

بررسی و تطبیق گزاره های چند معراج نامه کهن و مقایسه آنها با معراج نامه شفيعی کدکنی

دکتر محمد کاظم کهدویی^۱

دکتر محمد علی صادقیان^۲

احمد دهقان^۳

چکیده

در این گفتار، کهن ترین و نوترین گزارش های سفر انسان به دنیای ماورای حس نشان داده شده و پس از آن میان سیرهایی که انسان های سستی گزارش کرده اند و معراج نامه ای که از «محمد رضا شفيعی کدکنی» به عنوان نمونه ای از سیر انسان معاصر در دست داریم، مقایسه هایی انجام شده است. این پژوهش نشان می دهد اکثر این سیرها می تواند وقوعی مسلم داشته باشد و می توان از دیدگاه علمی و بخصوص بر اساس نظریات یونگ آنها را توجیه نمود. ضمن بررسی بخشی از گزاره های این سیرها نشان داده شده است که تشابه و نکات مشترک این معراج ها، از طرفی وابسته به باورها، ریاضت ها و تأملاتی است که این سیرها را موجب می شود و از سویی دیگر به تاثیر پذیری اکثر سیرهای متأخر از متقدم مربوط می گردد. همچنین از رویارو قرار دادن مسافران دو طیف سستی و معاصر دیار غیب از طریق ارائه و تشریح گزارش های مستند آنها، نقش جهان ذهنی این دو طیف در آفرینش عناصر این گزاره ها ترسیم شده است و از این رهگذر تعهد و رسالت آدمیان براساس توجه به تعریف سستی انسان به عنوان حیوانی ناطق و تعریف معاصرین به صورت حیوان سانس در معراج جمعی انسان ترسیم شده است. در پایان یادآوری شده است که انسان معاصر به جای گزارش و به تصویر کشیدن حالات روان های معذب در عالم ارواح و بهره گیری از استراتژی رعب، در صدد ترغیب و آماده سازی وجدان جمعی برای تهذیب و سالم سازی جامعه از طریق جنبش آگاهانه و حرکت عقلانی و علمی است. دلیل نکوهش بی محابای شاعران در آخرین بخش معراج نامه انسان معاصر نیز همین بی توجهی آنها به رسالت و تعهد شعر به عنوان رکن مهمی از امکانات فرهنگی جامعه است.

کلید واژه ها: معراج نامه، دنیای ماورای حس، انسان معاصر، جهان غیب، مکاشفه، ناخودآگاه، شفيعی کدکنی.

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد mkka35@yahoo.com

۲- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

۳- دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، نویسنده مسؤول dehghanahmad10@yahoo.com

مقدمه

معراج یا سیر انسان به جهان پنهان از جمله حوادثی است که با تکرار فراوان در تاریخ دیده می شود که از نمونه های برجسته و کهن آن معراج پیامبر اسلام (ص) و «ویراف زرتشتی» است. سوای از نمونه های برجسته یاد شده، افراد دیگری نیز سیرها و تأملاتی داشته اند که برخی از آنها از سیر خود گزارش هایی را به صورت آثار ادبی به نگارش درآورده اند و خوشبختانه تعدادی از آنها هنوز بر جای مانده است. در این گفتار ابتدا فهرست وار، سیرهای به ثبت رسیده ای را که از آنها اطلاع یافته ایم، معرفی و پس از آن، بخشی از گزاره های سیرهای مهم را با ارائه نمونه های کافی و مستند از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده ایم. در این گفتار به مباحث عمده و فنی معراج پیامبر (ص) وارد نشویم، اما پیرامون معراج بایزید بسطامی و تأثیر پذیری آن از معراج پیامبر (ص) سخن خواهیم گفت. پس از آن معراج نامه دکتر شفیعی کدکنی را به عنوان نمونه انسان معاصر با معراج نامه های دیگری مثل معراج ارداویراف، بایزید بسطامی، ابوالعلا معری، سیرالعبادسنایی، دانتی و... مقایسه خواهیم کرد و تفاوت آنها را از دیدگاه نگرش انسان سنتی و معاصر به عناصر و پدیده های هستی نشان خواهیم داد. شایان ذکر است که اساس کار در این پژوهش، بررسی و تحلیل گزاره معراج هایی است که به صورت متون دینی، ادبی، فلسفی، تاریخی یا اسطوره ای انتشار یافته است. در این پژوهش به هیچ روی در پی اثبات صحت و سقم تجربه و سندیت این روایات نبوده و از این نظر، همه متون مورد بررسی را به فرض اصالت تجربه نگریسته ایم. زیرا بنای این پژوهش بر اساس تحلیل متن است و از این نگاه هر دو شق آن برابر است. زیرا تحلیل متن در واقع بررسی داده ها و عناصر ذهنی مؤلف است که در متون هرمنوتیک عناصر ذهنی خواننده به نحو چشمگیری در این تحلیل مشارکت می کند. بر این اساس، اگر هم این گزاره ها حاصل یک سیر معنوی در حالت ربودگی و ناخودآگاهی سالک نباشد، می تواند، حاصل یک تلاش ذهنی باشد. به هر حال آگاهی و ناخودآگاهی آبخوری مشترک دارند. گرچه گزاره هایی که حاصل ناخودآگاهی باشد، به دلیل استفاده از لایه های ژرف تر ذهن از عمق و ابعاد بیشتری برخوردار است. اصولاً وقایع رؤیایی را تمثیل رؤیا می نامند و از این نگاه آنها را تحلیل می کنند. اما تعداد زیادی از این گزاره ها مانند گزاره های آگاهانه است، و با

زندگی، آموزه ها و اعتقادات مطابقت کامل دارد. از این رو بر اساس توجه به عناصر ذهنی مؤلف (باورها، رفتار، علائق، آثار و محیط زندگی) قابل تفسیر است و نیازی به تأملات بیانی و رمزگشایی های نمادین و تمثیلی وجود ندارد.

الف: نگاهی اجمالی به پیشینه سیر انسان به جهان دیگر

از توجه به گزارش هایی که در لابلای متون کهن به ثبت رسیده و همچنین اسنادی که به صورت لوحه ها بر اثر کاوش های باستان شناسی به دست آمده است و نیز از روایات و احادیثی که از صاحبان مکاتب دینی و اندیشگی در دست داریم، در می یابیم که گذشته این سیر و صعودها قدمتی به دیرینگی تمدن و فرهنگ دارد. در اینجا تعدادی از این رویدادها یا کتب و رسائلی را که چنین گزارش هایی در آنها ثبت شده است، صرف نظر از صحت و سقم آنها به طور خلاصه و در حد امکان براساس ترتیب تاریخی می آوریم. فهرست اجمالی سیرها و منابع آنها به این قرار است:

سیر «انکیدو» به دوزخ، در حماسه «گیل گمش» حدود دوهزار و هشتصد سال پیش از میلاد مسیح. سفر «دیونیزوس» به دوزخ، در «قطعه غوکان از اریستوفان» شاعر یونانی در دوره سقراط.

مکاشفه «ار فرزند آرمینوس اهل پامفیلیا» در کتاب جمهوری افلاطون (صص ۵۳۷-۵۴۸) سفر «تلماس کوس» و «اولیس» به دوزخ در اودیسه هومر. سفرهای «تزنوس» قهرمان افسانه ای یونان و «پلوکس و اورفتوس» در میتولوژی یونان. سفرهای «ایلیا، حزقیال، اشعیا، دانیال و زکریا» از پیامبران بنی اسرائیل به آسمان که در تورات آمده است. سفر خیالی «یوشع بن لوی» به دوزخ و آسمان در اثر قدیمی یهودی در قرن سوم میلادی. سفر «تسپزیوس» به آسمانها و عبور از میان ستارگان و دیدار ارواح که پلورتاک داستان آن را نقل کرده است. مکاشفه یا رؤیای صادقانه «یوحنا» در انجیل. سفر «انثا» به دوزخ و دیدار آبنده روم، در انیس ویرژیل. سفر عیسی (ع) به دوزخ پس از مرگش برای نجات ارواح پارسایان (پیامبران باستانی) در احادیث مسیحی که در سرود ۱۲ دوزخ دانتیه هم به آن اشاره شده است. (دوزخ. ترجمه شفا: ۴۳۴) سفر یا مکشافه «سنت اگوستین» از حکمای مسیحی (۴۳۰-۳۵۴) مکشافه کشیشها و وابستگان کلیسا مانند مکشافه «اسقف براندان» ایرلندی (۵۷۸-۴۸۶) ماجرای «خانم گلندوک» در کتاب زندگانی امپراتور موریس، نوشته تنو فیلکت

سیموکاتا. مکاشفات «سن کارپوس، سن متائورس قدیس و پریپتوئا و کریستینا» قدیسه‌های عیسوی. سفر «پولس رسول» به آسمان سوم در انجیل. رفتن «جمشید» به آسمان در شاهنامه (کزازی، ۱۳۷۹: ۳۲) «سیر روحانی» قدیس ویراف» زرتشتی، حدوداً قرن چهارم میلادی، در ارداویرف نامه. معراج «پیامبر اسلام» (ص)، بر اساس قرآن و احادیث اسلامی. معراج «بایزید بسطامی» در کتاب «القصده الی الاله تالیف» ابوالقاسم عارف» کتاب (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۲۲-۳۳۷). رساله الغفران ابوالعلی معری» (۴۴۹-۳۶۳) ه ق «رساله» «التوابع و الزوابع ابن شهید اندلسی» (۴۲۶-۳۸۲) ه ق «رساله» «حی بن یقظان ابن سینا» (قرن ۴ و ۵) ه ق «سیر سنایی به جهان غیب و افلاک» «سیر العباد سنایی» (قرن ۶) ه ق «مصباح الارواح» شمس الدین محمد برد سیری (قرن ۶ و ۷) «کمدی الهی» داتنه الیگیری (قرن ۱۴ م) «بهشت گمشده» جان میلتون شاعر و ادیب انگلیسی (۱۶۶۷ م) «سیرو سلوک زائر» جان بانی ین «جاوید نامه» اقبال لا هوری «سرگذشت لوپسانگ رامپا» (کزازی ۱۳۷۶: ۱۰۴-۱۰۶) «معراج نامه» محمد رضا شفیع کدکنی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۹۷-۴۰۶) «سیر عمیق، دیوان عمیق (در قصیده ای که در مدح ابوالحسن شمس الملک نصیر الدوله ناصرالدین نصر ابن طفقاج خان ابراهیم است). ناگفته نماند که در قرون وسطی در میان راهبان و قدیسه‌های مسیحی از این نوع رؤیاهای صادقانه یا دریافت الهامات غیبی به کرات نقل شده است که دلیل آن در بخش‌های بعدی بیان می‌شود.

ب: روش‌های سیر راز آمیز انسان در جهان محسوس و دنیای فراسوی حس:
سیر راز آمیز انسان در جهان محسوس و عالم غیب اصولاً به سه شکل می‌تواند انجام پذیرد:

۱- عروج توأم جسمانی و روحانی

یکی از موارد مهم چنین سیری همان است که مسلمانان در مورد معراج پیامبر اسلام (ص) گفته اند. مانند این سخن میبیدی که در این خصوص می‌گوید: «و بدانک اعتقاد درست و مذهب راست آنست که مصطفی (ص) را به بیداری و هشیاری شخص مبارک ویرا بردند به شب از مسجد حرام به مسجد اقصی و از مسجد اقصی به آسمان دنیا...» (میبیدی، ۱۳۶۱: ۴۸۳) البته در این مورد نظرات دیگری هم وجود دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

رفتن «جمشید» به آسمان هم نوعی از عروج جسمانی محدود است که با هدفی قدسی صورت گرفته است، زیرا قصد او نشان دادن قدرت خدایی خود به مردم بوده است. فردوسی در این باره چنین می گوید:

همه کردنی ها چو آمد به جای	ز جای مهی برتر آورد پای
به فرکیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
که چون خواستی دیو برداشتی	زهامون به گردون بر افراشتی

(کزازی، ۱۳۷۹، ۳۲)

ابو عامر احمد بن عبدالملک بن شهید اندلسی (۴۲۶-۱۳۸۲) نیز رساله ای دارد به نام (التوابع و الزوابع) که آن را شبیه رساله الغفران ابوالعلاء معری نوشته است. او در مورد چگونگی سیر خود به جهان غیب چنین می گوید: روزی که معشوقه ام در می گذرد، از ناراحتی در تفرجگاهی به سیاحت پرداختم، ناگهان سواری در برابرم ظاهر شد و خود را از جنیان معرفی می کند و چون من (ابن شهید) علاقه خود را در ملاقات شاعران بزرگ عرب و تابعه و زابعه آنان نشان می دادم مرا بر اسب خود که چون مرغی پرنده بود، سوار کرد و به جهان آخرت برد. (داتنه، ۱۳۷۹، ۴-۶).

همان طور که در سیرهای یاد شده مشاهده شد همه مسافران برای انجام سیر خود از چیزهایی مانند دیو، مرغ پرنده و اسب بال دار استفاده کرده اند. بر اساس گفته میبدی پیامبر از سه نوع وسیله برای سفر خود بهره برده است. او از قول پیامبر در این مورد چنین می گوید: «پس جبرئیل دست من بگرفت و می برد تا بر صخره ای جبرئیل آواز داد میکائیل را خواند، میکائیل آواز داد جمعی فرشتگان را خواند به نامهای ایشان تا معراج از فردوس به آسمان دنیا آوردند... و معراج شبه نردبانی بود... تا به آسمان دنیا رسیدم... رسول (ص) گفت و از آسمان دنیا جبرئیل مرا بر پر خویش گرفت و به آسمان دوم برد... آنکه رفرفی سبز دیدم... جبرئیل مرا برگرفت و بر آن رفرف نشانند...» (میبدی، ۱۳۶۱: ۴۸۷-۴۹۰).

۲- سیر روحانی از نوع « برون فکنی روحی »

در این سیر انسان تحت شرایطی می تواند قالب اخترینه و حیاتمند خود را که می توان آن را محمل روح شمرد از جسم خارج کند و در زمین و آسمان به سیر بپردازد. در مورد امکان چنین سیری گزارش های مستندی وجود دارد. اما چون در این روش حالت هوشیاری و صحو انسان حفظ می شود، نمی تواند سر از جهان غیب به درآورد. زیرا این امر مربوط به کشف یا مکاشفه است، که عبارت از ظاهر شدن چیزی است بر سالک که بر دیگران پوشیده است، در وقتی که سالک از خود و غیر منقطع باشد و در این صورت است که بهشت و دوزخ و ملائکه را فرا دید وی می نهند. (سراج، بی تا: ۳۴۶؛ حائری، ۱۳۷۹: ۲۱۳)، و ممکن است که در حالت خواب و از نوع واقعه که عبارت است از آشکار شدن امور غیبی بر سالک در حالت استغراق یا خوابی که ضمن ذکر به وی دست می دهد، باشد. (همان: ۲۱۸) در این خصوص در مبحث (سیر درونی) مشروح تر سخن خواهیم گفت. از نمونه های این نوع سیر روحانیِ مطلبی است که در کتاب «سرگذشت رامپا» آمده است «او در این کتاب از آزمونی شگفتاور یاد کرده است که در سالیان جوانی، هنگامی که در بهاری در لهاسا او را دانش نهران می آموخته اند و می پرورده اند، تا دین گستری لامایی گردد. او به راهنمونی و همراهی «مینگیار دندوپ» بدان دست یازیده است. رامپا در سرگذشت خویش باز نموده است که چگونه شبی در کنار استادش و شاگردی دیگر بر بام بهاری (پرستشگاه بودایی) در تبت آرمیده اند، در پی برون فکنی از تن خود به در آمده اند و به گشت و گذاری اخترانه و فراتنی در کیهان پرداخته اند، و پس از چندی به ستاره ای سرخ که سرگرم فرو مردن و از هم پاشیدن بوده است راه برده اند.» (کزآزی، ۱۳۷۶: ۱۰۴) البته ناگفته نماند، که گزارش هایی از سیر معنوی در آثار بزرگان فرهنگی مسلمانان به وفور دیده می شود، که نمونه را به مواردی اشاره می کنیم. از جمله این شعر حافظ شیرازی:

دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس

(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۲۰)

در رسائل ابن عربی نیز اشاره به برون فکنی روحی شده است. آنجا که پیروان خود را اندرز می دهد که: «...و هر چه مردم در خانه کنند آن را توانی دید آلا باید که آن را نگاه داری و سر کس

فاش نکنی. چون خدا مطلع گرداند تو را بدان چیز و نگویی که این زانی است و آن شارب است» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۶۶).

۳ - سیر درونی و رؤیایی

این نوع سیر از جمله مواردی است که جای تأمل بیشتری دارد، جریان کار بدین صورت است که انسان در حالت و شرایط خاصی که در اثر تأمل، تفکر، ریاضت، عبادت و دغدغه های ذهنی در او ایجاد می شود. می تواند برای مدتی از عالم حس جدا شود و با دنیای درون خود ارتباط برقرار نماید. ذهن انسان می تواند با بهره گیری از دیتاها و مفاهیمی که در طول حیات در ناخودآگاه خود انباشته است، بر اساس باوری راستین مقصد مطلوبی را بیافریند و به آن سفر کند، این سفر می تواند در حالت رؤیا و یا خلسه و بیداری اتفاق بیفتد، که بر اساس نظراتی «یونگ» همان تجربه دینی و ارتباط با ناخودآگاه است. (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۶۷). «امام محمد غزالی» نیز از گشودگی روزن دل به ملکوت سخن گفته است که می توان آن را همان ضمیر ناخودآگاه دانست. (غزالی، ۱۳۶۴: ۲۸-۳۰). همین نظر غزالی را بار دیگر پژوهشگران قرن بیستم به صورت یک فرضیه روانشناختی مطرح کرده اند. بر مبنای این فرضیه، هر انسان، بالقوه «ذهن گسترده ای» است که بر تمام هستی احاطه دارد و هر چیزی را که در هر جا روی می دهد، دریافت می کند، اما انسان برای اینکه زنده بماند، بناگزی باید از میان این انبوه عظیم دانش آن مقداری را برگزیند که برای زندگی او لازم است. دستگاه عصبی و مغز مانند روزنی است که تنها بخش کوچکی از ذخایر ذهن گسترده را به ضمیر ناخودآگاه انسان راه می دهد. اما انسان (من) می تواند با تمرین هایی ویژه یا تحت شرایطی با این ذهن گسترده (ضمیر ناخودآگاه یا من برتر) ارتباط برقرار کند و به اطلاعات بیشتری دست یابد. ریاضت های شدید، یا هر عذاب و سختی که کار آنزیم های تنظیم کننده قند مغز را مختل کند، از رسیدن این مهم ترین ماده تغذیه مغز به آن جلوگیری می کند، در نتیجه کار سیستم ارتباط بیرونی مغز مختل می شود و انسان از توجه به محیط و خود رها می گردد، و ورود به حوزه ناخودآگاهی و عرصه معارف شگفت و نیروهای عظیم درونی آغاز می شود. این همان حالتی است که از آن به «مکاشفه» تعبیر می کنند. اکثر سیرهایی که گزارش آنها ثبت شده است و با ورود به بهشت و دوزخ همراه بوده است از

این نوع است. «انکیدو» همدم «گیل گمش» در این حماسه قدیمی در رؤیا بوسیله پرنده ای به دوزخ سفر می کند، در این باره چنین آمده است: «انکیدو یازده شب و روز از سوز تب هذیان می گوید و در هذیان تب می پندارد که عذابش می دهند و «آنزوی» [موجودی بالدار-مرغ طوفان] دهشتناک او را به دوزخ می برد. (بلان، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۰۱) معراج بایزید بسطامی نیز از این گونه است و خود می گوید: «در رؤیا چنان دیدم که گویی مرا به آسمانها بردند...» (شفیعی، ۱۳۸۵: ۳۲۶) در کمندی الهی در مورد سیر دانتی و این که این حرکت چگونه صورت پذیرفته، اشاره ای نشده است، ولی با توجه به آنچه به تفصیل گفته شد این سیر و موارد مشابه را در این گروه قرار می دهیم. سفر دانتی چنین آغاز می شود «در نیمه راه زندگی، خود را در جنگلی تاریک یافتم.../به خود آمدم و از خواب غفلت پریدم.../ زیرا راه راست یکسره از میان رفته و گم گشته بود...» (دانتی، ۱۳۷۹: ۲۱۹). سیر دانتی در دوزخ و برزخ زمینی است و اکثراً با پای پیاده و یا با کمک ویرژیل انجام می گیرد و در چند مورد از جمله در سرود ۸ دوزخ برای عبور از مرداب بر قایق سوار می شود (همان: ۳۵۹) یک بار هم در سرود ۱۲ دوزخ بر پشت قنطورس که یک اسب انسان نماست سوار می شود (همان: ۴۳۵) و در چند جای دیگر، ویرژیل که راهنمای اوست او را بغل می کند. و یک بار هم در سرود ۱۷ دوزخ بر پشت ژریون که هیولایی دوزخی به شکل انسان و کژدم و مار است و حیوانی پرنده است سوار می شود (همان: ۵۳۰، سرود ۱۷) چگونگی رفتن او به بهشت که دیگر در زمین قرار ندارد نیز نامعلوم است و برای گردش در بهشت هم معلوم نیست که از وسیله ای کمک بگیرد. ابو العلاء معری هم در رساله الغفران خود سیری زمینی دارد و چگونگی اولین ورود او به بهشت معلوم نیست، ولی وی برای سیاحت در بهشت بر اسب چابک بهشتی سوار می شود. (معری، ۱۳۷۹: ۱۲۵) سنایی هم در قرن ۶ (وفات ۵۳۵) بنا به گزارش مثنوی «سیرالعباد» خود به عالم ملکوت و افلاک سفر می کند، اما از چگونگی سیر خود سخن نمی گوید، فقط طی ابیاتی از پیری که نماد عقل است به عنوان راهنمای سفر خود یاد می کند. اما این سنایی است که محمل و مرکب او می شود و در این مورد چنین می گوید:

پیر مردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانان ...
چون بدیدم برای ذوق خودش هودجی ساختم ز فوق خودش

پشت خود را براق او کردم جان خود را وثاق او کردم
 هر دو کردیم سوی رفتن رای او مرا چشم شد من او را پای»
 (سنایی ۱۳۶۰: ۲۸۶-۲۹۴)

پس از سنایی در نیمه دوم قرن ششم شمس الدین محمد بردسیری کرمانی نیز در منظومه «مصباح الارواح» خود سفری به شهری غریب که جهان آخرت است می نماید، اما چگونگی سفر او هم نامعلوم است. عمیق (قرن ۸) هم معراجنامه ای دارد که در آن پس از طی مراحل تبعید وار به جایی می رسد که جهان آخرت نیست و با سیرهای یاد شده متفاوت است. سفر قدیس «ارداویراف» هم باید از این نوع باشد، چون او هم به آسمان می رود و جهان آخرت و بهشت و دوزخ را می بیند. (ژینیو، ۱۳۸۲: ۴۷-۴۹).

پ: تأملی در گزارش معراج ها

پس از مطالعه و تأمل در گزاره معراج هایی که در دسترس بوده است، روابطی را میان آنها که در اینجا با ذکر شواهدی از گزاره های مورد مطالعه و شواهد و مستندات دیگر از نظر می گذرانیم:

۱- داشتن منشأ و بن مایه های دینی

اکثر این سفرها منشأیی عقیدتی و دینی دارند و بن مایه همه آنها تعالیم دینی و باور به حیات پس از مرگ است. ساختار مشترک و مشابه همه آنها نیز بیشتر مربوط به جهان بینی و باور به حساب و کتاب و رسیدگی به اعمال انسانها در جهان دیگر است. برای اثبات این سخن نیازی به اطناب نیست، زیرا اگر سی (۳۰) مورد سیری را که قبلاً نام بردیم دوباره مورد توجه قرار دهیم، در خواهیم یافت که اکثر آن را توسط صاحبان مکاتب فکری یا مبلغان و نظریه پردازان دینی انجام شده است؛ مثلاً کسی مانند قدیس «ارداویراف» که از بزرگان کیش زرتشت است و یا عیسی (ع) که بنیانگذار دین مسیحیت است یا بایزید بسطامی که از عرفای بزرگ مسلمان است. سنایی و داتنه هم از شاعران عارف و از باور مندان دین خود بوده اند. در مورد سیر انکیدو در حماسه گیل گمش نیز هر چند سراینده آن نامعلوم است، اما می دانیم که خود گیل گمش در دورانی مابین ۲۸۰۰ تا ۲۴۰۰ سال پیش از

میلاد حاکم شهر «اوروک» در سومر بوده است و همچنین او و یارش «انکیدو» از پهلوانان و دلاوران بنام روزگار خود بوده‌اند. اینها همه باوری است که ریشه‌ای بلند و چندین هزار ساله در تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف دارد، و هر کدام از اقوام و ملل به اندازه تصور و زمینه‌های فکری و فرهنگی خود به این مرحله از حیات توجه کرده‌اند. مصریانی که در پنج هزار سال قبل اجساد خود را مومیایی می‌کرده‌اند، بی‌تردید بر این باور بوده‌اند که روح بار دیگر به این جسم باز می‌گردد، و می‌پنداشته‌اند که تلاش جسم، روح را سرگردان و معذب می‌سازد. نگاه افلاطونی به جهان که اصل انسان‌ها در جهان دیگر است و این جهان سایه‌ای از جهان واقعی است، و نیز هراس از نابودی و رؤیت تصاویر ذهنی مردگان به مدد خاصیت پیکرپذیری اندیشه، تفکر بازگشت به دنیای دیگر را پدید آورده است. هر چند که همه اینها تنها منشاء باور به جهان غیب نیست. بیشتر آن سفرها و ماجراها در واقع حرکت و فعل و انفعال اذهان متفکران و باورمندانی است که از منظر باورمندی‌های خود به جهان می‌نگریسته‌اند، توصیف آنها با وصف سنتی منحصرأ به دلیل زیست آنها در اعصار کهن نیست، بلکه انسان سنتی انسانی است که در عصری می‌زیسته که نسبت به زمانه ما که آن را معاصر می‌نامیم، مجهولات بیشتری داشته است و پاسخ آن معماها و مجهولات را با دانش اندک آن روزگار جستجو می‌کرده است.

۲- داشتن راهنما

همه سیرها با همراهی و راهنمایی یک یا چند راهنما که انسان یا جبرئیل یا پیری بوده صورت گرفته است. برای روشن شدن این سخن نمونه‌هایی رامی آوریم: در مورد چگونگی سیر انکیدو پیش از این سخن گفته شد و دیدیم که گفت: «پسر بچه‌ای سیاه چرده و بد رخسار/ در مقابلم پدید آمد و چنان می‌نمود/ که «زو» پرنده‌ای برق آسمانی و رخساره اش/ همچنانکه عقابی ...» (گیل گمش، ۸۲۰: ۱۳۷۸) و با همین پرنده به دوزخ سفر می‌کند. بایزید هم در هر مرحله از سفر فرشته‌ای او را همراهی می‌کند و جاها و چیزهای مختلف را به او نشان می‌دهد. وی در این باره چنین می‌گوید: «آنگاه فرشته‌ای که نامش نیائیل بود مرا استقبال کرد و دست خویش به سوی من دراز کرد و مرا بر کرسی خویش نشاند... پس همچنان ملک‌ها را بر من عرضه می‌داشت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳۰)

دانه نیز در دوزخ و برزخ و برزخ و برزخ و در بهشت بئاتریس و سن برناردو را که از شخصیت‌های حقیقی در گذشته بوده اند برای راهنمایی به همراه دارد، این ابیات دانه مطلب را روشن تر می کند:

«به پایین می دویدم، ناگه شکلی در برابرم ظاهر گشت... / با دیدنش فریاد برآوردم: «به یاریم شتاب... / پرسیدم تو و برزخ، همان سرچشمه شکوهی... / گفت نه اگر خواهان نجات از این صحرايي / از مسیر دیگری باید بگذری» (دانه، ۱۳۷۹: ۲۲۳-۲۲۲-۲۲۱).

ارداویراف نیز در مسیر خود راهنمایی به همراه دارد: «و او فرمود ایدون بنویسید که در آن نخستین شب، سروش اهلو و آزاریزد به پیشواز من آمدند به من نماز بردند... / جای فرآز آمدم، دیدم روان مردمی چند که با هم ایستاده اند. ۲ و پرسیدم از سروش اهلو پیروزگر و آذر ایزد که» آنان کیستند و چرا اینجا ایستاده اند؟» ۳ (ارداویراف نامه، صص ۵۳-۵۶). سنایی هم راهنما و همسفر خود را چنین معرفی می کند:

پیرمردی لطیف و نورانی	همچو در کافری مسلمانم
شرم روی و لطیف و آهسته	چست و نغز و شگرف و بایسته...
گشته از نور و صفوت قدمش	سایه پشت آینه شکمش...
گفت من برترم ز گوهر و جای	پدرم هست کار دار خدای...
هر دو کردیم سوی رفتن رای	او مرا چشم شد من او را پای

(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۸۶-۲۹۴)

شمس الدین محمد بردسیری کرمانی، شاعر و عارف قرن دوازدهم و سیزدهم در مصباح الارواح خود در خدمت و همراهی پیری که از او به «خضر» تعبیر می کند به سفر روحانی می پردازد. از بررسی و تأمل در این نمونه ها متوجه می شویم که انسان سستی افراد و چیزهایی را به عنوان نیروهای برتر و فوق بشری پذیرفته است. از این رو طبیعی است که با وجود آمادگی و پذیرش باورمندانه چنین پدیده هایی به عنوان حقیقت مسلم، آنها را برای سفر به جهانی که آگاهی های انسان زمینی از عهده شناختش بر نمی آید به همراه خود برد.

۳ - دیدار با بزرگان و حریفان معاصر خود

اکثر مسافران افراد مشهوری از جمله هم روزگاران، هم کسوتان و هم کیشان خود را که تصویر یا تصویری از آنها در ذهن دارند، در جهان غیب می بینند و آنها را با نام ذکر می کنند و پس از محاکمه بر اساس باور و تعالیم دینی در دادگاه ذهنی خود در بهشت یا جهنم قرار می دهند.

مثلاً آنکیدو در این مورد چنین گزارش می دهد: «بدان خانه ماسه ای [دوزخ] چونکه در آمدم/ پادشاهان و حاکمان بدیدم. / و دیدم که تاجها از سرشان بر داشته اند.../ جانشینان «آنو» و «انلیل» همانند بندگان بودند. (گیل گمش، ۱۳۷۸: ۸۶)» دیو نیزوس «قهرمان نمایشنامه «غوکان» اثر «اریستوفان» نیز در دوزخ با دو شاعر معروف روزگار اریستوفان، «اشیل و اورپید» دیدار می کند، اما قهرمان داستان، اشیل را که با نویسنده هم عقیده است از دوزخ نجات می دهد و اورپید را که با عقاید کهنه و محافظه کارانه او موافق نیست در مناظره ادبی مغلوب می کند و در دوزخ نگه می دارد. (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۷۸-۲۷۹) بایزید هم در این مورد چنین می گوید:

«آنگاه مرا به جام انس شربتی از چشمه لطف نشانید و به حالی در آورد که از وصف آن ناتوانم. سپس قرب خویش بخشید... آنگاه روان های یک پیامبران مرا پذیره آمدند و بر من سلام می دادند و کار مرا تعظیم می کردند. سپس روح محمد (ص) مرا پذیره آمد...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳۵) سنایی هم یکی از بزرگان معاصر خویش را بدین وصف یاد می کند:

صف دیگر که خاص تر بودند	بی دل و دست و پا و سر بودند ...
نور دیدم در او رونده یکی	همچو ماهی رونده بر فلکی ...
پیش او ره گشاده می کردند	اولیا را پیاده می کردند...
گفتم آن نور کیست گفت آن نور	بوالمفاخر محمد منصور

(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۴۷-۲۵۰)

داتنه هم با بسیاری از شاعران و ادیبان و بزرگان هم فرهنگش در بهشت ملاقات می کند و عده ای دیگر از جمله ابن سینا، ابن رشد اندلسی و صلاح الدین ایوبی و... را در دوزخ اینگونه می بیند:

«و در گوشه ای [دوزخ] صلاح الدین را تنها و بی اعتنا دیدم.» (داتنه، ۱۳۷۹: ۲۸۲) «ابو علی سینا و جالینوس و سرانجام ابن رشد اندلسی را [در دوزخ] دیدم» (همان: ۲۸۴).

ابواعلاء معری نیز در رساله الغفران خود ابومعاذ، بشاربن برد و امرؤالقیس و عتیره عبسی از شاعران معروف عرب را در دوزخ ملاقات و با آنها مباحثه و گفتگو می کند (معری، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۰۲). هدف زائران «بانی ین» نیز در «سیر و سلوک زائر» رفتن به ارض موعود و بهشت و رسیدن به سلطان و دیدن مقدسان و پاکان است: (بانین، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۳).

۴- اکثر سیرها به رؤیت یا هم همکلامی خدا منجر شده است

بایزید می گوید: «فرشته ای دیدم که دست خویش بسوی من آورد و مرا فرا برد سپس دیدم آنچنان است که گویی به آسمان هفتم فرا برده شدم. در آنجا صد هزار فرشته دیدم که به استقبال من آمدند... سپس چنان ملک ها بر من عرضه شد که زبان از نعت آنها فرو ماند... و همچنان می گفتم ای عزیز من! مراد من جز آن است که بر من عرصه می داری. پس چون خدای تعالی صدق اراده مرا در قصد بسوی خویش دانست مرا به گونه مرغی کرد... پس در ملکوت می پریدم و در جبروت جولان می کردم آنگاه همچنان عرضه می داشت بر من لطایف نیکی خویش را... و من در همه آنها می گفتم ای عزیز مراد من جز آن است که بر من عرصه می داری... چون خدای تعالی صدق اراده مرا در قصد بسوی خویش دانست، ندا در داد که «نزد من آی، نزد من آی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳۵-۳۳۳). ارداویراف هم در سیر خود اهورا مزدا (خدا) را ملاقات می کند. او در گزارش سیر خود در این باره چنین می گوید: «پس سروش اهلو و آذر ایزد دست مرا گرفتند و از آن جای تاریک سهمگین و بیمگن بیرون آوردند و مرا به سوی روشنی بی پایان و انجمن اورمزد و امشاسپندان بردند» (ژینیو، ۱۳۸۲: ۹۶). دانه نیز در کمندی الهی در مورد دیدار خود با خدا چنین می گوید: «پس آنگاه این دیدگان روی به فروغ جاودانی [خدا] بردند و نباید مان پنداشت که دیده آفریده ای دگر را تا بدین حد یارای رخنه در چنین فروغی [فروغ الهی] باشد» (دانه، ۱۳۷۸: ۱۶۲۴-۱۶۲۵).

انکیدو چون سیرش در دوزخ است خدا بانوی دوزخ را می بیند. وی می گوید: «ارشکیگال خدا بانوی جهان زیرین فرمانی راند. و بلیت کاتب جهان زیرین / سجده ای کرد...» (گیل گمشه، ۱۳۷۸: ۸۷)

در مورد سنایی همانطور که از نام اثر دریافت می شود (سیرالعبادالی المعاد) حرکت بسوی بازگشتگاه و بر اساس باور عرفانی و مذهبش رسیدن به قرب حق و فنا شدن در اوست. سنایی در مرحله نهایی سیرش سخنی از دیدار حق به میان نمی آورد، اما یکی از بزرگان معاصر خود را که چون به نور مبدل شده است قابل شناسایی نیست، می بیند و نام او را از همراهانش می پرسد. از دیدگاه عرفانی این انسان نورانی فانی شده در حق، همان حق است که سنایی رندانه از آن استفاده ای دو بعدی نموده و با دستمایه قرار دادن آن به مدح آن بزرگ گریز زده است. وی در این خصوص چنین می گوید:

سالها گشتم از برای نظر	گرد این پرده های پهناور...
چون از این دامها بریدم من	به یکی پرده در رسیدم من...
ساکنان دیدم اندرو پویان	« رب زدنی تحیراً » گویان...
جسم محدث ندیده چشم یکی	علم آدم نخوانده علم یکی
خورده یک باده بر رخ ساقی	هرچه باقیست کرده در باقی...
نور دیدم در او رونده یکی	همچو ماهی رونده بر فلکی
که همی کرد از آن مسافت دور	خرقه ها شان بتابش او پر نور...
پیش او ره گشاده می کردند	و اصفیا را پیاده می کردند...
گفتم آن کیست گفت آن نور	بوالمفاخر محمد منصور

(سنایی، ۱۳۶۰: ۳۴۲-۳۴۸)

۵ - اکثر مسافران به بازگشت به سوی مردم فرمان یافته اند:

با یزید بسطامی در ادامه سفرش پیامبر را ملاقات می کند، و پیامبر نیز او را بدین گونه به بازگشت به سوی مردم فرمان می دهد: «پس روح محمد مرا پذیره آمد و گفت ای یزید! خوش آمدی و نیک آمدی، خدای تو را بر بسیاری از آفریدگان خویش افزونی نهاد، چون به زمین بازگردی سلام مرا به امت من برسان و چندان که در توان داری ایشان را نصیحت می کن و به خدای دعوت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳۶-۳۳۵). یزید بسطامی در معراجش مقصودی خاص دارد و این

مقصود ملهم از گزارش معراج پیشوایش پیامبر(ص) است. بر اساس تعدادی از احادیث و روایات موجود، پیامبر در معراج خدا را ملاقات می کند و خداوند در همان ملاقات دفعات نماز فرض را برای امت محمد(ص) معین می کند و او را به سوی امتش روانه می سازد. میدی در این باره چنین می گوید: «مصطفی چون بدین مقام رسید اقبال درگاه عزت دید و نواخت جهان مادی ثم ذی فتدلی بر وی آشکار گشت. دید آنچه دید. شنید آنچه شنید. در نگریت عالمی از هیبت و عظمت و سیاست الوهیت دید از خود بیخود گشت متحیر ماند... و فی روایه اخری قال: رأیت ربی عزوجل بعینی...» (میدی، ۱۳۶۱: ۴۹۳) ناگفته نماند که ما در این جا تأکیدی بر صحّت و سقم این روایات یا مسئله رؤیت به عنوان یک حقیقت نداریم، بلکه آنچه مد نظر است این است که این روایات و احادیث و باور به آن یک واقعیت تاریخی است که پیروان ویژه خود را دارد و ساختار ذهنی و به دنبال آن آفرینش شاهکارهای ادبی آنان بر اساس چنین باورهایی شکل گرفته است. ارداویراف هم پس از ملاقات با اهورا مزدا(خدا) به بازگشت به سوی مردم مأمور می شود. او در گزارش سیر خود در این باره چنین می گوید: «... چون خواستم به پیش اورمزد نماز ببرم، او به ملایمت (۹) به من گفت: «خوش آمدی ارداویراف اهلو پیامبر مزدیسنان برو به جهان مادی به جهانیان آنچه دیدی و دانستی به راستی بگو، چه من که اورمزدم با توهستم.» (ژینیو، ۱۳۸۲: ۹۶). سنایی هم پس از دیدن آن نور قصد پیوستن به آن جمع و قرار گرفتن در زمره آنان را می کند، اما به او می گویند که باید به زمین باز گردی چون هنوز آمادگی و شایستگی لازم را برای ماندن در گروه عاشقان به دست نیاورده ای. گزارش سیر العباد در این مورد چنین است:

ممن در آن راه و آن منزل	خیره ماندم نه دیده ماند ونه دل
خواستم تا در آن طریق شوم	تا مگر زان یکی فریق شوم
عاشقی زان صف سقیم صحیح	تا مگر زان یکی فریق شوم
دست بر من نهاده گفت مایست	اندرین صف که جای تو نیست ...
باز پر سوی لایجوز و یجوز	رشته در دست صورت است هنوز

(سنایی، ۱۳۶۰: ۳۴۶)

از آنجایی که هدف سنایی تبلیغ و ترویج طریقت است و براساس باور عرفانی خود می خواهد مردم را به پیروی از پیران طریقت تشویق کند، از این روی خود او نیز به همین منظور به بازگشت امر می شود و چنین می گوید:

که در آن عالم از روش کشش است چون برفتی ولایت چشش است
خودبخود ره بدو ندانند کس رهبرش خاص وحدت آمد بس
(همان: ۳۴۷)

دانته هم از خدا می خواهد که به او توانایی گزارش دیده های خود را به مردم بدهد و این گزارش همان کتاب کمندی الهی است. براین اساس خدا نیز با بازگشت او به زمین موافقت کرده است. درخواست او بدین گونه است: «و زبانم را آن قدرت عطا کن که تنها شراره ای از جلال تو را به کسانی که از این پس خواهند آمد بتواند نمود.» (دانته، ۱۳۷۸: ۱۶۲۷-۱۶۲۶).

۶- دخالت نداشتن جسم در اکثر آنها

اکثر سیرهایی که گزارش هایی از رفتن به بهشت و دوزخ و دیدار اهالیش در آن آمده است براساس گفته خود آنها در گزارش هایشان بدون دخالت و همراهی جسم بوده است. در مورد سفر «ویراف» زرتشتی به بهشت در ارداویراف نامه چنین آمده است: «روان ویراف از تن به «چکاد دایتی» و «چینود پل» رفت و پس از هفت شبانه روز باز آمد.» (ژینیو، ۱۳۸۲: ۴۹) «بایزید بسطامی» نیز این گونه به روحانی بودن سیر خود تصریح می کند: «در رؤیا چنان دیدم که گویی مرا به آسمانها بردند...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۲۶). عیسی (ع) نیز بعد از مرگش برای نجات روح پارسایان به دوزخ می رود. از این رو این سفر هم باید روحانی باشد. اما کسان دیگری از قبیل دانته، ابوالعلا معری، سنایی و دیگر مسافرانی که آنان را در فصل پیشین نام بردیم در این مورد تصریحی نکرده اند و همان طور که گفته شد چون توانسته اند دوزخ و بهشت نامخلوق را ببینند، باید سیر آنها نیز روحی یا رؤیایی باشد. قابل ذکر است که خیلی از صاحب نظران بر مبنای اینکه قبل از برپایی قیامت «کل من علیها فان» (الرّحمن، آیه ۲۶) پیش می آید، آفرینش بهشت و دوزخ را بعد از برپایی قیامت

می‌دانند و دیگر این که اگر هم اکنون این دو مکان آفریده شده باشد، ورود افراد به آنها باید بعد از حساب و کتاب و برپایی قیامت باشد. (۱)

۷- اکثر سیرها از نظر ساختاری به هم شباهت دارند:

در این مورد نیاز به آوردن شواهد دیگری وجود ندارد. و از توجه به همین موارد یاد شده در شماره‌های ۱ تا ۶ همین مبحث این ویژگی به وضوح دیده می‌شود.

پ: مقایسه معراج نامه شفیع کدکنی با برخی از مکاشفه‌ها و معراج نامه‌های یاد شده

شفیعی کدکنی به عنوان نمونه انسانی معاصر با ویژگی‌های لازم، معراج نامه‌ای دارد که مقایسه آن با سیرهایی که به اجمال از آن سخن گفتیم ما را به مقصود نزدیک‌تر می‌کند. با اینکه این سیر در چه حالتی روی داده است کاری نداریم، زیرا در این مورد نیز چون دیگر سیرها خیلی ره به جایی نخواهیم برد، اما خود شاعر مراحل این سیر را اینگونه گزارش می‌کند:

«آنگاه از ستاره فراتر شدم / و از نسیم و نور رهاتر شدم / وان مرغ ارغوانی آمد / چون دانه‌ای مرا خورد / و پر گشود و برد / در روشنای اوج رهایش / بر موج‌های نور و گشایش / می‌رفت و باز می‌شد هر دم / در چینه دان سبزش / صد رنگ کهکشانی / آنگه مرا رها کرد / در ساحت غیاب خود و خویش / آن سوی حرف و صوت / در آن سوی بی‌نشان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۸۹).

این اشعار گزارش اولین مرحله سفر شاعر است. بر اساس این ابیات، احساس سبکی و رهایی ویژه‌ای به شاعر دست می‌دهد به گونه‌ای که از نسیم و نور که زمان و مکان بر آنها سنگینی کمتری دارد و به مرز بی‌زمانی و بی‌مکانی نزدیکند آزادتر می‌شود و از ستارگان اوج بیشتری را احساس می‌نماید. شاعر این حالت خود را به قدیس ارداویراف زردشتی تشبیه می‌کند و همان‌طور که ذکر آن گذشت، سیر او روحانی بوده است. پس از این توصیف پرنده‌ای ارغوانی رنگ چون دانه‌ای او را می‌خورد و پرواز می‌کند. اگر به معراج بایزید بسطامی توجه کنیم می‌بینیم که می‌گوید: «در رؤیا چنان دیدم که گویی مرا به آسمان‌ها بردند چون به آسمان اول (آسمان دنیا) رسیدم مرغی سبز دیدم که

یکی از بال‌های خویش را بگسترده و مرا بر بال خویش نهاد و پرواز کرد تا مرا به نهایت صف‌های فرشتگان برد... آن مرغ سبز مرا در میان ایشان نهاد و خود پرواز کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۲۶).

عمده‌ترین منبع الهام بایزید بسطامی در سیرش معراج پیامبر اسلام و متون اسلامی است. زیرا در قرآن حدود هشتصد آیه در مورد بهشت و دوزخ و محاسبه آخرت آمده است و علاوه بر آن منابع سرشار احادیث و روایات هم در این خصوص موجود است سخن میبیدی نیز در این باره پیش از این نقل شد. با این تفاوت که بایزید به رؤیایی بودن سفر خود تصریح دارد، اما در مورد سیر پیامبر نظرات متفاوت است و طرفداران نظریه سیر توأم جسمانی و روحانی او فراوانند، همانگونه که معتقدان به سیر روحانی او نیز کم نیستند. (۲) مرغی که بایزید را به آسمان می برد سبز بال است و بر اساس گفته میبیدی رفر پیامبر هم سبز بال است. «انکیدو» همدم «گیل گمش» نیز در این حماسه قدیمی بوسیله پرنده ای به دوزخ سفر می کند، که ذکر آن گذشت. در مورد به آسمان رفتن جمشید توسط دیو هم در بخش‌های پیشین سخن گفته شد. اما کیفیت سیر او به دلیل اسطوره ای بودن آن و مبهم بودن زمان و مکان در اسطوره نامعلوم است، ولی حمل تخت جمشید توسط دیو، جای تأمل دارد، چون به هوا بردن تختی با آن وصف که آدمی هم بر آن نشسته باشد در آن زمان که نشانی از تکنولوژی انجام چنین کاری در دست نداریم، امری شگفت انگیز است. از این رو دیو هم می تواند با نگاهی نمادین شقوق مختلف را بپذیرد. ابن شهید اندلسی (۴۲۶-۳۸۲) نیز در التوابع و الزوابع، سیر خود را با سوار شدن بر اسب پرنده ای آغاز می کند. ابوالعلاء معری گر چه ابتدای سفرش معلوم نیست با چه وسیله ای صورت می گیرد، اما برای جابجایی خود در درون بهشت بر اسب چابک بهشتی سوار می شود.

دکتر شفیع کدکنی در انتخاب رنگ پرنده حامل خود از سنت پیروی نمی کند. زیرا این مرغ دیگر شباهتی به فرشته ندارد و نه سبز بال، بلکه ارغوانی است. او را بر بال خود نمی نشانند، بلکه می بلعد و در چینه دان خود قرار می دهد. چینه دانی که سبز رنگ است و صد رنگ کهکشان در آن به هم آمیخته اند. هر چند تصور و نامگذاری چنین پرنده ای به دور از محمل سمبل و استعاره دشوار است، اما همین نکته گویای واقعیتهای دیگرگونه و ذهنی دیگرنگر به عناصر و پدیده های تاریخی و

اسطوره ای است که بن مایه های چنین نگاهی، گذر و تأملی مبتنی بر نگرش علمی و رها از باورمندی‌ها و تصوّرات انسان کلاسیک در جهان است.

در مورد چگونگی سیر دانته به دوزخ نیز چیزی نمی‌دانیم. او در این باره می‌گوید: «در نیمه راه زندگی، خود را در جنگلی تاریک یافتیم. (دانته، ۱۳۷۹: ۲۱۹) اما سیر دانته در دوزخ و برزخ زمینی است و پیش از این به آن اشاره شد. بعد از آنکه مرغ ارغوانی شاعر را در حالت خلسه رها می‌کند، در بخش دوم شعر، ادامه سفر را این‌گونه گزارش می‌دهد:

آنگاه واژه ای به من آموختند / سبز / (فهرست مایشاء و ماشاء) / تا، / بالاتر از فروغ تجلی / پروازها کنم / با میوه های حوری، با جوی‌های شیر / دیدم بهشتیان را محصور کار خویش / فریادهای دوزخیان را / با چشم خویش نوشیدم / نور سیاه ابلیس / می تافت آنچنان که فروغ فرشتگان / بیرنگ می شد آنجا در هفت آسمان (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۹۸-۳۹۹).

همانگونه که می‌بینیم شاعر اظهار می‌کند که واژه ای سبز (زنده و فعال) به او آموختند تا با بیان آن به صورت یک ورد بتواند مراحل بعدی سفر را ادامه دهد و بالاتر از تجلیات حق (جهان مادی) پرواز کند، در دیگر سیرها از این نوع واژه جادویی که بتواند مسافر را در جهان غیب سیر دهد خبری نیست، چون انسان سنتی به دلیل نزدیکی و یا زندگی در عصر اسطوره و دایناسورها و موجودات غول پیکر و همچنین پیش رو داشتن مدل‌های مشابه اساطیری، آسان‌تر می‌توانسته است حضور و موجودیت نیروها و موجودات شگفت و غیر عادی را بپذیرد. به عنوان نمونه در سیر بایزید بعد از آنکه مرغ سبز بال او را در میان فرشتگان رها می‌کند، در مراحل بعدی سفر می‌گوید: «ناگاه فرشته ای دست خویش را به سوی من آورد و مرا جذب کرد. آنگاه دیدم چنان است که گویی به آسمان سوم فرا برده شدم...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۲۸). از تأمل در موارد یاد شده می‌توان باز هم تفاوت مدل ذهنی دو طیف انسان سنتی و معاصر را به وضوح مشاهده کرد. انسان سنتی با فرشته و اسب پرنده و اسب انسان نما و هیولای دوزخی و گاهگاهی هم سرّی و نامعلوم به جهان فراسوی حس سفر می‌کند، اما انسان معاصر به دلیل عادت نگرش علمی، حتی تصوّر موجودات غیر عادی را به عنوان یک باور در ذهن ندارد. از این رو برای ادامه سیر خود چاره دیگری می‌اندیشد و آن بهره گیری از اعجاز وردی است که اسم اعظم خداوند است و هنوز یورش تجربه گرایی و علم نتوانسته است آن را به

عقب براند. اگر هم در مرحله ای از مرغ ارغوانی سخن می گوید بی تردید باید آن را در عالم ذهن به صورتی نمادین یا تمثیلی با وسیله ای مادی و فیزیکی این جهانی جایگزین کرده باشد، زیرا این پرنده دیگر سبز بال و بهشتی نیست و او را بر بالش نمی نشاند چون نشستن بر بال پرنده ای که با حرکت بال پرواز می کند عقلانی نیست، بلکه او را درون چینه دان خود قرار می دهد که می تواند بشقاب پرنده با سفینه فضایی و... را در ذهن تداعی کند. شاعر در همین قسمت سری هم به بهشت می زند و بهشتیان را سرگرم و فریفته کار خویش می بیند (همان). این تعبیر و گذر کوتاه او در بهشت نیز گویای سخنی دیگر در باب تفاوت نگاه و ذهنیت انسان معاصر و سنتی است، نگاهی به سیرهای دیگر، این معنی را روشن تر می سازد.

دانه (۳۳) سرود درباره بهشت دارد (بهشت، ترجمه شفا). بایزید مدتها در باغهای زیبا و حرم سیر می کند و پیوسته ملکها بر او عرضه می کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۲۶-۳۳۷) ابوالعلاء نیز در الغفران خود برای همیشه در بهشت می ماند و با بهشتیان سخن می گوید. سنایی نیز گرچه در سیر خود سخنی از بهشت به میان نمی آورد، اما از گزارش های او این معنی دریافت می شود. به گونه ای که او قصد می کند در آنجا ماندگار شود، اما او را امر به بازگشت می نمایند (سنایی، ۱۳۶۰: ۳۳۲-۳۴۷) ارداویراف نیز مدت زیادی در بهشت سیر می کند و با افراد معروفی دیدار و گفتگو می نماید. (رک: ارداویراف نامه، ص ۵۳ به بعد)، اما سیر انسان معاصر در بهشت کوتاه است، زیرا او نگاه دیگری به بهشت دارد. گذارش در دوزخ هم کوتاه است و به همین جمله خلاصه می شود که «فریادهای دوزخیان را با چشم می شنود و نور سیاه ابلیس را می بیند که فروغ فرشتگان را در هفت آسمان بی رنگ می کند» اما دانه (۳۴) سرود در گزارش دوزخ دارد و ارداویراف هم در این باره به تفصیل گزارش می دهد. (همان: ۷۱ به بعد) سنایی هم در سیرالعباد در چند مورد از حیوانات زشت و ترسناکی چون دیو و افعی هفت روی و چهار دهن و... با بیان حالات آنها نام می برد که اعمال تجسم یافته بدکاران در دوزخ است (سنایی، ۱۳۶۰: ۲۹۴-۳۳۲) ابوالعلاء معری نیز سفرش به دوزخ طولانی است و در آنجا با دوزخیان سخن می گوید. جالب است که دوزخی و بهشتی شدن افراد نیز در این سفرها توسط دادگاه ذهنی و عقاید این آفرینندگان بهشت و دوزخ ها صورت می گیرد و پیش تر شرح آن گذشت. در ادامه سفر انسان معاصر اتفاق عجیب و غیر متظره ای رخ

می دهد که این اتفاق مهم ترین ویژگی انسان معاصر را در خود نهفته دارد. ادامه گزارش این نکته را روشن تر می سازد. شاعر در بخش سوم این شعر چنین می گوید:

ناگه دلم هوای زمین کرد، / «وان ورد را مکرر کردم / (نام بزرگ را). / دیدم زمین آدمیان را / نزدیک شد به من / زیر مجرّه ها و سحابی ها. / نزدیکتر شدم / آنگاه / دیدم / قلب شکنجه گاه های شیاطین را / در صبح ارغوانی مشرق / که با طنین روشن آواز عاشقان / پیوسته می تپید. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۹۹-۴۰۰)

اتفاق و حادثه مهمی که از آن سخن گفتیم در اولین مصراع این بخش به وضوح نمایان است. شاعر در حالیکه که در اوج افلاک به سر می برد و فقط لحظات کوتاهی سری به بهشت و دوزخ زده است ناگهان دلش هوای زمین می کند، برای اینکه این اتفاق ملموس تر شود سفر دیگر مسافران دیار غیب را پی می گیریم. پس از آن علت این شتاب و «هوای زمین کردن» را بررسی می کنیم.

بار دیگر یادآور می شویم که بایزید بسطامی در معراجش مقصودی خاص دارد و این قصد عمده ملهم از گزارش معراج پیشوایش پیامبر (ص) است. بر اساس تعدادی از احادیث و روایات موجود، پیامبر در معراج خدا را ملاقات می کند. میبدی در این باره چنین می گوید: «مصطفی چون بدین مقام رسید اقبال درگاه عزت دید و نواخت جهان مادی ثمّ دنی فتدلی بر وی آشکار گشت «دید آنچه دید. شنید آنچه شنید. در نگریت عالمی از هیبت و عظمت و سیاست الوهیت دید از خود بیخود گشت متحیر ماند... و فی روایه اخری قال: رأیت ربی عزوجل بعینی...» (میبدی، ۱۳۶۱).

همان گونه که همه این مسافران دیار غیب با اندیشه دینی و سستی خود و ناخودآگاهی ملامال از باور و اعتقادی نیرومند به غیب، خدا رابه عنوان عالی ترین هدف سیر خود ملاقات می کنند و هر کدام به گونه ای در آن سیر مأمور دعوت مردم به راستی و حقیقت می شوند. اما انسان معاصر سودای غیب نگری و رؤیت خدا را به دلیل یورش علم و تجربه گرایی به جهان ذهنش در سر ندارد و رسوبات اندک لایه های سنت در ذهن او نیز توان آن را ندارد که مدت زمان زیادی او را در دنیای ماورای حس نگه دارد و همین گزارش کوتاه او از بهشت، گویای نگاهی متفاوت است. زیرا او بهشتیان را سرگرم و محاصره شده عیش حوریان و نوش جوی های شیر می بیند و پیداست که این تعبیر نه تنها با نگاه انسان سنتی به بهشت که ورود به آن و بهره مندی از نعمت هایش متتهای آرزوی

اوست، تفاوت بسیار دارد، بلکه در نقطه مقابل آن نیز قرار دارد. زیرا انسان معاصر نسبت به انسان سنتی در رفاه بیشتری به سر می برد و آن چیزهای را که انسان سنتی رسیدن به آنها را در رؤیای خود می پرورده است به وفور و آسانی در اختیار دارد از این رو سرگرم و محصور شدن در آن لذایذ را تکرار بیهودگی می داند و گرنه هرگز چنین تعبیری را از دیدار بهشت گزارش نمی کرد. این تعبیر باز هم منبعث از تعریف انسان در فرهنگ انسان معاصر است، زیرا در این فرهنگ انسان حیوان ساینس است، نه موجودی که محصور عیش و نوش خود باشد، یا طبق تعریف قدما، فقط حیوان ناطق (اندیشمند) باشد، انسان معاصر انسانی است که اندیشه اش در جریان کل جهان دخالت می کند و در ساختن بهتر آن ایفای نقش می نماید. و از این روست که انسان معاصر تکرار غوطه وری در بهشت را هم نمی پسندد و به سرعت از آن می گذرد. بازگشت و نگاه او به زمین نیز اسطوره ای و شگفت است. آنچه او می بیند، بیداد و ستم است، مشاهده مرکز شکنجه گاه های شیطانی که بی تردید، آدمیان شیطان صفت هستند نیز جای تأمل بسیار دارد. او در حینی که به زمین نزدیک می شود و این نزدیک شدن ها نیز که به صورت «نزدیک تر شدم» شش بار تکرار می شود. لحظه شماری و شتاب برای رسیدن به زمین را نشان می دهد. اما اگر به معراج بایزید و یا دانه و ... نگاه کنیم می بینیم که آنها به همین صورت که انسان معاصر به زمین نزدیک می شود، به آسمان نزدیک می شوند. در این مورد جمالتی از گزارش معراج بایزید را مرور می کنیم.

«ناگاه فرشته ای دیدم که دست خویش را به سوی من آورد و مرا فرا برد سپس دیدم که گویی مرا به آسمان چهارم بردند و ... سپس دیدم که گویی به آسمان پنجم فرا برده می شوم و ...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳۱-۳۳۰) دانه نیز فلک به فلک جهش می کند تا به فلک الافلاک می رسد و این تفاوتی آشکار است. انسان معاصر خیلی سریع به آسمان می رسد و با گذری کوتاه از دوزخ و بهشت، ناگهان به زمین باز می گردد و این بازگشت اوست که با طول و تفصیل و مرحله به مرحله و با هیجان گزارش می شود. اما بازگشت انسان سنتی مانند صعود انسان معاصر خیلی سریع و بدون مراحل هیجان انجام می پذیرد. انسان سنتی در طول مراحل صعود خود و در افلاک، ارواح و شگفتی هایی را می بیند و آنها را گزارش می کند، اما انسان معاصر در مسیر بازگشت خود چیزهایی را می بیند و آنها را به تفصیل گزارش می دهد. انسان سنتی می خواهد درمان دردها را از آسمان بیاورد،

ولی انسان معاصر دردهای زمینیان را گزارش می کند تا اهل خرد به درمان آن بیندیشند. او در بخش چهارم معراج نامه ادامه سیر خود را چنین گزارش می کند:

«نزدیک تر شدم/ دیدم عصا و تخت سلیمان را/ که موریا نه ها/ از پایه خورده بودند، اما هنوز او/ با هیبت و مهابت خود ایستاده بود/ زیرا که مردمان/ باور نداشتند که مرده است/ و پیکر و سریرش / در انتظار جنبش باد است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۰۰).

انسان معاصر در آسمان نیز دغدغه زمین را دارد، گویی شگفتی های زمین برای او مهم تر از شگفتی های عالم ارواح است، از این روست که او به یاد مهابت سلیمان می افتد و آن را روایت می کند. در قسمت پنجم شعر تلمیحی به جنایات مغول دارد و با عبارات: «آنگاه/ نزدیکتر شدم/ دیدم کنار صبح اساطیر/ روییده بوته های فصیحی/ که میوه شان/ سرهای آدمی است اگر چند/ سرها بریده بود و سخن می گفت.» (همان: ۴۰۰-۴۰۱). داستان قتل هم ولایتی خود عطار نیشابوری را خاطر نشان می کند، که بر اساس روایات وقتی در فتنه مغول سرش را بریدند. او سر خود را برداشت و دوباره بر روی تنه اش گذاشت و در حالیکه مغولی هاج و واج به او می نگریست به راه افتاد و شروع به خواندن مثنوی بی سرنامه اش کرد و زمانی که خواندن مثنوی به آخر رسید به خاک افتاد و جان داد. هر چند که این روایات واقعی و مستند هم نباشد، اما در کنار صبح اساطیر بیانش خالی از لطف نیست. دیگر اینکه زمان سروده شدن این شعر سال ۱۳۴۹ است و درست در همان سال است که حماسه سیاهکل در ۱۹ بهمن ۱۳۴۹ واقع شده است که در آن زمان حدود ۱۷ سال از کودتای ۲۸ مرداد علیه دکتر مصدق می گذرد و پس از حادثه سیاهکل است که مبارزه مسلحانه در ایران به اوج می رسد و البته در همان سالها حوادث دلخراش دیگری نیز در گوشه و کنار جهان روی داده است که انسان معاصر سائیس آنها را مدنظر داشته است، سخن گفتن سرهای بریده نیز از نوع نگاه تأمل آمیز خردمندان به همه ذرات هستی است، که (هر مستمعی اسرار آن را فهم نمی کند) و پیداست که سخن آن سرهای بریده به شمشیر ظلم نیز بیان خاموش حکایت بیداد به گوش اهل تأمل و خرد است. در بخش ششم نیز با نکات قابل تأمل دیگری مواجه می شویم، که مشاهداتش را این گونه گزارش می دهد.

«آنگاه/ نزدیکتر شدم/ تندیس گرگ پیری دیدم/ فانوس دود خورده به کف داشت/ کاینک دمیده صبح قیامت/ دیدم که واژگانش / مثل گوزن و کرگدن و گاو/ گویی که شاخ دارد./ پرسیدم از

سروش دل خویش / آواز باز داد که این خود / آن / آخرین / شیطان مشرق است. / با گونه گون دروغش / و آن / فانوس بی فروغش (همان: ۴۰۲).

در این بخش نیز آنچه در زمین می بیند، برای او نیز تعجب انگیز است، آن هم دیدن گرگ پیری که آخرین شیطان مشرق است و «واژگانش مثل گوزن و کرگدن و گاو گویی که شاخ دارد». و پیداست که در پوششی استعاری و نمادین بیان شده است. اگر گفته های سنایی را در سیر العباد و یا سخن داتنه را در کمندی الهی بخاطر بیاوریم، می بینیم که آنها در جهان غیب افرادی را می بینند که بواسطه اعمالشان مسخ شده اند و به شکل حیوانات و خزندگان در آمده اند. مثلاً سنایی در مورد حسودان می گوید:

افعی دیدم اندران معدن	یک سر و هفت روی و چار دهن
هر دمی کز دهان برآوردی	هر که را یافتی فرو خوردی
گفتم ای خواجه کیست این افعی	گفت این نیم کار بویحی
	(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۹۷ و ۲۹۸)

داتنه نیز، خودکشی کنندگان و خودآزاران را بدین گونه دیده است:
و ترکه ای از شاخه ای تنومند از درختی کندم / تنه درخت فریاد برآورد، چرا اعضا می شکنی؟ / مگر رحمی در دلت نیست. / نخست انسان بودیم و حال درختان پژمرده ایم» (داتنه، ۱۳۷۹: ۴۵۲) / و در مورد مسخ دزدان و سارقان نیز چنین می گوید: «روح مبدل شده به حیوان، سوت زنان و خس خس کنان / به دشت روبرو گریخت...» (همان: ۶۷۴).

موضوع مهم و قابل توجه دیگری که در این بخش دیده می شود، مشاور و راهنمای انسان معاصر در این سیر است. آنجا که می گوید: «پرسیدم از سروش دل خویش» و همین عبارت نشان می دهد که شاعر کسی را به همراه ندارد و راهنمای او هم کسی جز خود او نیست. سروش دل همان فرامن یا من برتر انسان است که در شرایط ربودگی و خلسه می تواند چون سروشی پاسخگوی انسان باشد، اما پاسخ او فراتر از مجموع و برابری اندوخته های درونی ما نیست و درست معادل این سخن مولوی است با اندک تفاوتی در تلقی آنها از سروش (فرامن یا خدا) که می گوید:

بیا به پیش من آ تا به گوش تو گویم که از دهان و لب من پری رخی گویاست»
(مولوی، ۱۳۵۵: ۱/۲۷۶)

همسفر انسان معاصر در سیر به جهان ماورای حس بر خلاف همسفر انسان سنتی موجودی فرا واقعیت و اسطوره ای نیست و آنچه را که نمی داند باز هم از سروش دل خویش (فرمان-ناخودآگاه) خود می پرسد، که بُعد برتر وجود انسان است. در بخش هفتم شعر (معراج نامه) نیز تفاوت آشکار دیگری در مقایسه با سیر انسان سنتی بدین شکل مشاهده می کنیم که می گوید:

«آنگاه/ نزدیک تر شدم/ دیدم فراختای زمین را/ در زیر پای روسپیان تنگ/ دیدم که مسخ می شد انسان/ و آنگه بجای او/ می رست خوک و خرچنگ». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۰۲).

در بخش های پیشین در مورد مسخ انسان و یا تجسم اعمال نمونه هایی را از معراج نامه های مورد بحث نشان دادیم و دیدیم که در همه آن نمونه ها انسان سنتی بر اساس باور خود روان انسان ها را در کیفر اعمالشان در دوزخ به صورت مسخ شده به درخت و خوک و مار و... می بیند، اما انسان معاصر در فراختای زمین مسخ شدن انسان به خوک و خرچنگ را مشاهده می کند نه در عالم ارواح و جهان غیب، و این هم مربوط به قدرت تأمل و نگرش انسان معاصر و نفوذ بینش و درک او به درون اشیاء و پدیده هاست. زیرا، اصل و ارزش پدیده ها در ماهیت و مفهوم آنهاست نه ظاهر آنها، زیرا اگر از ظاهر پدیده ها در مورد آنها قضاوت کنیم، پس تندیس ها را هم باید انسان به حساب آوریم که چون چنین نیست از دید انسان متأمل معاصر، افرادی هم که ویژگی ها و ماهیت انسانی در آنها به ظهور نرسیده است، با توجه به تنزل شأن و سقوط ویژگی های انسانیشان چیزی جز خوک و خرچنگ نیستند. البته تعابیر این بخش می تواند تلمیحی هم به اسطوره هاروت و ماروت و مسخ شدن زهره نیز داشته باشد. در بخش هشتم، شاعر با عده ای از هم کسوتان خود ملاقات می کند و آنها را این گونه به باد انتقاد می گیرد. «..دیدم/ تن های بی سری که گذر می کرد/ در کوچه های ساکن و برزنها/ و گاه زمزمه ای داشت: / «من، من، تمام من ها.»/ پرسیدم از سروش دل خویش/ کاین سران چه قوم و کیانند؟/ آواز باز داد که اینان/ انبوه شاعران و ادیبان/ فرزندگان مشرقیان اند.../ اینان که می شناسی و می بینی/ این،/ مسکینان اند/ و آنگاه این سرود فرو خواند: / «جز لحظه های مستی،/ مستی و راستی.../ «حقا،/ «حتی یکبار هم برای تماشا/ «دل تان نخواست»/ «در ازدحام کوچۀ بن بست»/ از

دور یک ستاره کوچک را/ «با دستتانه نشانه بگیرید/ «و یک صدا یگوید: «آنک طلوع ذوذنّب از شرق! / «شاید سری ز پنجره ای بیرون آید/ «و با شما بخواند/ «آواز دسته جمعی زندانیانی را/ «که نقلهای مجلس شان دانه های زنجیر است»/ «شاید گروهی / از پس دیوارهای کوچۀ دیگر/ «بیرون کند سر، و بگوید: / «آری طلوع ذوذنّب از شرق» (همان: ۴۰۵-۴۰۲).

همانطور که می بینیم شاعر، نامی از همکسوتان خود نمی برده، ولی سخت و طوفانی به آنها یورش برده و آنها را بی سر و مسکین و خود خواه و بی تفاوت خوانده است. اما مسافران معراج نامه های سستی دیار غیب، هم کسوتان و هم کیشان خود را در جهان غیب می بینند و آنها را عموماً با نام یاد می کنند، اکنون نمونه هایی از این موارد را از نظر می گذرانیم. از بایزید شروع می کنیم که در این مورد چنین می گوید: «آنگاه مرا به جام انس شربتی از چشمۀ لطف نوشانید و به حالی در آورد که از وصف آن ناتوانم. سپس قرب خویش بخشید... آنگاه روان های یک پیامبران مرا پذیره آمدند و بر من سلام می دادند و کار مرا تعظیم می کردند. سپس روح محمد (ص) مرا پذیره آمد...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳۵) در ارداویراف نامه نیز چنین ملاقات هایی صورت گرفته است: «... و دیدم امشاسپندان را و دیدم دیگر ایزدان را و دیدم فروهر گیو مرث و زرتشت و کی گشتاسب و فرشوستر و جاماسب و دیگر انجام دهندگان و پیشوایان (دین را)» (ژینیو، ۱۳۸۲: ۵۶ و ۵۷). ابوالعلا معری نیز در سیر خود به جهان غیب با حضرت آدم و عدّه ای از شاعران عرب دیدار و مباحثه می کند که پیش از این ذکر آن گذشت. دانتّه هم با بسیاری از شاعران و ادیبان و بزرگان هم فرهنگش در بهشت ملاقات می کند و عدّه ای دیگر از جمله ابن سینا، ابن رشد اندلسی و صلاح الدین ایوبی و... را در دوزخ می بیند. سنایی نیز دیدارهایی داشته است که پیش از این در این موارد سخن گفته شد.

باز هم نحوه این ملاقات ها متفاوت است. اول اینکه دیدار انسان های سستی با هم کسوتان خود در جهان غیب صورت می گیرد، اما انسان معاصر آنها را در فراخنای زمین می بیند، دیگر اینکه مباحثی که میان آنها روی می دهد بسیار متفاوت است. ابوالعلا با شاعران بحث های فنی و لغوی را ساز می کند و دانتّه بهشتیان را سخت می ستاید و دوزخیان را با حالات دردناکی توصیف می نماید، انکیدو هم دوزخیان را با حالات بد و تأثر انگیزی توصیف می کند. دیونیزوس قهرمان «نمایشنامه غوکان اریستوفان» هم دو شاعر معاصر نویسنده داستان، «اشیل و اورپید» را ملاقات می کند و میان

آن دو مناظره ای ادبی برقرار می سازد. اردای ویراف نیز آموزگاران دین و پرستندگان احکام دینی را در مقام روشن و شادی بسیار بزرگ مشاهده می کند، سنایی نیز «محمد بن منصور سرخسی» را نورانی و با عزت و بزرگ توصیف نموده است. اما انسان معاصر شاعران را بی سر (بی مغز و بی فکر) می بیند و آن هم از این روست که جرأت مواجه شدن با شحنة ها را ندارند، علت انتقاد شدید او از این هم کسوتانش نیز همین است که آنها پیشگام مبارزه نمی شوند تا دیگران نیز با آنها همراه شوند و سری از پنجره بیرون بیاورند و یک صدا سرود رهایی زندانیان را از دام استبداد، همخوانی کنند. در آخرین بند نیز شاعر همچنان مبارزان و روشنفکران آزادیخواه را با حرارت بدین گونه توصیف می کند:

«...دیدم که در صفیر گلوله / مردی سپیده دم را بر دوش می کشید / پیشانیش شکسته و خونش پاشیده در فلق» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۰۶).

نتیجه

از بررسی و تأمل در اکثر سیرهای برجسته و مهم انسان سنتی به این نتیجه می رسیم که:

- ۱- ساختار اکثر آنها به هم شباهت دارد؛ ۲- بیشتر این سیرها منشایی عقیدتی و دینی دارند؛ ۳- در اکثر آنها تاثیر پذیری متاخر از متقدم مشهود است؛ ۴- اکثر آنها افرادی از طیف ذهنی یا مقابل خود را در جهان ارواح می بینند. و گاه با آنها هم سخن می شوند؛ ۵- سیرهای مهم و در سطوح عالی به رؤیت خداوند منجر می شود و مسافران مأمور هدایت مردم می شوند؛ ۶- ادبیات گزارشگری آنها منبعث از تعالیم دینی و سنن اجتماعی روزگار آنهاست؛ ۷- اکثر مسافران راهنما و همراهی با خود داشته اند؛ ۸- عموماً رؤیایی و روحانی است و بدون همراهی جسم صورت می پذیرد.

همچنین از مقایسه سیر انسان معاصر با سیر انسان سنتی در می یابیم که:

- ۱- انسان معاصر به دلیل عادت به تجربه گرایی و نگرش علمی به پدیده ها، دیگر در این موارد دنباله رو انسان سنتی نیست؛ ۲- اصولاً مراحل سیر او در بیشتر موارد بر عکس سیر انسان سنتی است و به دلیل عادت به تجربه گرایی و نگاه علمی به پدیده ها و حوادث جهان، سیر آسمانیش کوتاه و گذرا برگزار می شود و در ادامه سیرش دوباره زمین مرکز توجه او قرار می گیرد؛ ۳- انسان سنتی

سعادت انسان را در دنیای ماورای حس جستجو می کند، ولی انسان معاصر می خواهد جهان را دانشورانه بسازد و بنای سعادت انسان را بر منظر تجربه بنیان نهد.

یادداشت‌ها

درباره معراج پیامبر در این خصوص رجوع شود به (ابوزهره، ۱۳۸۰: ۱۲۴/۲) و (تفسیر المیزان، ص ۶۷) در خصوص مرکب پیامبر رجوع شود به (بخاری، ۱۶۱۶: ۲۸۳)

کتابنامه

قرآن کریم

ابوزهره، محمد. (۱۳۸۰). *خاتم پیامبران*. ترجمه حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

افلاطون. (۱۳۵۳). *جمهوری*. ترجمه محمد حسن لطفی. چاپ اول. تهران: چاپ خوشه.

بانی ین، چان. (۱۳۸۱). *سیر وسلوک زائر*. ترجمه گلناز حامدی. چاپ اول. انتشارات مجد.

بخاری، محمد اسماعیل. (۱۹۰۸). *صحیح بخاری*. طبع لیدن.

_____ . (۱۶۱۶). *مختصر صحیح بخاری*. مختصر کننده. ابو العباس زین الدین احمد بن

عبدالطیف الشرجی الزبیدی. چاپ اول. قاهره.

بلان، یانیک. (۱۳۸۰). *پژوهشی در ناگزیری مرگ گیل گمش*. ترجمه جلال ستاری. چاپ اول. تهران: نشر مرکز

بهاء ولد. (۱۳۸۲). *معارف*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. جلد ۱. تهران: انتشارات طهوری.

پور نامداریان، تقی. (۱۳۷۴). *دیدار با سیمرغ*. چاپ اول. تهران: چاپ پژوهشگاه علوم انسانی.

حافظ. (۱۳۸۱). *دیوان*. تصحیح غنی و قزوینی. تهران: چاپ شقایق.

حائری، محمد حسن. (۱۳۷۹). راه گنج. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات مدینه.

دانتیه الیگوری. (۱۳۷۹). *کمدی الهی دوزخ*. ترجمه فریده مهدوی دامغانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه نشر تیر.

_____ . (۱۳۷۸). *کمدی الهی دوزخ* - ترجمه شجاع الدین شفا. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *تقد ادبی*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

ژینیو، فیلیپ. (۱۳۸۲). *ارداویراف نامه*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. چاپ دوم. انتشارات معین.

سراج، ابونصر، *اللمع فی التصوف*. تهران: انتشارات جهان (از روی چاپ نیکلسن).

سنایی. (۱۳۶۰). *مثنوی های حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد الی المعاد*. تصحیح و مقدمه سیدمحمد تقی مدرّس رضوی. چاپ دوم- انتشارات بابک.

شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۵). *آئینه ای برای صداها*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سخن.

_____ . (۱۳۸۵). *دفتر روشنایی*. چاپ دوم. تهران: نشر سخن.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*. ج ۱۹ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. چاپ گلشن. باهمکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

کزآزی میر جلال‌الدین. (۱۳۷۶). *رؤیا، حماسه، اسطوره*. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.

_____ . (۱۳۷۹). *نامه باستان*. جلد اول. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.

کربن، هانری. (۱۳۳۱). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. قصه حی بن یقضان. انجمن آثار ملی.

گیل گمش. (۱۳۷۸). *برگرفته از لوحه های سنگی طه باقر*. ترجمه دکتر مهدی مقصودی. چاپ اول. مشهد: چاپ نشر گل آفتاب.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۶). *اسرار نامه*. تهران: انتشارات صفعلی‌شاه.

عمیق بخارایی، شهاب الدین. (۱۳۳۹). *دیوان*. به تصحیح سعید نفیسی. تهران: کتابخانه فروغی.

غزالی، امام محمد. (۱۳۶۴). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

محبی الدین عربی. (۱۳۶۷). *رسائل ابن عربی*. به تصحیح نجیب مایل هروی. انتشارات مولا.

معری، ابوالعلا. (۱۳۷۹). *رساله الغفران*. مترجم حیدر شجاعی. چاپ اول. تهران: انتشارات مجد.

مولوی، محمد. (۱۳۵۵). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات امیر کبیر.

میبدی رشیدالدین. (۱۳۶۱). *کشف الاسرار*. جلد (۳). به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

میلتون، جان. (۱۳۸۵). *بهشت گمشده*. ترجمه فریده مهدوی دامغانی. چاپ سوم. تهران: ناشر نشر تیر.