول و اتحاد است». (زمانی، ۱۳۸۶: ۲۳)

چون‌أنا الحق گفت‌شیخ و پیش برد	پس گلوی جمله کوران را فشرده
چون‌أنای بنده لا شد در وجود	پس چه ماند تو بیندیش ای جهود
گر تو را چشمی است بگشا درنگر	بعد لا آخر چه می‌ماند دگر

(مولوی، ۱۳۸۳: ۹۲۷)

درنهایت، همان‌گونه که همه چیز از یک مبدأ و منبع متجلی شده، همه اجزاء، حرکت به سوی اصل خود را ادامه می‌دهند و به خواستگاه خود می‌رسند و در اینجاست که جاودانگی جلوه حقیقی خود را نمایان می‌سازد.

جزوها را روی‌ها سوی کل است	بلبلان را عشقبازی با گل است
آنچه از دریا به دریا می‌رود	از همانجا کامد آنجا می‌رود

(همان: ۲۵)

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین پیام‌های اسطوره در اقوام و آیین‌های مختلف این موضوع است که از رهگذر بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و واکاوی در این آیین‌ها می‌توان روزنه‌هایی به برآمدن از دنیای زمان‌مند و مکان‌مند یافت و دریافتی از جاودانه شدن را در ذهن متصور شد. می‌توان گفت عمده‌ترین دلیل شکل‌گیری اسطوره‌هایی همچون اسطوره بازگشت ازلی، اسطوره قهرمان، آرمان‌شهر، دایره، وحدت اضداد و... از بین بردن محدودیت‌های ذهنی و آشناسازی انسان‌ها با دنیایی فراعقلانی و قدسی و در ورای آن تلقین نوعی معرفت از جاودانگی است. در این میان عرفان با نگاهی تأویلی و بخشیدن صبغه‌ای زیبایی‌شناسانه و هنری سعی در نشان دادن ساحتی دیگر از اسطوره داشته است و افق دید تازه‌ای فراروی انسان‌ها گشوده است.

پیوند با ازلیت و اسطوره رستاخیز می‌تواند به عنوان دو دروازه جهت خروج از دنیای ماده و نیل به دنیایی فارغ از زمان و مکان باشد. اسطوره بازگشت و پیوند با ازلیت بر این پایه قوام یافته که هر آیین و کرداری الگویی قدسی دارد که از طریق باززایی و بازتولید و شناخت آن الگوها راه به ازلیت می‌بریم. اسطوره رستاخیز ریشه در این باور دارد که در

نهایت انسان‌ها در بهشت (بهترین جای) آرام می‌گیرند؛ جایی که یکی از مولفه‌های آن جاودانگی است. در اندیشه مولوی جاودانگی در ازل و ابد با تأکید بر اندیشه‌های وحدت-گرایانه او و با رویکردی تأویلی بیان می‌شود که در نهایت در حرکتی دایره‌وار ازل و ابد در مقام فنا و وحدت التقاط پیدا می‌کنند.

اسطوره بازگشت از طریق شباهت و وحدت اضداد صبغ‌ای عرفانی دارد و بیشتر ناشی از آموزه‌های ادیان است. ساختاری دایره‌وار بر این مضامین حاکم است. به این معنی که حرکت انسان از نقطه‌ای خاص (عالم وحدانیت) آغاز می‌شود (هبوط به دلیل گناه آغازین) و پس از پشت سر گذاشتن مصائب و ناکامی‌ها به سمت خاستگاه خود حرکت می‌کند و به نقطه آغازین می‌رسد.

در اندیشه مولوی، هبوط از دنیای وحدانیت و اسارت در دنیای ماده و حرکت استعلایی از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و انسانی و سپس وصال به مقام فریشتگی و روح الارواحی در نگاه تأویلی اسطوره دایره و اسطوره بازگشت ازلی را بازتولید می‌کند.

کتاب نامه

- افلاطون. ۱۳۸۹. *ضیافت*. ترجمه محمد ابراهیم امینی فرد. چ چهارم. تهران: نیل.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۸. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ اول. تهران: قطره.
- _____ . ۱۳۶۲. *چشم اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۹۱. *اسطوره و واقعیت*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: کتاب پارسه.
- اونامونو. ۱۳۷۹. *درد جاودانگی*. ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی. چ چهارم. تهران: ناهید.
- باستید، روژه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. چ اول. تهران: اساطیر.
- بهار، مهرداد. ۱۳۶۸. *از اسطوره تا تاریخ*. چ نهم. تهران: چشمه.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۴. *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*. چاپ دوم. تهران: علمی - فرهنگی.
- خلیفه، عبدالحکیم. ۱۳۵۶. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میر اعلائی. تهران: علمی - فرهنگی.
- رزمجو، حسین. ۱۳۶۸. *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۵۸. *پله پله تا ملاقات خدا*. چ ششم. تهران: انتشارات علمی.
- _____ . ۱۳۸۳. *سر نی*. چ دهم. تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۶. *میناگر عشق* (شرح موضوعی مثنوی معنوی). چ پنجم. تهران: نشر نی.
- صفا، ذبیح الله. ۱۳۷۱. *جشن نامه ابن سینا*. ج ۱. انجمن آثار ملی. تهران.
- طباطبایی، محمد حسین. بی تا. *حیات پس از مرگ*. ترجمه: سید مهدی نبوی و صادق آملی لاریجانی. انتشارات آزادی.
- عین القضاة. *تمهیدات*. به تصحیح عنیف عسیران. چ دوم. کتابخانه منوچهری. تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۴۷. *احادیث مثنوی*. چ دوم. تهران: امیرکبیر.

بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره‌شناسی (۵۳-۲۹) ۵۱

- فریزر، جیمز . ۱۳۸۳. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- کاشانی، عزالدین. ۱۳۸۹. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: انتشارات زوار.
- کتاب مقدس عهد عتیق و جدید*. ۱۳۶۷. ترجمه فاضل خان همدانی. تهران: اساطیر.
- کمبل، جوزف. ۱۳۸۶. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چ چهارم. تهران: قطره.
- کوپ کوب، لارنس. ۱۳۸۴. *اسطوره*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال الدین. ۱۳۸۵. *کلیات شمس*. بر اساس چاپ بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات شقایق.
- _____ . ۱۳۸۳. *مثنوی معنوی*، بر اساس چاپ رینولد نیکلسن. چ دوم. تهران: انتشارات مجید.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. ۱۳۴۴. *کشف الأسرار و عده الأبرار*. ج ۱. به تصحیح رینولد نیکلسن. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هینلز، جان . ۱۳۸۲. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ هشتم. تهران: چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۹. انسان و سمبولهایش (*فرآیند فردیت*) ترجمه دکتر محمود سلطانیه. چ هفتم. تهران: دیبا.
- The Holy Bible*. (1988/1367SH). Tr. by Fāzel Khn Hamedāni. Tehrān: Asātir.
- Aflatoon. (2010/1389SH). *Ziyāfat (Symposium)*. Tr. by Ebrāhin Aminifard. 4th ed. Tehrān: Nil.
- Bahār, Mehrdād. (1989/1368SH). *Az ostoureh tā tārik*. Tehrān: Cheshmeh.
- Bastide, Roger. (1991/1370SH). *Dānesh-e Asātir (La Mythologie)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 1st ed. Tehrān: Asātir.
- Campbell, Joseph. (2007/1386SH). *Ghodrat-e ostoureh (The Power of myth)*. Tr. by 'Abbās Mokhber. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Coupe, Laurence. (2005/1384SH). *Ostoureh (Myth)*. Tr. by Mohammad Dehghāni. Tehrān: 'Elmi o Farhangī.

- 'Ein-ol-ghozāt Hamedāni, 'Abdollah ibn Mohamad ibn 'Ali Miyānji. (1994/1373SH). *Tamhidāt*. Ed. by 'Afif 'Oseirān. Tehrān: Manouchehri.
- Eliade, Mircea. (1983/1362SH). *Chešmandāz-hā-ye ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehrān: Tous.
- Eliade, Mircea. (1986/1365SH). *Ostoureh bāzgasht-e jāvedāneh (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. Tabriz: Nimā.
- Eliade, Mircea. (2012/1391SH). *Ostoureh o vāghe'iyat (myth and reality)*. Tr. by Māni Salehi Allāmeḥ. Tehrān: Ketab-e Pārsheh
- Frazer, James George. (2004/1383SH). *Shakheh-ye zarrin (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by Kāzem Firouzmand. Tehrān: Āgah.
- Foroozānfār, Badiozamān. (1169/1347) *Ahādise Māsnavi*. 2th. Tehran: Amirkabir.
- Coupe, Larurence. (2006/ 1384). *Ostore*. translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi.
- Hinnells, John Russel. (2003/1382SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. by Zhāleh Āmouzgar & Ahmad Tafazzoli. 8thed. Tehrān: Cheshmeh.
- Jung, Carl Gustav. (2011/1389) *Ensān va sambol-hā-yash (Farāyande Fardiat)*. Tr. by Mahmoud Soltāniyeh. 7th ed. Tehrān: Dibā.
- Kāshāni, 'Abd-orazzāq. (2011/ 1389). *Mesbā'h-ol-hedāyah wa meftā'h-ol-kefāyah*. With the Efforts of 'Jalalodin homaei. Tehran: Zavvar
- Khalifeh, Abdolhakim .(1995/ 1375) *Erfane Molavi*. Tr by Ahmade Mohammad va Ahmade mir Alāei. 4th. Tehran: 'Elmi o Farhangi.
- Onamono. (2001/ 1379) *Dared Javedanegi*. translated by Bahaedine Khoramshahi. ch Chegarom, Tehran: Nahid.
- Pour-nāmdāriyān, Taghi. (1985/1364SH). *Ramz va dāstānhā-ye ramzi dar adab-e Farsi*. Tehrn: 'Elmi o Farhangi.
- Meibodi, Abolfazl Rashid-oddin. (1 966/ 1344SH). *Kashfol-asrār va Oddatol-abrār*. With the efforts of R. A. Nicholson t. 1st ed. Tehrān: Amirkabir.
- Mowlavi, Jalāl-eddin Mohammad Balkhi. (200۶/138۵SH). *Divān-e Kabir (qazaliyāt-e Shams)*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfār. Tehrān: shaghayegh.

بازتاب تأویلی جاودانگی در شعر مولوی با رویکرد اسطوره‌شناسی (۵۳-۲۹) ۵۳

Mowlavi, Jalāl-eddin Mohammad. (2004/1383SH). *Masnavi-e ma'navi*. With the efforts of R. A. Nicholson. Tehrān: Āghah.

Razmjo, Hosein .(1990/ 1368)*Ensān Armāni va kāmel dar Adbiāt Hamāsi va Erfāni Fārsi*. Tehran: Amirkabir.

Tabātabāei, Mohammad Hosein .(Bei ta)*Haiāte pas az Margh*. Tr by Seied Mehdi Nabavi va Sādegh Larijani. Entesharat Azadi.

Zamāni, Karim. (2004/1383SH). *Mināgar-e 'Eshgh*. Tehrān: Nashr-e Ney Zarrinkoub, Abdol-hossein. (1980/ 1358). *Pelle pelle tā Molaghāt Khodā*. 6th. Tehrān: 'Elmi.

Zarrinkoub, 'Abdolhossein. (1993/1372SH). *Serr-e Ney*. 2 vols. Tehrān: 'Elmi .