

## تحلیل الگوی اسطوره‌ای-عرفانی از شخصیت رابعه عدویه با تکیه بر روایت تذکرةالاولیا<sup>۱</sup>

نگین بی نظیر<sup>۲</sup>  
منیره طلبعه بخش<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۵/۶/۲۱

### چکیده

مضامین و اندیشه‌های اسطوره‌ای، طی تاریخ، برای بقا به قالب‌های گوناگون درمی‌آیند. یکی از این ساحت‌ها و جهان‌ها، جهان عرفان است. بن‌مایه‌ها و وجوه مشترک جهان اسطوره و عرفان، در مبانی شناخت، تأویل‌پذیری، تقدس‌زمان و مکان و... همگرایی، ارتباط و تعامل این دو جهان را بسترسازی می‌کنند. جستار حاضر، با توجه به یکی از محورهای کانونی جهان اساطیر، مرکزیت زن و الگوی مادرتباری و همبسته‌های

---

<sup>۱</sup>. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2016.2499

<sup>۲</sup>. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. n\_binazir@guilan.ac.ir

<sup>۳</sup>. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

معنایی آن، به تحلیل زندگی و شخصیت رابعه عدویه - که عشق را وارد گفتمان عرفان زاهدانه کرد - می‌پردازد. اهمیت اندیشه رابعه، روی آوردن به عشق و شور در برابر زهد و ریاضت است. این پژوهش به تبیین ژرف ساخت کهن الگویی این شخصیت می‌پردازد.

همچنین این پژوهش با تکیه بر روایت عطار در تذکرةالاولیا تبیین می‌کند که چگونه رابعه پس از گذر از مراحل رازآموزانه قهرمانی، به عنوان ایزدبانو و زهدان مادر کبیر طرح می‌شود. رابعه در این الگو و در خویشکاری زنانه خویش، شخصیتی دوگانه و متناقض را به نمایش می‌گذارد. او تلفیقی است از باکرگی و زاینده‌گی. رابعه هم دوشیزه است و هم مادر مردان بزرگی چون حسن بصری و حلاج. او هم به مطربی پرداخت و هم عارفی است که در تبلور وجه زنانه خویش، عشق را در پیکر عرفان زاهدانه جاری ساخت. رابعه در کمال رقت قلب، به شدت مهیب و مخوف است. وی پس از گذراندن آیین تشریف، در حرکت به سوی مرکز (کعبه) و در رسیدن به تعادل، تکامل و وحدانیت، خود به مرکزی برای عارفان عصر خویش بدل می‌شود.

### واژه‌های کلیدی: اسطوره قهرمان، مادرخدا، عرفان عاشقانه، رابعه

عدویه، تذکرةالاولیا.

### مقدمه

بنابر پژوهش‌های انسان‌شناسانی مانند یوهان باخوفن، لویس هنری مورگان و تایلر در نیمه دوم قرن نوزدهم، تاریخ بشر در عصر نوسنگی<sup>۱</sup>، دوره‌ای با برتری نیروی مؤنث بر مذکر به خود دیده است (رید، ۱۳۶۳: ۱۶-۱۷). وجود الهگان و تصور اینکه جهان مادینه است، از دورانی نشئت می‌گیرد که به نام مادرتباری / مدارسالاری<sup>۲</sup> شهرت یافته است. یکی از گرایش‌های نقد اسطوره‌ای<sup>۳</sup> در پایان قرن بیستم، رویکرد انسان‌شناسی جدید بود. این نقد با نگاهی تطبیقی، در پی دستیابی به الگوهای تکرار شونده اساطیری در پدیدارهای ذهنی و جمعی بشر بود. از میان دو اسطوره‌شناس نامی این حوزه، میرچا الیاده و جوزف کمپبل،

الیاده با استفاده از دیدگاه پدیدارگرایانه و رویکرد تطبیقی و تأکید بر متون اساطیری به‌ویژه ادیان و اعتقادات بدوی، به دنبال الگوهای ثابت و جهانی در فرهنگ‌های متأثر بوده است (قائمی، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴). مهم‌ترین محور پژوهش‌های او، آشکارسازی کهن‌الگوی مرگ و ولادت در سیر تفکر اسطوره‌ای بشر است. در بازگشت به سوی ادیان و اعتقادات بدوی، این کهن‌الگو هرچه بیشتر به عناصر مؤنث و زنانه پیوند می‌خورد، از جمله «سرچشمه زندگی بودن، قابلیت رشد و دگرگونی و مرگ» (الیاده، ۱۹۷۵: ۳۰۸). ویژگی‌های جسمانی زن، با بسیاری از عناصر طبیعت مانند زمین، باروری، ماه، شب، درخت و مرگ در یک ردیف قرار گرفته‌اند. این انگاره‌های اساطیری هرگز از بین نمی‌روند، اما حوزه عمل آن‌ها تغییر می‌کند، در روند تاریخ بشر و فرایند تکامل اجتماعی، تغییر چهره می‌دهند یا به صورت مرئی خود را می‌پوشانند و از آگاهی ذهن به ناخودآگاه انتقال می‌یابند و بنابراین، به صورت مداوم بازیابی می‌شوند (الیاده، ۱۳۷۴: ۳۷-۳۸).

جستار حاضر با توجه به بن‌مایه‌های مشترک، تعامل و همگرایی دو جهان اسطوره و عرفان، با رویکردی تحلیلی به تطبیق و مقایسه خویشکاری و نقش‌ویژه‌های زن در این دو جهان می‌پردازد و با تکیه بر کهن‌الگوی مادرتباری و همبسته‌های معنایی آن، روند شکل‌گیری این عناصر و الگوها را در کلان‌روایت عرفان از تنها شخصیت زن بارز در عرفان اسلامی آشکار می‌کند و تأثیر اسطوره‌ای او را بر روند بارور کردن جریان عرفان عاشقانه روشن می‌سازد. رابعه عدویه زن عارفی است که جایگاه ویژه‌ای در عرفان زمانه خود دارد. او در محیطی سراسر ریاضت، خوف، زهد و خشیت از خدا، بنای عشق و محبت را بنیان نهاد. ظهور او نقطه انعطاف تصوف بود (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۵۱). نمایندگی یک زن به‌عنوان پایه‌گذار عشق الهی، خاستگاه اسطوره‌ای دارد. تصویر تاریخی رابعه، دارای تعارضات و تناقضاتی است که با اسطوره درآمیخته است. از میان روایات متعدد و پراکنده، روایت عطار از رابعه - که منبع پژوهش حاضر است - سراسر دوران زندگی او را دربرمی‌گیرد و درعین حال، اسطوره‌ای‌ترین روایت موجود از رابعه است. در روایات دیگر نیز جسته‌گریخته، عناصر اسطوره‌ای و قهرمانی در زندگی رابعه دیده می‌شود. این امر نشان می‌دهد راویان و شارحان احوال او در نظر داشتند تا با پیگیری یک روایت قهرمانی، زمینه

لازم را برای پذیرش تحول او در عرصه عرفان فراهم آوردند. روند شکل‌گیری روایت‌ها به گونه‌ای است که به برتری شخصیت رابعه در میان هم‌عصرانش می‌انجامد. این برتری، حاصل بازگشت شخصیت او به الگوی مادر نخستین / مادر کبیر است که مورد پرستش و احترام فوق‌العاده جوامع کهن بودند. این پژوهش با معرفی رابعه در طرح یک ایزدبانوی اسطوره‌ای و چیدمان و تکمیل ابعاد شخصیت دوگانه و متناقض او نشان می‌دهد که چگونه رابعه در راستای نقش ویژه ایزدبانوانه خویش، با تکیه بر عشق، محبت و وجه رحمانی پروردگار، خلأ عرفان مردانه مبتنی بر زهد را با عرفان عاشقانه پر می‌کند و همه هستی را به سرچشمه‌های حیات، زایش و باروری و عشق و رحمت متصل می‌سازد. او مانند قهرمانی اسطوره‌ای، پس از گذراندن آستانه‌های اول و دوم مانند تولد غیرمتعارف و آیین گذر (اسارت، بردگی و مطربی)، آماده ورود به آستانه پایانی، سفر می‌شود؛ سفری به سوی مرکز که قهرمان باید به تنهایی در آن گام نهد. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در سفر چهارگانه رابعه به کعبه / مرکز و در پس تکامل جسمی، روحی و اجتماعی رابعه، خود او تبدیل به مرکز می‌شود.

عبدالرحمن بدوی (۱۳۶۷: ۶-۷) در شهید عشق الهی رابعه عدویه با عنایت به این تناقضات می‌گوید «من خود گواهی می‌دهم که هر قدر در مورد او بیشتر تحقیق شود و مآخذ جدیدتری از نسخه‌های خطی و قدیمی به دست آید، شخصیت او بیشتر به آغوش اساطیر بازمی‌گردد». از نظر او، مورخان از دست‌یافتن به روش علمی مفید در مورد شخصیت رابعه بازمی‌مانند، اما تحلیلی از عناصر و نشانه‌های اسطوره‌ای در این پژوهش صورت نگرفته است. مریم حسینی (۱۳۸۸) در مقاله «زن سو فیایی در رؤیای عارفان» به رؤیاگونگی زنان گمنام مطرح در روایات عارفان به عنوان تجسمی از زن درونی و آنیمای برتر از مردان اشاره می‌کند، اما کهن‌الگوی این شخصیت‌ها در اساطیر متناظر مدنظر نیست. همچنین درباره علت مطرح شدن یک زن به عنوان آغازگر عرفان عاشقانه می‌توان به مقاله سرامی و تلخایی (۱۳۸۹) «رابعه در گذر از پل مجاز» اشاره کرد. این مقاله که بر جنبه‌های مادی و جسمانی عشق رابعه و روزگار مطربی او تأکید دارد، علت این امر را واپس‌خوردگی او در قلمرو جهان زیست طبیعی می‌داند. مقاله حاضر با این فرضیه که این

عشق دارای جنبه‌های جسمانی است، موافق است، اما این ویژگی را در ساختار اسطوره‌ الهه‌های عشق بررسی می‌کند. بدین ترتیب، معرفی رابعه به‌عنوان آغازبخش عرفان عاشقانه، با خویشکاری اسطوره‌ای او هماهنگ است.

### ۱. بازیابی اساطیر در عرفان و شکل‌گیری اسطوره‌ عرفانی

اسطوره و عرفان به‌عنوان دو جهان ممکن، پیوند ریشه‌داری با یکدیگر دارند. بن‌مایه‌های مشترک این دو جهان، زمینه همگرایی، ارتباط و تعامل آن‌ها را بسترسازی می‌کند. اسطوره‌ها هرگز نمی‌میرند؛ بلکه در انگاره‌های گوناگون طی تاریخ، بازیابی، بازسازی و بازتولید می‌شوند. یکی از وجوه تکامل و بازیابی اسطوره در جهان دین و اسطوره/عرفان، غریزه دینی است یا به تعبیر کمپبل، «دین واقعاً نوعی زهدان دوم است» (کمپبل، ۱۳۷۷: ۹۱). یونگ نیز اسطوره را کلید فهم دین می‌داند و بر آن است که از اسطوره تا دین، تنها یک گام فاصله است، اما دین برخلاف اسطوره کمتر ابتدایی، عاطفی، شهودی، احساسی و نمادین است (مورنو، ۱۳۷۶: ۹۶ و ۲۲۶)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اسطوره به جهان عرفان نزدیک‌تر است تا به دین و محمل مناسب‌تری برای بازتولید زیرساخت‌ها، خویشکاری‌ها، نقش ویژه‌ها و الگوی قهرمان اسطوره‌ای است.

مظفری مهم‌ترین وجه مشترک این دو جهان را نزدیک‌ساختن کانون قداست (خدا یا خدایان) به نوع بشر و باور محتوم و قطعی حمایت و پشتیبانی می‌داند که با وجود تحولات بسیار در حیطه خداشناسی، همواره ثابت و پایدار بوده است. در نتیجه، عرفان چیزی جز صورت تکامل یافته نگاه اساطیری انسان نسبت به خود و خدایش نیست (مظفری، ۱۳۸۸: ۱۵۳ و ۱۶۲)؛ بنابراین، عنصر مشترک دیدگاه اسطوره و عرفان، امری قدسی، سپندی و هیبت‌ناک است که رودلف اتو (۱۳۸۰: ۴۸-۷۴) آن را خصلت اساسی الوهیت<sup>۴</sup> می‌داند که آمیزه‌ای است از هیبت‌ناکی، استیلا و شوق و طلب.

یکی از محورهای کانونی در جهان اسطوره، زن و الگوی مادر تباری است. زن در این الگو، نقشی اساسی و الوهی دارد و در قالب الهه‌ها، ایزدبانوان و تندیس‌های ایزدان باروری و... نمود یافته است. در نسبت میان زن و الوهیت می‌توان به دو گروه اساطیر اشاره کرد:

اساطیر کهن تر که مبتنی بر وجوه زنانه خدایان هستند و اساطیر متأخر که الوهیت با شاخصه‌های مردانه در آن‌ها نمود می‌یابد. مرکزیت زن در نظام مادر تباری، در حرکت تدریجی زمینی شدن، در اسطوره‌های مردسالارانه یا در پیکره همسران و دختران شاه (شاهبانو و شاه‌دخت) ایفای نقش کردند یا به شکل گیتیک/دنیوی تنزل یافتند (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۷۱). عرفان، امکانی برای ظهور دوباره جایگاه الوهی زن است. در واقع، عرفان با فراروی از قالب‌ها و شاکله‌های بازدارنده، نوعی بازگشت به سرچشمه‌ها و منبع‌هاست. عرفان «عاشقانه» با تکیه بر جنبه‌های زنانه مانند محبت، ایثار، گذشت و...، بازتابی از بن‌مایه‌های اسطوره زن‌سالارانه است که با وجه رحمانی ایزدبانوان گره می‌خورد. به نظر اتو، مفهوم امر قدسی اگرچه در ادیان بیشتر به سمت عقلانی شدن و اخلاقی شدن سوق می‌یابد، گرایش‌های عرفانی وجه ایمانی، عرفانی و مبتنی بر عشق را پررنگ می‌کند و بدین وسیله، محبت جایگزین ترس می‌شود (۱۳۸۰: ۱۹۸ و ۲۰۸)؛ درحالی که عرفان زاهدانه مانند اساطیر مردسالارانه با اقتدار، ترس و هیبت گره خورده است.

## ۲. خویشکاری زن در اسطوره و عرفان

در شاکله اسطوره و عرفان و در پیوند با خدا/شاه مقتدر و در کنار امر متعالی، همواره حضور بنیادین و مستمر یک زن در الگوی سوفیا<sup>۵</sup> در اندیشه گنوسی، ایشتر در فرهنگ یونان، مریم در اندیشه مسیحیت و رابعه در عرفان اسلامی خودنمایی می‌کند که در نقش مبدأ حیات، روح مادینه جهان، مجرای سرریزی رحمت و شفقت خدا به انسان و واسطه دریافت لطف و عطوفت اوست.

در اساطیر، با آیین‌هایی مانند آیین باروری و اسطوره ایزد نباتی/خدای شهیدشونده روبه‌رو می‌شویم که ایزدی مؤنث، مجبور به ترک جهان زندگان می‌شود. علت اصلی ورود به جهان مردگان، نقش عنصر زن در زایش مجدد است. «مشهورترین آن‌ها ایشتر، ایزدبانوی اساطیر بین‌النهرینی است که خود بازمانده ایزدبانوی کهن است و مظهر باروری، قدرت و عشق است» (بهار، ۱۳۷۵: ۳۲؛ شهریاری، ۱۳۷۸: ۷۹). نقش ایشتر در فرهنگ یونان، به صورت سوفیا تجلی پیدا می‌کند. سوفیا یا حکمت الهی، مبدأ حیات یا روح مادینه

جهان (آنیما) است. او به صورت زنی آسمانی نژاد و خورشیدی متمثل می‌شود و رمز نیروی قدسی، ارض ملکوت، مادینه شهر - مادر (اورشلیم)، معادل لوگوس در انجیل یوحنا، نمونه روح خلاق به صورت کبوتر مادینه یا پرنده عشق، فرشتگان موکل بر زمین در مزدیسنا و نیز یادآور شاکتی (نیروی خلاقه شیوا) است (ترقی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶؛ یونگ، ۱۳۷۷: ۶۶).

در عهد عتیق، یهوه به علت فراموشی مونس ازلی خود، سوفیا، حکمت یا نفخه خلاقه مؤنث دچار ناخودآگاهی می‌شود و تنها زمانی به خودآگاهی می‌رسد، که ازدواج/ پیوند مقدس خود را با سوفیا تجدید کند و دوستی و محبت خود را به آفریدگان بیابد. درحقیقت، آدمیزادگان چون می‌بینند که تاب تحمل قدرت، سطوت، قهر و جبروت بی کران الهی را ندارند، به این بانو روی می‌آورند؛ بنابراین، «مردمان چند قرن اخیر دوره قبل از مسیح، از نقش سوفیای قدیم الهام گرفته، درصدد تعدیل و جبران طبیعت و حالت یهوه برمی‌آیند و ضمناً جریان دوباره به یاد آوردن حکمت را تکمیل می‌کنند. حکمت به صورتی بسیار مشخص - که معرف خودمختاری آن است - در برابر افراد بشر به شکل یار و یاور و مدافع آن‌ها نزد یهوه جلوه می‌کند و قیافه روشن و مهربان خدایشان را به آن‌ها نشان می‌دهد؛ به طوری که اینک بشر می‌تواند خدا را دوست بدارد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۸۱-۸۲). بانوی آسمانی، یاور خداوند، واسطه خدای قهار و انسان ناتوان و مظهر فرزاندگی، مهربانی و رحمتی که از ابتدا در کنار خدا جای داشت، در جامعه پدرسالار اسرائیل غایب است، اما در مسیحیت به صورت مریم/ مادر خدا حضور می‌یابد. «سوفیا نه تنها جوهر متعالی است که سرشت آدمی می‌تواند به آن تبدیل شود، بلکه نیرویی است که از هر آنچه دگرگون شده و تلطیف یافته است، جاودانه پاسداری می‌کند. اصل مادینه هستی، تبدیل به نیرویی تلطیف‌دهنده شده و خصوصیت تحرک طلب مادر، حاکم و غالب است...» (ترقی، ۱۳۸۶: ۲۶). هانری کربن در تعلیقیه پاسخ به ایوب یونگ می‌نویسد: در اندیشه مسیحیت، سوفیا/ مریم با پیدایش دوباره در کنار یهوه، مذهب ترس و هراس را به آیین مهر و عشق مبدل می‌کند. در ژرفنای بطن تاریک این زن - زنی که آفتاب را دربردارد و در حال زایمان است (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۷) - با ازدواج آسمانی، خورشید مسیح شکل می‌گیرد و ثمره این

پیوند، در زندگی مسیح بارور می‌شود؛ زیرا مسیح آشتی‌دهندهٔ انسان با خداست و انسان را از ترس و شقاوت تقدیر - که همان خشم و نفرین یهوه است - می‌رهاند (همان: ۱۵۹).

اندیشهٔ ایشتر/سوفیا در دوران متأخر، از نشانه‌های خدایی، الهگی و اسطوره‌ای فاصله می‌گیرد و به زنی تبدیل می‌شود که با تدبیر زنانه مانع مرگ می‌شود. «بازماندهٔ این اندیشه را می‌توان در شخصیت زنانی مانند سالی، شیرین، همای چهرآزاد، استر، یهودیه، شهرزاد و شهرناز دید» (ستاری، ۱۳۶۸: ۱۶۲). این زنان کسانی هستند که برای نجات قوم خود از مرگ، از نیروی زنانهٔ خویش کمک می‌جویند و مبشر حیات و عشق هستند. به نقل از باخوفن، وجود عدالت و محبت یکی از مواردی است که سبب تمایز نظام پدرشاهی و مادرسوری می‌شود. «تمدن مادرشاهی، به قرابت نسبی و زوال‌ناپذیر بودن هم‌خونی، به برابری همهٔ انسان‌ها و به ارزش انسان و عشق قائل است؛ حال آنکه پدرشاهی، به روابط زن و شوهر، فرمانده و فرمان‌بردار، نظم و سلسله اهمیت داده است» (فروم، ۱۳۸۵؛ ۱۳۹۳: ۲۴۷). عنصر زن و رمزپردازی دربارهٔ آن، به‌صورت دثنا در دین زردشتی، سوفیا در حکمت گنوسی، بتاتریس در کمدی الهی دانتیه، مارگریت در غزل‌های گوته، مریم در دین مسیحی، لیلی در شعر عرفانی، زن در دیدگاه ابن عربی و پری در دیدگاه مولاناست. «این زن را می‌توان با آئیمای یونگ نیز مطابق دانست. این زن در نقش نفس کلی، گاه مادر طبیعت و جهان هم شمرده می‌شود و چون در خلق و آفرینش به خداوند شباهت دارد، حق بارها در صورت مادر ظاهر شده است» (حسینی، ۱۳۸۸: ۴۴).

در بافتار و سیر زهد و عرفان اسلامی، از دیدگاه زاهدان و برخی عارفان، معمولاً کمال تصویری مردانه دارد و زن به‌عنوان نمادی از نفس همواره مورد احتراز است. بر همین مبنا «زن در برخی متون متصوفه معادل دنیااست. او فاحشه‌ای هرزه‌گرد و شهوت‌پرست، بی‌ایمان، خسیس و مادری است که فرزندان خویش را می‌بلعد. این فکر، نخستین بار توسط حسن بصری مطرح گردید؛ اما بعدها مؤلفین متأخر نظیر غزالی و عطار مکرراً آن را مورد استفاده قرار دادند» (شیمل، ۱۳۷۴: ۶۶۱)، در مقابل، بسیاری از عارفان، نگرشی مثبت در باب زن داشتند و از جنبه‌های مثبت زنانی چون زلیخا و مریم به‌خوبی آگاه بودند، اما بیشترین توجه به ساحت زنانه در رابطه با پروردگار در آرای ابن عربی دیده می‌شود.



ملاقات ابن عربی با زنی که او را تجلی جمال الهی یافت، ممکن است زمینه‌ساز این تمایل در ابن عربی باشد که الوهیت را از طریق واسطه (مدیوم) جمال مؤنث دریافت کند و اصولاً زن را به منزله تجلی حقیقی لطف و خلاقیت الهی ببیند (همان: ۶۶۵). از نظر ابن عربی، زن بهترین مظهر الوهیت است. او با عنایت به رابطه‌ای حقیقی میان الفاظ و معنا، بر آن است که لفظ «مرأه» که در زبان عربی به معنای زن است، با لفظ «مرآه» که به معنای آئینه است، تناسب تام دارد. زن هم فاعل است و هم منفعل؛ بنابراین، شهود حق در وجود زن به‌طور اتم و اکمل صورت می‌گیرد (فشهودة للحق فی المرأه اتم و أكمل، لأنه یشاهد الحق من حیث هو فاعل منفعل و من نفسه من حیث هو منفعل خاصه) (همان: ۷۸۸؛ ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۱۷). اظهارات ابن عربی در فص محمدی نشان می‌دهد که زن به‌دلیل جامعیت اوصاف می‌تواند اسماء الهی را بازنماید؛ زیرا عین ثابتۀ زن بهتر از عین ثابتۀ مرد می‌تواند صفاتی را که نشان‌دهنده پذیرش، اجابت، عطوفت و... باشد، نشان دهد. کامل‌ترین تصور وجود خداوند را کسانی درک می‌کنند که در مورد حق، در پیکر زن تفکر کنند (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۳۵). لیلی، سلمی، معشوق الهی ابن فارض و دختر ترسا، معشوقۀ شیخ صنعان، بیانگر پیوستگی موضوع عشق و علاقه به خداوند از طریق یک زن است (شیمل، ۱۳۷۴: ۶۶۶-۶۶۷). چنانکه دیده می‌شود، وجه زنانه که در ابتدا دوگانه و متضاد بود، کم‌کم سویۀ الوهیت آن برجسته می‌شود. در این صورت، هم معبری برای هدایت و هم اغواگر است. «درحقیقت، تجلی نفس در آگاهی انسان در عرفان تمام ملل، یک «سرنمون زن» است که تجلی نفس مطمئنه است که صورت انسانی آن، در شخصیت‌های مقدس مانند حضرت فاطمه در اسلام، مریم در مسیحیت، «الهۀ کوان‌یین» در چین و «شاکتی پارواتی و رانی» در هند تجلی می‌یابد» (سعیدی، ۱۳۸۸: ۳۴). زن به‌واسطه درک عشق و محبت، در رابطه‌ای بهتر با پروردگار قرار می‌گیرد و بهتر می‌تواند عهده‌دار عرفانی عاشقانه باشد. الگویی که با رابعه آغاز شد و ریشه دواند.

بیشتر محققان توافق دارند، که حب الهی به‌صورت گسترده از اندیشه‌های یک عارف زن آغاز شده است و اینکه آغازگری سریان عشق با یک زن اتفاقی نیست (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۵۱؛ طاهری، ۱۳۹۰: ۴۱؛ ستاری، ۱۳۷۴: ۹۵؛ سرامی و تلخایی، ۱۳۸۹: ۶). در اشعار

رابعه، نخستین جلوه‌های عشق به خداوند را می‌توان مشاهده کرد. رابعه عشق الهی را زمانی مطرح کرد که شوق بهشت و خوف دوزخ، ملاک تعبد قرار گرفته بود. شکستن ساختار و تغییر نگرش مرسوم و برجسته کردن وجه رحمانی و عاشقانه از پروردگار را می‌توان در راستای وظیفه اسطوره‌ای رابعه در نقش ایزدبانو (جذب عطوفت و رحمت) دنبال کرد. او در راستای الگوی اساطیری خود، از طریق پیوند مقدس با پروردگار، سویه پرستش او را تغییر داده است و مهر و محبت را جایگزین ترس و وحشت ساخته است. این امر نشانگر بازگشت مثالی ایزدبانوست؛ زیرا او با بازگشت و اتصال به منبع عشق و رحمت، هم سبب تکامل فرزندان خویش و هم موجب بخشش آن‌ها می‌شود. به باور نویمان، «آدمی با دور شدن از مادر اساطیری و نیروهای پنهان، ناخودآگاه به موجودی تک‌ساختی تبدیل گشته است و ملال و افسردگی و هراس و دلهره‌های او از اینجا است. یونگ نیز معتقد به ایجاد هماهنگی و توازن بین نیروهای مادینه و نرینه روانی، میان اروس و لوگوس، میان ارزش‌های عقلی و معنوی است. چنین اتحادی نه تنها باعث تکامل شخصیت آدمی می‌شود، بلکه بین او و جهان نسبتی نوین برقرار می‌کند و به هستی او بعدی دیگر می‌بخشد» (ترقی، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۱). عرفان عاشقانه، زایشی است از الهه مادر/ رابعه در کالبد عرفان زاهدانه/ مردانه. ابوالقاسم غنی در تاریخ تصوف در اسلام، شروع تصوف واقعی را ظهور رابعه می‌داند و بر این عقیده است که تخم تصوف حقیقی که رابعه آن را کاشته بود، دو قرن بعد در اندیشه حلاج ثمر یافت (غنی، ۱۳۳۰: ۴۷)، همین تلقی از عرفان به عنوان تخمی که کاشته می‌شود، اهمیت تلقی مادرانه از رابعه را تشدید می‌کند (نک. ۲، ۴. یا زاهدان زمین و باروری زن). «این حقیقت که اولین قدیس (ولی) حقیقی اسلام، یک زن به نام رابعه عدویه بود، مسلماً در شکل دادن به تصویر زن پرهیزکار و ایده آلی که به بهترین وجه قابل تمجید و ستایش است، کمک می‌کرد (شاید صرفاً به واسطه اختلافی که با نمایندگان معمولی جنس خود داشت). در بین مسلمانان، این مطلب که یک زن باتقوا و عقیفه را «رابعه ثانی» بخوانند، در قدیم بسیار رواج داشته و هنوز هم چنین است» (شیمل، ۱۳۷۴: ۶۵۸). به سخن قشیری، روایت است که رابعه می‌گفت: الهی دلی را که تو را دوست دارد [به آتش] بسوزی؟ هاتفی گفت: ما چنین نکنیم. به ما ظن بد مبر (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۷۱). گویا رابعه با

این سخن خود می‌خواهد بر صفت رحمت و محبت پروردگار تأکید کند؛ چرا که هر کس او را بدین صفت بشناسد، به او ظن بد نمی‌برد، آن‌گونه که زاهدان بردند. رابعه با دگرگون کردن گفتمان غالب عرفان، زاهدان را که از حمایت، ارتزاق و یاری چهره اسطوره‌ای مادر کیهان محروم بودند، به دامان مادر بازمی‌گرداند؛ همان‌طور که «باکره عذرا در قصه‌های پریان و افسانه‌های مقدسین (مریم عذرا)، نویدبخش آرامش رحم مادر و ناجی قدرت‌های زنانه است و شفاعت او، بخشش پدر را به‌همراه دارد» (کمپبل، ۱۳۸۹: ۷۷).

### ۳. شکل‌گیری اسطوره قهرمان

اسطوره یا کهن‌الگوی قهرمان، مهم‌ترین و فراگیرترین الگو در جهان اسطوره‌ای و ناخودآگاه بشر است. این الگو در ملل و اقوام مختلف، نشانگر چهره جهان‌شمول قهرمان اسطوره‌ای است. «حتی شاید بتوان گفت در یک قهرمان اسطوره‌ای، کهن‌الگویی وجود دارد که زندگی او در سرزمین‌های گوناگون، توسط گروه‌های کثیری از مردم نسخه‌برداری شده است» (کمپبل، ۱۳۷۷: ۲۰۵-۲۰۶). بن‌مایه‌های کهن‌الگوی قهرمان، مانند تولد غیرمعارف/نمادین، آیین گذر/تشریف، سفر بیرونی و درونی، فرایند تکامل جسمی و روحی قهرمان اسطوره‌ای را بسترسازی می‌کند. مجموعه‌مراحل آشناسازی [آیین گذر] که قهرمان با پشت‌سرگزاردن آن‌ها به شهود و ادراک تقدس و وضعیتی فراطبیعی و فرانسانی دست می‌یابد، عبارت‌اند از: جدایی از خانواده، سفر، رفتن به جنگل، بیشه، انجام دادن اعمال شاقه مانند گرسنگی و تشنگی بسیار و... تمامی این مراحل، شبیه‌سازی مرگ رازآموزانه و امید به حیات دوباره از طریق بازگشت به زاهدان مادر کبیر است (الیاده، ۱۳۷۴: ۷۸).

روایت‌های دوره آغازین و کودکی رابعه، شاید از نظر تاریخی قابل‌اعتماد نباشد، اما این روایات، نقش ویژه‌ای در ارائه تصویر اسطوره‌ای رابعه دارند. روایت عارفان از شخصیت رابعه، او را به مرز قهرمانان اساطیری نزدیک می‌سازد. در این روند، بر مبنای عناصری که در پیشبرد روایت قهرمان اسطوره‌ای دخالت دارند، زمینه‌سازی لازم برای ورود رابعه به نقش اصلی خود به‌عنوان مادر خدا/ایزدبانو پی‌ریزی می‌شود. اولین شاخصه

مهم زندگی رابعه، تولد غیرمتعارف است که «بیانگر گزینش قهرمان از سوی نیروهای ماوراء طبیعی و آغاز سفر قهرمانی اوست» (شکرای، ۱۳۹۲: ۱۰۰)، آیین تشریف در زندگی رابعه، با گذراندن سه آستانه یا مرحله تکمیل می‌شود: جدایی از خانواده، گذراندن تنگناهای اسارت، بردگی و مطربی (رویاری با وجه تاریک و ظلمانی) و سفر مکه (چهار مرتبه) که فرایند بلوغ جسمانی، روحی و اجتماعی او را شکل می‌دهد.

### ۱.۳. تولد غیرمتعارف قهرمان

تولد قهرمانان اساطیری، اغلب به گونه‌ای غیرمتعارف و خلاف عادت رخ می‌دهد. قهرمان اساطیری در بیشتر اسطوره‌ها، فرزند یکی از خدایان است یا وجهه‌ای الهی و دینی دارد. در واقع، «از لحظه تولد قهرمان و یا حتی از لحظه‌ای که در رحم مادر جای می‌گیرد، نیروی شگفت و خارق‌العاده به او اعطا می‌شود. کل زندگی قهرمان به صورت نمایشی باشکوه از معجزات تصویر می‌شود که نقطه‌اوجش، ماجرای بزرگ و مرکزی آن است» (کمپیل، ۱۳۸۹: ۳۲۴). اتو رنک، از شاگردان فروید، در «اسطوره تولد قهرمان» می‌گوید که قهرمان از خاندانی قدسی یا شاهی است. تولد او همیشه با اشکال و اختفایی مواجه است. آدم‌هایی از طبقه پایین او را به فرزند می‌پذیرند. قهرمان پس از رسیدن به سن بلوغ، به حقیقت تولد خویش پی می‌برد و در نهایت، افتخار و مقام نصیب او می‌شود. بدین ترتیب، تولد نمادین قهرمانان اساطیری، در اشکال گوناگونی مانند تولد از دوشیزه، تولد معجزه‌آسا، تأثیر عوامل فراطبیعی در تولد و نمادهای گیاهی، تولد با ظاهری ناقص و... به وقوع می‌پیوندد (ترقی، ۱۳۸۶: ۱۵۰؛ شکرای، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

بنابر روایت عطار، رابعه، چهارمین و آخرین فرزند خانواده‌ای مستمند است. «آن شب که رابعه در وجود آمد، در خانه پدرش چندان جامه نبود که او را در آن پیچند و قطره‌ای روغن نبود که نافش چرب کنند و چراغ نبود» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۱). پدر رابعه که از عاریه گرفتن مقداری روغن از همسایه مأیوس می‌شود، در خواب مژده شفاعتگری دختر خود را از زبان پیامبر اسلام می‌شنود که او را به نزد مردی می‌فرستد تا به کفاره فراموشی صلواتش از او چهارصد دینار بگیرد (همان: ۶۱-۶۲). در این مرحله، رسالت اسطوره‌ای رابعه در خواب، توسط پیامبر (منبع فیض الهی) به پدر رابعه گوشزد می‌شود و رابعه

علی‌رغم فقر، در ابتدای زندگی با روغنی که از نذر تهیه شده بود، تدهین می‌شود. در روایت مربوط به کودکی رابعه، پنج عنصر اسطوره‌ای دیده می‌شود: آخرین فرزند خانواده‌بودن، صعوبت موقعیت قهرمان در کودکی، عنصر خواب و الهام، ابلاغ رسالت و تدهین (چرب کردن و روغن مالیدن). یکی از ویژگی‌های قهرمان اسطوره‌ای این است که کوچک‌ترین و حقیرترین فرزند خانواده است (کمپبل، ۱۳۸۸: ۴۶). «پدر او را سه دختر بود. رابعه چهارم بود» (همان: ۶۱). رابعه چهارمین و آخرین فرزند یک خانواده عرب است که علاوه بر کوچک بودن، جنسیتش حقارت بیشتری را متوجه او می‌سازد. تولد در محرومیت و فقر، تهدید دیگری است، که حیات رابعه را در کودکی به مخاطره می‌اندازد. بن‌مایه خواب و پیش‌گویی‌ای که سرنوشت رابعه را دگرگون می‌کند، ابلاغ رسالت مقدس اوست که دو بار در مسیر زندگی‌اش روی می‌دهد. بار اول در کودکی و خطاب به پدر رابعه «غمگین مباش که این دختر سیده‌ای است که هفتاد هزار [از] امت من در شفاعت او خواهند بود» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲) و بار دیگر هنگامی که نامحرمی به او متعرض می‌شود و او به خدا پناه می‌برد. «آوازی شنود که غم مخور، فردا جاهیت خواهد بود؛ چنانکه مقربان آسمان به تو نازند» (همان: ۶۲). این همان ندایی است که به گونه‌ای غیرمستقیم، قهرمان اسطوره‌ای را به آغاز سفر و ورود به قلمرو ناشناخته فرامی‌خواند (کمپبل، ۱۳۸۸: ۶۶). البته دستیابی به مقام قهرمان، مستلزم گذراندن مشکلات و تحمل رنج‌های بسیار است که در بن‌مایه آیین گذر/تشریف تحلیل می‌شود. تدهین رابعه با روغن و شروع حیات مقدس او، زیرساخت مشترک دیگری از کهن‌الگوی قهرمان است؛ زیرا «تدهین، آیین حضور یهوه و نماد ذات اوست. این تدهین آیینی، با مالیدن روغن به سنگ در زندگی یعقوب و از آن مهم‌تر تدهین سردر مسیحیت و نیز تدهین بیماران و محتضران به‌عنوان توبه‌نهایی آن‌ها صورت می‌گیرد. البته تدهینی که در آیین‌ها انجام می‌گیرد، همواره با روغن مقدسی است که برای نیتی خالص نذر شده است» (شوالیه، ۱۳۸۸: ۳۳۵-۳۳۶).

### ۲.۳. آیین گذر: بلوغ قهرمان اسطوره‌ای

یکی از مهم‌ترین آیین‌ها در اساطیر، آیین گذر، تشریف، آشناسازی، رازآموزی یا پاک‌گشایی<sup>۶</sup>

است. مطالعات قوم‌شناسانه و مردم‌شناسانه نشان می‌دهد این آیین برای آماده‌ساختن نوجوانان برای آسان‌سازی گذر از دوران بلوغ و ورود به جامعه بدوی انجام گرفته است. طی مراحل آشناسازی، نوجوانان دختر و پسر با آزمون‌های سخت جسمانی روبه‌رو می‌شوند. آشناسازی دختران شامل تنها رهاشدن در جنگل و کلبه، حرمت نظر کردن به خورشید، لمس زمین، پوشیدن لباس ویژه، سرودهای آیینی، رقص‌ها، مهارت‌های ویژه زنانه مانند نخ‌ریسی، بافندگی و... است (الیاده، ۱۳۶۸: ۹۳-۹۴). وجه تمایز رازآموزی دختران این مهم است که مراحل آشناسازی آن‌ها معمولاً با نخستین قاعدگی آغاز می‌شود؛ بنابراین، خون، رمز و نشانه‌ای بنیادی در آیین گذر دختران است. برخی از پژوهشگران مانند ویلهلم اشمیدت، رازآموزی را مربوط به جوامع مادرسالار می‌دانند که فارغ از ترس مردان، ریشه رازآموزی زنان تجربه اساسی جنس مؤنث و حاصل تبلور رمز خون است (همان: ۹۵-۹۶). در سراسر جهان، خون نماد قدرت و باروری است و در مراسم تشرف، نوآموزان به خون آغشته می‌شوند، خون بر آنان پاشیده می‌شود یا خون می‌نوشند (الیاده، ۱۳۶۸: ۶۶-۶۷). خون آسمان نماد خورشید و آتش، و خون قاعدگی نماد زمین، ماه، قدرت و باروری است؛ زیرا زمین دربرگیرنده نطفه‌ای است که آب از آن خارج می‌شود تا لقاح انجام گیرد و جوانه بزند. در این حال، نماد آب و خون یکی است (ابراهیمی و محمودی، ۱۳۹۱)؛ بنابراین، در میان نمادهای باروری، نماد خون بر نماد آب (مهم‌ترین نماد باروری و زندگی در دوره فروپاشی نمادهای مربوط به مادر کبیر) تقدم دارد. «در کتاب مقدس آمده است: خون زندگی است. گاه حتی خون به‌عنوان اصل توالد و تناسل به حساب می‌آید. بر طبق سنتی کلدانی، خون وقتی با خاک مخلوط شد، مخلوقات را به وجود آورد... خون به گرمای حیاتی و جسمانی بستگی دارد و در مقابل، نور است که وابسته به نفخه و روح است. در همین چشم‌انداز است که خون، این اصل جسمانی، محمل هوس‌ها و اشتیاق‌ها می‌شود» (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۸: ۱۳۵). آیین تشرف، فارغ از تحول در ساختار جسم، از لحاظ فلسفی معادل تغییری اساسی در شرایط وجودی است. نوآموز از آزمون سخت معینی، به گونه‌ای متفاوت از آنچه پیش از آشناسازی بود، بیرون می‌آید و فردی دیگر می‌شود. شکنجه‌هایی که فرد طی آشناسازی با آن مواجه می‌شود، به هدف

تغییر روحی اوست؛ زیرا به طور کلی، باور بر این بوده است که رنج بردن ارزشی آیینی دارد (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۵۲). همچنین ثمره حج چهارم رابعه، دست یافتن به الوهیت عاشقانه یا وصال از طریق قاعدگی (خون) است که در اساطیر به همراه آب، یکی از جنبه‌های مهم باروری است. در آیین تشرف رابعه و در سفر او به مکه نیز، هم نشانه تکامل جسمانی رابعه (قاعدگی رابعه) و هم تکامل روحی و هم تکامل اجتماعی دیده می‌شود.

### ۳،۳. طرد و جدایی از خانواده

یکی از وجوه اساسی قهرمان اسطوره‌ای، مشکلاتی است که او در رویارویی با آن، ناگزیر به جدایی یا طرد از خانواده می‌شود. قهرمان‌های اسطوره‌ای، در کودکی به نحوی از پدر و مادر و وطن خود جدا می‌شوند (داستان‌هایی مانند انه‌اید، حماسه راماین و شخصیت‌های مذهبی، اسطوره‌ای و تاریخی، مانند حضرت یوسف، حضرت موسی، سیاوش و بهرام گور)، قدر مشترک تمام روایت‌هایی که معطوف به تولد قهرمان هستند، طرد و جدایی از بستر خانه و خانواده است. جداسدن از محیط خانه برای دختران، بازتاب بن‌مایه مرگ نمادین و به معنای پایان دوران کودکی است. از سوی دیگر، یکی از تفاوت‌های رازآموزی دختران با پسران، در فردی بودن این مراحل برای زنان است؛ زیرا عنصر مهم در آیین‌های مخصوص به زنان، جدایی است (الیاده، ۱۳۶۸: ۹۳). بنابر اساطیر قهرمانی نیز، کودکانی که از محیط خانواده جدا شده‌اند، قهرمان، شاه یا قدیس می‌شوند. این الگوی تقلیدی از خدایان اساطیری که بعد از ولادت رها شده‌اند، سبب می‌شود که آن‌ها تحت پشتیبانی مام زمین قرار بگیرند و از سرنوشتی شکوهمند و استثنایی بهره‌مند شوند (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۴۵).  
حادثه مهم زندگی رابعه، جداسدن او از محیط خانواده پس از مرگ پدر و مادر است: «چون رابعه بزرگ شد، پدر و مادرش بمردند و در بصره قحطی عظیم پیدا شد و خواهران متفرق شدند و رابعه به دست ظالمی افتاد» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲). رابعه هم‌زمان با جدایی از خانواده، از دوران کودکی نیز کنده می‌شود و در آغاز دعوت به سفر، پس از عبور از نخستین و دومین آستان (اسارت، بردگی و مطربی)، آماده سفر به خانه خدا می‌شود و در این حرکت و سفر است که هم فرایند فردیت رابعه محقق می‌شود و هم با تکامل ابعاد

روانی، درونی و عرفانی، با ایزدبانوان اساطیری یکی شده و در حرکت به سمت مرکز، خود به مرکز تبدیل می‌شود.

### ۴,۳. ازدواج مقدس، اسارت، بردگی و مطربی

در جهان اسطوره و در نظام مادرتباری، عشق پیوند تنگاتنگی با الهه و زن دارد. زن در الگوی اسطوره‌ای، در مثلث عشق، شهوت و ازدواج، موقعیتی دوگانه و در ظاهر متضاد را در خویش جمع آورده است. او از سویی ازدواج نمی‌کند و از سویی وقف معابد و در خدمت ایزدان است (ازدواج مقدس). هم تجسم میل و خواهش‌های شهوانی است و هم مقدس است و پارسا. پیش از ظهور ادیان و روند اخلاقی شدن اساطیر، الهه‌های اسطوره‌ای عشق، معمولاً جسمانی و اروتیک، اما دارای تقدس بودند. الهه مادر در اساطیر منطقه آسیا تجسم نیروهای زاینده است و در کنار او چندین معشوق مرد وجود دارد. به نظر می‌رسد در این آیین، ازدواج شناخته شده نیست. همچنین در آیین‌های جنوب هند، غرب آفریقا، سوریه و... به تعبیر فریزر روسپیگری مقدس رایج بود. زنان و به‌ویژه دخترانی به‌عنوان همسران خدا وقف معبد می‌شدند، به رقص و آواز و در مواردی به روسپیگری می‌پرداختند و در عین روابط بی‌قید با کاهنان، مقدس شمرده می‌شدند (فریزر، ۱۳۸۲: ۳۶۸-۳۸۴). در اسطوره‌های یونانی، الهه‌هایی مانند آفرودیت و ایستر، تجسم ایزد میل و خواهش شهوانی و فارغ از تعهدات ازدواج هستند (شهریاری، ۱۳۷۸: ۱۲۴)؛ درحالی‌که در روایات متأخر، ایزدبانوانی مانند ایستر یا آناهیتا پارسا هستند «الهگان در تحول اخلاقی ادیان، از انجمن ایزدان رانده شدند و عشق الهگانی چون آناهیتا با پارسایی همراه شد» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵). در نتیجه این الهگان به قدیسه دگردیسی یافتند.

رابعه، ایزدبانو، قدیسه و باکره‌ای است که ازدواج نمی‌کند. «رابعه در اوج عشق، گویی با خداوند رابطه زناشویی بسته است» (بدوی، ۱۳۶۷: ۳۲)؛ چنانکه در اساطیر نیز اگر رهرو دوشیزه‌ای باشد، این اوست که با توان، زیبایی و اشتیاق خود لایق همسری خدایی فناپذیر می‌شود (کمپبل، ۱۳۸۸: ۱۲۶). نوع مناجات رابعه با خدا، علاوه بر بعد عرفانی، نشانگر گفت‌وگو و دلدادگی با آنیموس اوست و همچنین این مهم که او به دلیل جنبه جنسیتی



(عذر زنانه) پس از هفت سال طی کردن راه کعبه از وصال حق محروم شد، انگاره خدایی مردانه را تشدید می‌کند (سرامی و تلخایی، ۱۳۸۹: هم‌چنین ۱،۴). یا مادر مهربان مخوف). «مقام اول ایشان این است که هفت سال به پهلو روند، تا در راه ما کلوخی را زیارت کنند، چون نزدیک آن کلوخ رسند، هم به علت ایشان، راه به ایشان فروبندند (عطار، ۱۳۸۶: ۶۴). در روایتی آمده است «حسن، رابعه را گفت: رغبت شوهر کنی؟ گفت عقد نکاح بر وجودی وارد بود. اینجا وجود کجاست؟ که من از آن من نیم، از آن اویم و در سایه حکم او. خطبه از او باید کرد» (همان: ۶۷).

زندگی رابعه دو مرحله دارد. بنابر روایت عطار - که تنها منبعی است که به این موضوع اشاره داشته است - رابعه پس از آزادی به مطربی افتاد «و گروهی گویند که در مطربی افتاد و باز توبه کرد و در خرابه‌ای ساکن شد» (همان: ۶۳). علی‌رغم شتاب عطار در روایت، این مسئله در روشن کردن تصویر اسطوره‌ای رابعه مهم است. با بیان زیرساخت اسطوره‌ای، موقعیت متضاد زنان در اساطیر پیشادینی ارتباط میان مطربی و تقدس رابعه آشکار می‌شود. یکی از نظرات مطرح در مورد رابعه، تکیه بر گذشته پرگناه اوست؛ زیرا داشتن روابط غیراخلاقی، لازمه اشتغال به حرفه مطربی بود. این نظر بدوی بر آن است که افراط او در گناه، انقلاب روحی او را توجیه می‌کند (بدوی، ۱۳۶۷: ۱۹). اسارت، بردگی و مطربی رابعه، بعد تاریک زندگی او و عبور از دومین آستانه (ژرف‌ترین غار) است تا آماده سفر و تولد دوباره شود. این دوره، به درآمیختگی نور و ظلمت در زندگی قهرمان اسطوره‌ای می‌انجامد. او در مواجهه با نامحرمی که قصد تعرض به او را داشت، تقوا نشان داد و بدین سبب، بار دیگر رسالت اسطوره‌ای به او ابلاغ شد: «غم مخور، فردا جاهیت خواهد بود؛ چنانکه مقربان آسمان به تو نازند» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲). «چون رابعه بزرگ شد، پدر و مادرش بمردند و در بصره قحطی عظیم پیدا شد و خواهران متفرق شدند و رابعه به دست ظالمی افتاد. او را به چند درم بفروخت. آن خواجه او را به رنج و مشقت رنج فرمود» (همان: ۶۲). این مرحله، در روشن ساختن پیوند رابعه در مقام زن با سه مفهوم عشق، شهوت و ازدواج مقدس در دوره بعدی زندگی اسطوره‌ای او حائز اهمیت است. شوریدگی و ازدواج مقدس، از خصوصیات مهم ایزدبانوان است. مطرح کردن عشق الهی و شوریدگی او در

هر دو مرحله از زندگی اش بر مبنای همین ویژگی اسطوره‌ای قابل تأمل است. «مطرح شدن عشق از جانب زن یک اتفاق نیست؛ بلکه از نگاه اسطوره‌ای، بنا بر اقتضای طبیعت عاطفی زن است» (ستاری، ۱۳۷۴: ۹۵). الهه بزرگ که منشأ عشق دانسته می‌شود، در روند اخلاقی شدن جوامع و در نظام‌های مذهبی به صورت راهبه و زنان وقف معابد تجلی می‌کند، اما هرگز این جنبه آفرودیتی وجود خود را از دست نمی‌دهد. «نمونه آن، قدیسه ترزداویلا که خود دارای دو مرحله زندگی بوده است که با وجود راهبه‌بودن، جلوه‌های عشق جسمانی نیز در گفتارش پیداست» (بولن، ۱۳۷۳: ۱۵۰). رابعه مانند ایزدبانوان دارای هر دو جنبه زنانگی است. او هم ترکیبی است از شهوانیت در لباس مطربی و هم ایزدبانوی مقدسی است که مانند مریم خود را وقف خداوند کرده است. می‌توان انتظار داشت که علت حذف مطربی رابعه در دیگر روایات، طرد مسائل غیر اخلاقی از دیدگاه عرفان اسلامی باشد.

### ۵.۳. سفر قهرمان، تولد دوباره

یکی از مهم‌ترین مراحل آیین گذر برای تولد دوباره قهرمان، سفر است که به‌طور معمول پس از گذشتن از نخستین و دومین آستانه، قهرمان به آن فراخوانده می‌شود. «سفر قهرمان، معمولاً تکریم و تکرار الگویی است که در مراسم گذار به آن اشاره شده است. جدایی، تشریف و بازگشت که می‌توان آن را هسته اسطوره‌ی یگانه نامید» (کمپبل، ۱۳۸۸: ۴۰). سیر تکامل قهرمانان اسطوره‌ای - عرفانی، در همین حرکت و شدن است که به‌تنهایی رخ می‌دهد. این سفر در داستان‌های اساطیری، در زمان و مکان اتفاق می‌افتد، اما دارای جنبه‌های فراعقلی و مجموعه‌ای از اعمال جسمانی فراطبیعی است. قهرمان اساطیری معمولاً از مکان‌های تاریک و پرخطری مانند دریا، بیابان، جنگل و... عبور می‌کند (الیاده، ۱۳۷۴: ۷۸)؛ این الگو در عالم عرفان، از محدوده زمان و مکان خارج می‌شود و تکامل روحی قهرمان با گسترش دید و کشف و شهود همراه است.

حرکت در سفر، همواره به‌سوی دایره یا مرکز است. کوه مقدس، معبد، کاخ، حرم و شهر مقدس، به‌عنوان محل تلاقی آسمان و زمین و ناف گیتی، مرکزی است که آفرینش

گیتی از آنجا آغاز می‌شود. «از دیدگاه پیشینیان، مرکز، مثال اعلاهی حریم قدس و واقعیت مطلق است و همه نمادهای دیگر واقعیت مطلق مانند درخت زندگی، درخت بی‌مرگی، چشمه جوانی و... را دربرمی‌گیرد» (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۶-۳۱). مرکز از اولین نماد، یعنی خداوند آغاز می‌شود و شامل نمادهایی مانند شهر مقدس، زیارتگاه مقدس، کوه مقدس، انسان مقدس و جسم جادویی می‌شود. به عبارتی، «قهرمان حماسی خود نمی‌تواند مرکز خود باشد. او تمام نیروهایش را صرف رسیدن، به دست آوردن و یا حفظ یک هدف و مرکز بیرونی مانند زن، وطن و یا شاه می‌کند» (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۱). مرکز مکان تشریف دور دست و گذرناپذیر است. قهرمان اساطیری، برای نیل به مرکز هستی خویشتن، با مخاطرات فراوانی مانند طواف دشوار و پرزحمت پیرامون حرم‌ها، راه‌سپردن‌های دورودراز، زیارت اماکن مقدس و... روبه‌رو می‌شود؛ زیرا رفتن به سوی مرکز، معادل تعلیق و مرگ از هستی طبیعی است. «حرکت به سوی مرکز، نوعی آیین عبور و انتقال است از ناسوت به لاهوت، از موهوم و سپنجی به واقعیت و جاودانگی، از مرگ به زندگی و از انسان به خدا. رسیدن به مرکز، معادل است با تقدیس شدن و تشریف به رموز، به ترتیبی که حیات ناسوتی و موهوم پارینه‌های خود را به زندگی نوینی می‌بخشد که راستین، ماندگار و سازنده است» (الیاده، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

آیین تشریف و فرایند فردیت در زندگی رابعه، با سفر چهارگانه حج او کامل می‌شود و او را به سمت خویشکاری اسطوره‌ای‌اش نزدیک می‌کند. با رسالت اسطوره‌ای رابعه در این رفت و برگشت‌ها، موقعیت وجودی او نیز دگرگون می‌شود. سفر او به سوی مرکز / کعبه و پشت سر نهادن دشواری‌های مسیر حرکت / بیابان و چهار بار پالوده شدن برای تشریف به مکان مقدس و در نتیجه رسیدن به نظم، هماهنگی، تعادل و پذیرش اضداد است. در این سفر، تمایل رابعه به مرکز و درعین حال گریز از آن، در الگوی حرکت رابعه به سوی کعبه و موانع رسیدن او، منصرف شدن رابعه و دگرگونی حرکت، استقبال کعبه از او و تبدیل شدن رابعه به مرکزی که دیگر عارفان با تقرب و روی آوردن به او به تکامل می‌رسند، تکمیل می‌شود (عطار، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۵). رابعه در سیر تکامل درونی‌اش به سمت مرکز حرکت می‌کند و در سیر تکامل تدریجی، خود به مرکز تبدیل می‌شود. «محوریت

مرکز، مختص سرزمین‌های مقدس و اسطوره‌ای نیست؛ بلکه انسان نیز می‌تواند مرکز عالم شود. نمونه بارز این انسان‌ها که در طول تاریخ به سان قطب و مرکز بوده‌اند و پیروان زیادی را بر گرد خویش گرد آورده‌اند، پیامبرانی چون موسی (ع)، عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) و افراد بزرگی چون گاندی و امثال او بوده‌اند» (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۵).

در سفر اول، رابعه به دنبال مرگ مرکبش، از رفتن بازمی‌ماند، اما به سبب اظهار عجز در پیشگاه خدا مرکب او زنده می‌شود. البته همچنان ملالت او از انجام دادن حج کلیشه‌ای هویداست. «الهی! دلم بگرفت. کجا می‌روم؟ من کلوخی - آن خانه سنگی - مرا تو می‌باید!» عطار می‌گوید حق تعالی بی‌واسطه به دلش فروگفت: «ای رابعه! در خون هژده هزار عالم می‌شوی! ندیدی که موسی علیه‌السلام دیدار خواست، چند ذره تجلی به کوه افکندم، کوه چهل پاره شد؟» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۳). در سفر دوم، در میانه راه کعبه به استقبال رابعه می‌آید، اما همچنان نگرش نقدجویانه او غلبه دارد: «گفت: مرا رب‌البیت می‌باید، بیت چه کنم؟... مرا استقبال من تقرب شبراً تقربت الیه ذراعاً می‌باید. کعبه را چه بینم؟» (همان: ۶۷). سفر سوم رابعه، در حقیقت سفر خود او نیست؛ بلکه سفر کعبه به سوی اوست. در روایت ابراهیم ادهم آمده است که چون به کعبه رسید، آن را نیافت؛ زیرا کعبه به استقلال از رابعه شتافته بود (همان: ۶۷). از نظر شیمل، این امر به سرخوردگی و احترام صوفیان به رابعه می‌انجامید (شیمل، ۱۳۸۱: ۴۳). این اتفاق و دگرگونی، خود می‌تواند بیانگر مرکزیت رابعه باشد که کعبه بر گرد رابعه می‌چرخد. یک سال بعد، سفر چهارم رابعه روی می‌دهد که هفت سال به درازا می‌انجامد. «چون وقت آمد، شیخ ابوعلی فارمدی نقل کند که روی به بادیه نهاد و هفت سال به پهلو گردید تا به عرفات رسید» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۴). این هفت سال، تداعیگر هفت خوان و مرحله‌ای است که قهرمان جهان اسطوره طی می‌کند و هم این سفر سخت (به پهلو غلتیدن رابعه)، از خاستگاهی در آیین گذر برخوردار است. در حقیقت، غلتاندن نوآموزان یکی از آزمون‌های سخت در مراحل آشناسازی است (الیاده، ۱۳۶۸: ۴۸). آیین غلتاندن دارای دو تعبیر است: «تقدیم نوآموز به خدای آسمان یا نماد صعود. این دو معنا مکمل یکدیگر هستند. هر دو نشانگر تقدیم نوآموز به موجود آسمانی هستند» (همان: ۵۰).

این آیین و جلوه‌های گوناگون آن مانند تشبیه به جانوران کیسه‌دار و خزیدن روی زمین، نشانگر ضرورت رنج تشریف برای ورود به ساحتی مقدس است.

رابعه در سفر چهارم، پس از پالودگی هفت‌ساله، با شکستن شاخه‌های متعارف، در پی دریافت تجلی الهی است. در این مرحله، مراسم حج به پایان نمی‌رسد؛ چراکه بنا بر اصل صبرورت و حرکت دائم - که بنیاد عرفان است - عارفان یک موی بیش نمانده به مقصد، به فراق دچار می‌آیند. «رابعه برنگریست. دریایی خون دید در هوا ایستاده. هاتفی آواز داد که این همه آب دیده عاشقان ماست که به طلب وصال ما آمدند که همه در منزلگاه اول فروشدند که نام و نشان ایشان در دو عالم از هیچ مقام برنیامد. رابعه گفت یا رب العزه یک صفت از دولت ایشان به من نمای. در وقت عذر زنانش پدید آمد» (عطارد، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۸). او در این مرحله، با دریا، خون یا دریای خون مواجه می‌شود که یکی از گذرگاه‌های سفر است؛ دریایی که باید در آن پاک و پالوده شود. یک صفت از دولت عاشقان، مواجهه با موقعیت‌های خطرناک، ناکامی، نرسیدن، اصالت رفتن و صبرورت است. این رویداد در زندگی رابعه، با مرحله بلوغ دختران در اساطیر نیز همسویی دارد؛ زیرا بلوغ دختران با دوره‌ای از انزوا، تاریکی، دوری از نور خورشید، پرهیز از خوردن و آشامیدن همراه است. دختران با طی کردن این دوره سخت، به تزکیه و پالایش دست می‌یابند؛ زیرا اندیشه اساطیری، به نحوست خون قاعدگی قائل است (فریزر، ۱۳۸۲: ۷۰۷-۷۲۳). محرومیت رابعه از حج به دلیل قاعدگی، بازمانده‌ای از این اندیشه اساطیری است. اگرچه این محرومیت نشانه بلوغ او برای گذار به آگاهی والاتر، زایش و باروری نو است. این سفر، آخرین سفر رابعه است که به درونی شدن حج در نظرگاه او می‌انجامد.<sup>۷</sup> درحقیقت، قهرمان اسطوره‌ای (اغلب مرد) برای دستیابی به خودشناسی، بلوغ، کمال و فردیت<sup>۸</sup> به سمت مرکز (اغلب زن/ آنیما) حرکت می‌کند تا به یکپارچگی روانی دست یابد (کمپیل، ۱۳۸۷: ۳۴۴)، اما رابعه به‌عنوان یک زن، در بازگشت به وجه زنانگی خود در الگوی مادرتباری و رسیدن به تمامیت و وحدانیت در بافت عرفانی، مرکزی است برای کمال و یکپارچگی نوآموزان و رهروان. واقعه حج رابعه، به‌نوعی نشانگر مرز سفر بیرونی اسطوره و سفر درونی عرفان است؛ چراکه حج رابعه، به حج در درون دل یا درون خانه رابعه انتقال می‌یابد. رجوع

عارفان و زاهدان مرد به رابعه، به مرکزیت خدای عاشق او دلالت دارد (نک. ۱،۴. مادر مهربان مخوف). در اساطیر، قهرمان در پایان سفر خود نیرو و پیامی دارد که با آن به یارانش برکت و فضل نازل می‌کند (کمپبل، ۱۳۸۸: ۴۰)، این نیرو و پیام، دربرگیرنده‌ی غرایز سرکوب‌شده و جریان حیات و انرژی است. حیات قهرمان اشکال گوناگون دارد. «شکل فیزیکی آن چرخه‌ی غذایی، صورت دینامیک آن جریان انرژی و صورت معنوی آن ظهور رحمت الهی بر زمین است» (همان: ۴۸). رابعه رحمت الهی را با خود به ارمغان می‌آورد. به همین سبب می‌توان گفت همان‌طور که یک قهرمان مرد، وجودی ناکامل است، خدای گفتمان مردانه نیز بدون عنصر زنانه ناکامل و ناکافی است. در مجموع، بلوغ رابعه از سه وجه قابل توجه است: تکامل جسمی (بلوغ و قاعدگی)، تکامل درونی و روانی و تکامل اجتماعی (مرکزیت او برای عارفان هم عصر خود از جمله حسن بصری و...). در این تحول، رابعه خود نمادی از مرکز و زهدان زمین مادر می‌شود که دیگر عرفا در ارتباط با او به تکامل می‌رسند (عطار، ۱۳۸۶: ۶۴-۷۴).

#### ۴. حلقه‌های مشترک نقش‌ویژه‌های رابعه با الگوی زن در اساطیر

در جهان اساطیر، بسیاری از انگاره‌ها، مفاهیم و عناصر، پیوند تنگاتنگی با زن و مفاهیم زنانه مانند زایش، باروری، آب، تولد دوباره، قدرت، عشق و... دارند. ایزدبانوان با تصاویری متناقض، الگویی از عشق و مهربانی و هیبت و بی‌رحمی را هم‌زمان ارائه می‌دهند. آن‌ها در عین دوشیزگی و باکره‌بودن، مادران خدایان مذکر و الهه‌ی زایش و باروری هستند، هم مظهر زندگی‌اند و هم الهه‌ی مرگ. در تحلیل شخصیت رابعه، توجه به همسانی نقش‌ویژه‌ها و خویشکاری کهن‌نمونه‌ی زن، الگوی اسطوره‌ای - عرفانی رابعه را تکمیل می‌کند.

#### ۴.۱. مادر مهربان مخوف

تصویر مادرخدایان/زنایزدان در همه‌ی اسطوره‌ها پیچیده و متناقض است. این تناقضات را ناشی از احساسات ناسازگار<sup>۹</sup> زن می‌دانند. صفات بخشندگی و فیض‌بخشی ایزدبانو، هم‌زمان با ترسناکی، بی‌رحمی و نابودگری جلوه می‌کند. یونگ در روان‌شناسی تحلیلی خود، به صورت باستانی از جمله «مادر مثالی» می‌پردازد. مادر مثالی به تعبیر یونگ، دارای

شخصیتی دوجویی و دوگانه است. او این الهه را با این ویژگی، «مادر مهربان و مخوف» می‌داند. وجه منفی مادر مثالی ممکن است به هر چیز سری و نهانی از جمله مغاک، جهان مردگان و سرنوشت اشاره داشته باشد. از جمله این شخصیت‌ها مریم باکره است که هم مادر خداست و هم بنا بر روایات قرون وسطی، صلیب مسیح است. حیات و مرگ مسیح، هردو به مریم و نماد زنانه دیگر یعنی درخت وابسته است؛ زیرا مسیح در کنار درخت زندگی می‌یابد و به درخت مصلوب می‌شود. او به واسطه مریم حیات می‌یابد و با رسالتی که به واسطه مریم از پروردگار می‌یابد، کشته می‌شود (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۷؛ Jung, 1956: 270-271). همچنین به نظر یونگ، درون هر زنی، مردی (آنیموس) وجود دارد که می‌تواند سویه مثبت یا منفی داشته باشد. سویه منفی و هولناک این روان‌نرینه که معادل خودآگاهی است، در دوره‌های متأخر در قالب شخصیت‌های شرور، مرگ‌بار، لجاج‌باز و نیرومند مانند لیلیت و گورگن، زن جادوگر، پری و... تجلی یافته است، اما پاره سازنده، خلاق، مینوی و مهربان آن به الهگانی مانند هستیا، دئنا، دیمیترا، آناهیتا و... رسیده است (ترقی، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶)، این تناقض‌ها ناشی از دو مرحله اساسی زندگی زن، یعنی دوران دوشیزگی و مادری است. عامل دیگر تجزیه این پیکر یکپارچه، روند اخلاقی شدن اساطیر توسط ادیان است. چنانکه بسیاری از ویژگی‌های غیراخلاقی زنان، به الهگانی مانند لیلیت آشوری و بابلی و جهی زردشتی منتقل شده است.<sup>۱۱</sup> جلوه‌های شناخته‌شده این تناقض‌ها در کالی هندی و ایشتر اکدی هم دیده می‌شود. «مادر وحشتناک»<sup>۱۱</sup> عنوان این الهه هندی است. او به عنوان «کسی که تقرب به او دشوار است»، در عین بخشندگی دارای منظری ترسناک است.

این تضاد و دوگانگی شخصیت مادرخدای نخستین، در شخصیت رابعه نیز دیده می‌شود. رابعه هم دوشیزه است و هم مادر (زمینه تولد معنوی مردان بزرگی چون حسن بصری و حلاج)؛ هم به مطربی پرداخته و هم عارفی است که در تبلور وجه زنانه خویش، عشق را در پیکره عرفان زاهدانه جاری می‌سازد. رابعه در کمال رقت قلب و مهربانی، به شدت مهیب و مخوف است. او در وجه مثبت خود، به عنوان شخصیت برتر عالم عرفان مطرح می‌شود و شافع هفتاد هزار امت محمد است (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲). با دلسوزی به

هدایت عارفان عصر خود می‌پردازد و حتی با دزد خانه خود رفتاری دلسوزانه دارد. مطابق روایات، کنیه او «ام‌الخیر» بود (قبری، ۱۳۷۹: ۳۱). همچنین نقش مهم او در طرح کردن عشق در عرفان، نشانگر شخصیت انعطاف‌پذیر او و تسهیل‌کننده روند تکامل روانی از طریق پیوند آنیما و آنیموس است؛ درحالی‌که برتری کلام، هیبت و گفتار کوبنده، پاسخ‌های درشت و معارضه‌های بسیار او با عارفان زمان - که اغلب مرد بودند - چهره سرسخت الهه مادر را به تصویر می‌کشد. نشانه‌های برتری او بر هم‌عصران، از زبان خود آنان آشکار می‌شود: «بدالواحد بن عامر گوید: که با سفیان ثوری به عیادت او رفتیم، از هیبت او سخنی نتوانستم گفت...» (عطار، ۱۳۸۶: ۷۲). در روایت دیگر از صالح مری آمده است که «بسی گفتمی که هر که دری کوبد عاقبت باز شود. رابعه یک بار حاضر بود، گفت: تا کی گویی که باز خواهد گشاد. کی بسته است، [تا باز گشاید]؟ صالح گفت: عجبا مردی جاهل و زنی ضعیفه دانا» (همان: ۶۹). «نقل است که جمعی به امتحان پیش او رفتند و گفتند: همه فضایل بر سر مردان نثار کرده‌اند و تاج مروت بر سر مردان نهاده‌اند و کمر کرامت بر میان مردان بسته‌اند. هرگز نبوت بر هیچ زنی فرود نیامده است. تو این لاف از کجا می‌زنی؟ رابعه گفت: این همه که گفتمی، راست هست، اما منی و خوددوستی و خودپرستی و انا ربکم الاعلی از گریبان هیچ زن بر نیامده است و هیچ زن هرگز مخنث نبوده است» (همان: ۷۱). او با پاسخ‌های جسورانه و صریح، به رد کلیشه‌های ذهنی در باب کرامات عارفان عصر خود می‌پردازد؛ به‌عنوان نمونه، هنگامی که حسن بصری سجاده بر سر آب می‌افکند، رابعه سجاده بر هوا می‌افکند. جدا از اینکه منظور عطار، نشان دادن برتری رابعه بر حسن است، دیدگاه انتقادی رابعه نیز در این زمینه نمایان است، «... گفت ای استاد آنچه تو کردی، ماهی‌ای بکند. آنچه من می‌کنم، مگسی بکند. کار از این هردو بیرون است» (همان: ۶۶).

جملات قصار رابعه، در طرد انگاره‌های ذهنی عارفان، کلام او را بر بسیاری از عارفان مرد عصر خود از جمله حسن بصری برتری می‌دهد. ماسینیون، رابعه را از پیروان حسن بصری می‌داند؛ درحالی‌که گویا قضیه برعکس بود و حسن بصری برخی از مشکلات خود را با رابعه در میان می‌گذاشت. متأخران رابعه نیز به برتری او اذعان داشتند؛ چنانکه



ابن جوزی با آنکه از فقهای مخالف صوفیان به شمار می‌رود، به مقام والای رابعه اعتراف می‌کند و او را چنین می‌ستاید: «رابعه زنی تیزهوش بوده و سخن او دلالت بر نیروی فهم و درک او می‌کند» (قنبری، ۱۳۷۹: ۴۰). این سخن نیز بیانگر قهرمانی اسطوره‌ای رابعه است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قهرمان اساطیری، هوش سرشار، زیرکی و حاضر جوابی است.

بزرگان عصر رابعه، بسیاری از مشکلات خود را بر او عرضه می‌داشتند و پاسخ می‌گرفتند. سفیان ثوری نیز با رابعه معاصر بود، به جلالت قدر او معترف بود، به زیارت او می‌رفت و آن را غنیمت می‌شمرد (محللاتی، ۱۳۶۹: ۲۵۰). عطار در آثار دیگر خود، او را به‌عنوان زنی معرفی می‌کند که در راه حق، گوی سبقت را از مردان ربوده است و عنوان «تاج الرجال» و «سر مردان درگاه خدا» را می‌یابد (عطار، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۶ و ۱۱۷؛ عطار، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۷ و ۴۰-۴۱)، به‌دلیل این برتری و زهد است که «هر زنی را که می‌خواهند به مقامات معنوی بستایند، می‌گویند رابعه زمان خود است» (شیمل ۱۳۸۱: ۴۲).

## ۲.۴. زهدان زمین و باروری زن

در اساطیر، زمین به اعتبار توانایی برده‌ی، همواره عنصری زنانه بوده است. در این همسانی، زمین را نباید شخم زد و الهه کبیر چون باکرگی زمین، نباید دست‌آلود شود. زمین پیش از تلقی به‌عنوان الهه مادر و باروری، به‌طور مستقیم به‌عنوان مادر عظمی<sup>۱۲</sup> بر انسان الزام شد. پیامبر سرخ‌پوست آمریکایی در برابر خواسته سفیدپوستان، از بیل زدن خاک امتناع می‌کند.<sup>۱۳</sup> «این مادرخدای بزرگ، به‌دلیل توانایی‌اش در برده‌ی مستقل است که بسیار قدرتمند تلقی می‌شود. او برای آفرینندگی، نیازی به هیچ عامل خارجی ندارد» (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۴۲). به همین سبب، در بسیاری از نظام‌های مذهبی نقش پدر ناشناخته و مادر منشأ و والد بلافصل فرزند است (کمپبل، ۱۳۷۷: ۲۵۳) که از غار، شکاف، مرداب، رودخانه، درخت و صخره بار می‌گیرد. بر مبنای تحقیقات جان آلن هریسون، الهه بزرگ دوران نئولیتیک، به‌عنوان یک زن مقدس دارای هردو مقام دوشیزگی و مادری بود و خدایان مذکر، همگی پسران یا همسران او به‌شمار می‌آمدند. این پیکر، نمادی برای مریم باکره نیز

بود (هاتون، ۱۳۷۸: ۳۵). گایا در یونان و تیامت در بابل، نمونه‌های همین الهه زمین هستند. این نگرش ضد کشاورزی، بر مبنای حرمتی است که بشر برای الهه مادر داشته است. از سوی دیگر، مکان مادر خدا یا الهه زمین در مگاک و ژرفنای زمین وجود دارد. مکان‌های بسته و تاریک و هر راهروی که به عمق زمین راه دارد، مانند راهروی کان، دهانه رودخانه، شکاف کوه و غار نماد مهبل هستند. ورود به این مکان‌ها به معنای بازگشت راز آلود به مادر و حبس شدن در زهدان اوست (الیاده، ۱۳۷۴: ۱۷۶؛ الیاده، ۱۳۶۸: ۸۲). رواج برزیگری و توجه به عامل خارجی بردهی زمین، از اهمیت این مادر خدا کاست. «در این ترکیب اسطوره و آیین، زمین و زن، مرد و بیل، بارداری و کشاورزی یکی پنداشته شدند» (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۵۱). با جایگزینی تدریجی خدایان مذکر با خدایان مؤنث، با کرگی امری مذموم تلقی شد؛ زیرا با انتظار جامعه کشاورزی و تأکید بر جنبه‌های بارورانه در تضاد بود. در این اساطیر متأخر، هیچ مادر خدایی نیرومندتر از همه خدایان مذکر نیست (مزدپور، ۱۳۸۶: ۱۶۹).

نشانه تقدس رابعه را در مورد زهدان زمین - مادر در دوشیزگی او می‌توان یافت. بنابر روایات، احتمالاً رابعه سه خواستار (عبدالواحد بن زید، محمد بن سلیمان هاشمی، امیر بصره و حسن بصری) داشت (بدوی، ۱۳۶۷: ۷۲)، اما هرگز ازدواج نکرد. وجه دیگر ارتباط او با زهدان مادر - زمین این است که او همواره در مکان بسته یعنی کلبه محقرش معتکف بود، و رجال معاصرش، به دلیل دستیابی به تکامل روانی، او را در همان مکان دیدار می‌کردند. «نقل است که وقت بهار در خانه‌ای رفت و بیرون نیامد... نقل است که جماعتی از بزرگان پیش رابعه رفتند... نقل است که بزرگی پیش او رفت... نقل است که جمعی به امتحان پیش او رفتند و... (عطار، ۱۳۸۶: ۷۲، ۷۳، ۷۴). به عبارتی رابعه در این الگو، در کنار تقدس دوشیزگی، با عنصر زنانگی که دربرگیرنده زایش و باروری است، محمل رجوع مردان برای بازگشت به زهدان مادر برای تولد دوباره است و این مقام، به دلیل اتصال و بازگشت رابعه به زهدان زمین مادر است؛ خلوت یا حبس در کلبه محقر و محدودیت ارتباط رابعه با جهان بیرون، یکی از جلوه‌های مرگ آلود زندگی اوست. بازگشت رابعه از مسیر گذشته (مطربی)، بازگشت به زهدان زمین مادر است، رابعه با این بازگشت، به آفرینش مجدد

دست می‌یابد. از این به بعد، مسیر زندگی رابعه با ترک همه لذت‌های دنیوی و یاد مرگ همراه است و ازدواج نکردن رابعه نیز از این منظر معنا می‌یابد.<sup>۱۴</sup>

عطار تنها یک‌بار از حضور رابعه در مجلس حسن بصری خبر می‌دهد. «کسی که اگر در مجلس حسن بصری حاضر نبودی، مجلس نگفتی...» و «گاه گاه به مجلس حسن بصری رفتی...» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۱، ۶۳). این خبر در اوایل روایت عطار ممکن است به احوال رابعه در ابتدای سلوک و نیز پیش از توبه و سفر مربوط باشد؛ زیرا هیچ خبر دیگری مبنی بر شرکت رابعه در حلقه‌های ذکر عصر وجود ندارد؛ بلکه کلبه او خود محل رجوع بزرگان عصر بود: «نقل است که حسن روزی به صومعه او رفت... نقل است که جمعی بر او رفتند؛ او را دیدند که اندکی گوشت به دندان پاره می‌کرد... نقل است که بزرگی پیش او رفت، جامه او پاره دید... مالک دینار گفت: پیش رابعه رفتم... نقل است که حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی، رحمهم الله تعالی، پیش رابعه، رحمها الله رفتند... نقل است که حسن گفت: نماز دیگر پیش رابعه بودم... سفیان گفت شبی پیش رابعه بودم... نقل است که از بزرگان بصره یکی در آمد و بر بالین او نشست...» (عطار، ۱۳۸۶: ۶۷-۷۴). رجوع عارفان به غار، صومعه، معبد، خانقاه و کلبه در مورد رابعه نیز بیانگر دوری از ازدحام و رجوع به زهدان، رحم و خلوت است. عبور از آستان و ورود به معبد نوعی فنای از خویشتن است که نه از جهت عینی، بلکه از جهت درونی امکان یافته است. «معبد درون، شکم نهنگ و قلمرو ملکوتی‌ای که بالا، پایین یا آن‌سوی دنیای عینی قرار دارد، یکی هستند» (کمپبل، ۱۳۸۸: ۹۸).

### نتیجه‌گیری

با بررسی روایات درباره رابعه عدویه می‌توان گفت شخصیت تاریخی رابعه در سیر عرفان اسلامی دارای تناقضات و پیچیدگی‌هایی است که با اسطوره درآمیخته است. او تنها زن عارفی است که نقشی اساسی در تغییر مسیر عرفان زاهدانه به عرفان عاشقانه داشته است. برای تکفل چنین رسالتی، مسیر زندگی او در نزد عارفان به گونه‌ای روایت می‌شود که وجوه قهرمانی شخصیت او مانند تولد غیرمعارف، آیین گذر، تشریف و بلوغ، طرد و

جدایی از خانواده، اسارت، بردگی و مطربی، سفر قهرمان و مرگ و تولد دوباره در آن‌ها کاملاً بارز است. شخصیت رابعه به‌عنوان یک زن قهرمان، با گذر از مراحل نام‌برده، از کهن‌الگوی اساطیری مام بزرگ تبعیت می‌کند که با صفات خاص ایزدبانو، از جمله پیوند او با زمین، بکارت، هیبت‌ناکی، عشق، زایش و دیگر عناصر زنانه در ارتباط است. او برای عارفان عصر خود به‌منزله زهدان زمین و مادر است که به باززایی رویکرد متصلب جریان زهد عصر و تغییر هدف عبادت می‌انجامد؛ بنابراین، مانند مادر کبیر، دارای تقدس و هیبت است.

شخصیت رابعه، هم از تقدس و هیبت الگوی اسطوره‌ای مادر کبیر برخوردار است و هم پیام آور عشق و رحمت است. طرح عشق الهی از جانب رابعه، با زنانگی او عجین است؛ زیرا عنصر عشق در اساطیر عنصری زنانه و مربوط به الهگان است که ریشه‌های آن را تا ایشتر، سوفیا، مریم، فاطمه و نیز بئاتریس، مارگریت، لیلی، سالی، شیرین، همای چهرآزاد، استر، شهرزاد، شهرناز و... می‌توان پیگیری کرد. جریان عرفان زاهدانه با تکیه و تأکید بیش از حد بر هیبت و ترس از الوهیت مردانه با خلئی اساسی روبه‌رو می‌شود، اما عرفان متکی به جنبه‌های زنانه مانند عشق، ایثار و گذشت، بازتابی از محوریت یافتن و برجسته‌شدن اسطوره‌های زن‌سالارانه است؛ زیرا به تعبیر کمپبل، هیچ قاعده و آیین مردانه مانند دیوارهای صومعه و حتی انزوای دشت‌ها نمی‌تواند حضور زنانه را کاملاً عقب براند. در واقع، رابعه در الگوی اسطوره قهرمان، پس از پیمودن آستانه‌ها و آیین گذر (سفر به مکه)، رهاوردی که برای هم‌عصران و کلان‌روایت عرفان می‌آورد، رحمت حذف‌شده از الوهیت در گفتمان مردانه است.

## پی‌نوشت

1. Neolithic
2. Matriarchy
3. Mythological Criticism or Mythological Approach
4. Numen
5. مفهوم سوفیا در حکمت گنوسی محوریت دارد. سوفیا به‌صورت آنیما (روح مرد) و راهنمای روحانی، میانجی بین روح جهان و تصورات یا کمال است، انبوهی از ارواح خارج‌شونده در تقابل

با جهان پدیده. برای عرفای قرن هفدهم، یاکوب بوهمه و جورج گیشتل، سوفیا، باکره مقدس، اساساً در «انسان نخستین» پیدا شد... او [سوفیا] مرد را رها کرد و مرد نتوانست در امان باشد تا آنکه او را دوباره یافت. این اندیشه که به تصور ایرانی از عشق (دئنا) مرتبط است، توسط کاتارسیس / پالایش روانی اتخاذ شد و اندیشه رمانتیک را نیز متأثر ساخت (همان‌طور در نوالیس، هولدرلین، پو و واگنر) (Cirlot, 1958: 300).

## 6. Initiation

۷. از دیدگاه اسطوره‌ای، چهار شماره زمین، زنانگی و زهدان است و ممکن است با خداوند نیز همسان شود (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۵۵۶). یونگ فرمول ضمیر ناآگاه را برخلاف نماد مردانه تثلیث مسیحی، تربیع (Quaternary) می‌داند. تربیع عامل از قلم‌افتاده سوییۀ تاریک هستی، شر، سایه، ابلیس، تن و همچنین زن است که نمادش باکره است. تربیع، سرنمون آنیماست که دارای سایه است؛ بنابراین، عامل چهارم گاه به صورت شیطان و عنصر تاریک و گاه به صورت حضرت مریم و سوفیا پدیدار می‌شود (مورنو، ۱۳۷۶: ۱۱۰-۱۱۲؛ یونگ، ۱۳۷۷: ۱۸۵ و ۲۱۴). در نتیجه، چهار، عددی است بیانگر تمامیت و وحدانیت (یونگ، ۱۳۸۷: ۴۶۱). چنانکه «میانه صلیب» هم‌زمانی تضادها (Coincidence of opposites) است (کمپبل، ۱۳۸۸: ۲۶۷). با توجه به اینکه نام‌ها در اساطیر دارای ارتباط یکه و مستقیم با شخصیت‌ها (مسما) هستند (چندلر، ۱۳۸۷: ۱۱۴)، می‌توان گفت نام «رابعه»، «چهارمین دختر» بودن رابعه و هماهنگی انگاره دوسوییۀ عدد چهار (شیطانی و مریمی و تاریکی و روشنی) با دوگونگی ایزدبانوبودن رابعه در باکرگی و زاینده‌گی، مهربانی و هیبت‌ناکی، وجه مطربی و... تصویر اسطوره‌ای رابعه را تکمیل می‌کند و او را در «چهارمین سفر» به تمامیت، تعادل و وحدانیت می‌رساند.

## 8. Individuation

### 9. Vice versa

۱۰. در آموزه دین زردشتی، دو نام برای نامیدن زن وجود دارد: narig (زن نیکو) و jeh (زن بد). بسیاری از نشانه‌های زن از جمله قاعدگی، ناپاکی پس از زایمان، بیماری‌های زنانه، کم‌شیری و نارسایی‌های طبیعی جسمی او اهریمنی و ناشایست است و به جهی منتقل می‌شود. بر مبنای تحقیق مزداپور (۱۳۸۶: ۲۶۵)، ارتباط ریمنی مرگ و ناپاکی‌های زنانه مبتنی بر ریمنی ابتدا و انتهای زندگی یعنی تولد و مرگ در دین زردشتی دارد.

## 11. Terrible Mother

## 12. Terra Mather or Tellus Mater

۱۳. در باب نسبت زمین و زن «از من می‌خواهید زمین را زیرورو کنم. آیا باید چاقو به دست گیرم و در سینه مادرم فروبرم؟ اما سپس، هرگاه مرگم فرارسد، او دیگر مرا در آغوش نخواهد گرفت. به من می‌گویید زمین را زیرورو کنم و سنگ‌ها را به دور افکنم. آیا باید گوشت او را ببرم تا به استخوانش رسم؟... از من می‌خواهید علف و ذرت درو کنم و بفروشم و مانند سفیدپوستان ثروتمند شوم، اما به چه جرئتی موهای مادر مرا برداشت کنم» (الیاده، ۱۳۷۴: ۱۵۹).
۱۴. یوسف در چاه، عیسی در گور، یونس در نهنگ و موسی در تابوت سنگی یا سبد، همگی بیانگر نیاز قهرمان به رجوع به زهدان مادر است (کمپبل، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۰).

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۰). *فصوص‌الحکم*. به کوشش ابوالعلا عقیفی، دارالکتاب العربی. بیروت.
- ابراهیمی، قربانعلی و مریم محمودی. (۱۳۹۱). «تحلیل چهارمین خوان از هفت خوان‌های حماسه ملی ایران بر بنیاد اسطوره». *متن‌شناسی ادب فارسی*. س ۴۸. ش ۲. صص ۷۵-۹۲.
- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی (پژوهشی درباره‌ی عامل غیرعقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن با عامل عقلانی)*. ترجمه‌ی همایون همتی. نقش جهان. تهران.
- الیاده، میرچا. (۱۳۶۸). *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی رازهای زادن و دوباره‌زادن*. ترجمه‌ی نصرالله زنگویی. آگاه. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۴). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه‌ی رؤیا منجم. فکر روز. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه‌ی جلال ستاری. سروش. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۴). *اسطوره‌ی بازگشت جاودانه*. ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی. طهوری. تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۶۷). *شهید عشق الهی رابعه عدویه*. ترجمه‌ی محمد تحریرچی. مولی. تهران.
- بولن، شینودا. (۱۳۷۳). *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان*. ترجمه‌ی آذر یوسفی. روشنگران. تهران.

- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*. چشمه. تهران.
- ترقی، گلی. (۱۳۸۶). *بزرگ بانوی هستی*. نیلوفر. تهران.
- چندلر، دانیل. (۱۳۸۷). *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمه مهدی پارسا. پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی. تهران.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۸). «رمزپردازی زن در ادب فارسی». *پژوهش زنان*. ش ۱. صص ۲۵-۴۹.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۸). «زن سوفیایی در رؤیای عارفان (ذوالنون و ابن عربی)». *مطالعات عرفانی*. ش ۱۰. صص ۱۷۲-۱۷۹.
- رید، نولین. (۱۳۶۳). *انسان در عصر توحش*. ترجمه محمود عنایت. انتشارات هاشمی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *ارزش میراث صوفیه*. امیرکبیر. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۶۸). *افسون شهرزاد: پژوهشی در هزارافسان*. توس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*. مرکز. تهران.
- سرامی، قدمعلی و مهری تلخابی. (۱۳۸۹). «رابعه در گذر از پل مجاز». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۱۸. صص ۸۱-۱۰۳.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸). *سایه‌های شکارشده*. مجموعه مقالات فارسی. قطره. تهران.
- سعیدی، سیدحجت مهدوی. (۱۳۸۸). «زن و مقام معشوقی در عرفان اسلامی». *فصلنامه تخصصی عرفان*. س ۶. ش ۲۲. صص ۳۲-۵۷.
- شریفیان، مهدی و بهزاد اتونی. (۱۳۹۲). «تحلیل جایگاه زن و شاه به‌عنوان نمادهایی از کهن‌نمونه مرکز». *ادب پژوهی*. ش ۲۳. صص ۱۴۹-۱۷۴.
- شکرایی، محمد. (۱۳۹۲). «تقدیر قهرمان‌شدن با تولد نمادین در اسطوره و افسانه». *ادب-پژوهی*. ش ۲۶. صص ۹۵-۱۱۷.
- شهریاری، کیهان. (۱۳۷۸). *زن در اساطیر ایران و بین‌النهرین*. فارس. تهران.

- شوالیه، ژان و آلن گریبران. (۱۳۸۸). فرهنگ نمادها. ج ۲ و ۴. ترجمه سودابه فضاییلی. جیحون. تهران.
- شیمیل، آن ماری. (۱۳۸۱). زن در عرفان و تصوف اسلامی. ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تیر. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. نشر فرهنگ اسلامی. تهران.
- طاهری، زهرا. (۱۳۹۰). حضور پیدا و پنهان زن در متون صوفیه. ثالث. تهران.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). تذکرةالاولیاء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس: محمد استعلامی. ج ۱۶. زوار. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۹. سخن. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). الهی نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن. تهران.
- غنی، قاسم. (۱۳۳۰). تاریخ تصوف در اسلام. زوار. تهران.
- فروم، اریک. (۱۳۸۵). زبان از یادرفته. ترجمه بهزاد برکت. مروارید. تهران.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۲). شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. ترجمه کاظم فیروزمند. آگاه. تهران.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹). «پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی». فصلنامه نقد ادبی. ش ۱۱ و ۱۲، صص ۳۳-۵۶.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- قنبری، بخشعلی. (۱۳۷۹). «حدیث دلدادگی». مطالعات راهبردی زنان. ش ۱۰. صص ۲۴-۴۱.
- کمپبل، جوزف. (۱۳۸۸). قهرمان هزارچهره. ترجمه شادی خسروپناه. گل آفتاب. مشهد.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). قدرت اسطوره. ترجمه عباس مخبر. مرکز. تهران.



- محلاتی، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴). *ریاحین الشریعة در ترجمه دانشمندان بانوان شیعه*. ج ۴. دارالکتب الاسلامیه. تهران.
- مزداپور، کتایون. (۱۳۸۶). *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره*. اساطیر. تهران.
- مظفری، علیرضا. (۱۳۸۸). «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان». *دوفصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)*. س ۱، ش ۱. صص ۱۴۹-۱۶۷.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۷۶). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. مرکز. تهران.
- هاتون، رونالد. (۱۳۷۸). «الهه بزرگ دوره نئولیتیک: بررسی براساس سنت‌های جدید». ترجمه نادره عابدی. *باستان‌پژوهی*. ش ۷. صص ۳۴-۴۰.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. اساطیر. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). *پاسخ به ایوب*. ترجمه فؤاد روحانی. جامی. تهران.
- Cirlot, J.E. (1958). *Dictionary of Symbols*. Translated from Spanish Jack Sage. Routledge & Kegan Paul. London.
- Eliade, Mircea. (1975). *The Encyclopedia of religion*. Vol. 5. Macmillian Pub. New York & Loldon.
- Jung, C.G. (1956). *Symbols of Transformation*. Collected Works of C.G. Jung, Routledge. London.