

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۱۴

تحلیل عرفانی تجلی حق و مشاهده حضرت محمد(ص) در معراج (براساس روایت نظامی گنجوی)

صدیقه سلیمانی^۱

چکیده:

در این مقاله، ابتدا معراج پیامبر به شیوه روایت نظامی گنجوی بحث و تحلیل می‌شود. معراج از وقایعی شگرفی است که برای شخص پیامبر اتفاق افتاد. هریک از مفسران، اهل حدیث و روایت و تحلیل‌گران دینی براساس مشرب عرفانی یا دینی خود (تسنن یا تشیع) گزارش‌های جالبی داده‌اند. محتوای گزارش‌هایی که از نحوه معراج پیامبر شده است با بسیاری از آموزه‌ها و تجربیات عرفانی همسو است؛ یعنی عارفان و صوفیان سعی کرده‌اند برخی از مبانی عرفانی و پیکره آن را با سیر روحانی و جسمانی پیامبر همسو کنند. مبانی و مفاهیمی مانند «تجلی حق»، «سیر»، «حجاب»، «مشاهده»، «دل» و مانند اینها از این-دسته‌اند.

هدف عمده پژوهش، بازخوانی، نقد و تفسر معراج پیامبر و هم‌خوانی برخی از مفاهیم پرورش‌یافته عرفانی، مطابق با آن است.

کلید واژه‌ها:

حضرت محمد(ص)، معراج، نظامی گنجوی، تجلی، مشاهده.

^۱ - استادیار دانشگاه پیام نور، ایران. S_solimani79@yahoo.com

پیشگفتار

معراج پیامبر، از مهم‌ترین بخش‌های دین اسلام است که در سوره «الاسراء» قرآن مجید درباره آن و نحوه معراج پیامبر سخن گفته شده است. اهل حدیث در این داستان اختلاف‌هایی دارند از قبیل اینکه این سفر آیا روحانی است یا با پیکر عنصری انجام شده است. از سوی دیگر در تحدید مکان و جایی که این سفر آغاز شده، اختلاف دارند. طبری آن را از خانه ام هانی می‌داند و بخاری و مسلم از کعبه و از ابوهریره نقل شده که این سفر بی‌مکان بوده است. (رک، القشیری، بی‌تا: ۸)

همچنین در زمان معراج اختلاف است که آیا قبل از وحی بوده یا بعد از وحی. طاهر مقدسی معراج پیامبر را این‌گونه نقل کرده است: «بدان که هیچ‌چیز به اندازه این قصه مورد اختلاف نیست؛ اما معراج بعضی از مردم منکر آن هستند و بعضی از مردم معتقدند که معراج همان مسری است. اما معراج در چگونگی مسری اختلاف کرده‌اند. حسن (رض) می‌گفت که رؤیایی بوده و استدلالش به این آیه بود: «و آن رؤیا که تو را نمودیم جز آزمایشی برای مردمانش قرار ندادیم.» (۱۷: ۶۱) و نیز به گفته ابراهیم: «به رؤیا چنان دیدم که تو را ذبح می‌کنم.» (۳۷: ۱۰۲) و بر همین روش رفتار کرد؛ اما تو پیش از این دانستی که وحی بر انبیا در خواب و بیداری فرود می‌آید و پیغمبر (ص) می‌گفت: «چشمم می‌خوابد و دلم بیدار است.» ابن اسحاق چنی گفته و خدای داناتر است که کدام بوده است. ما در این باره اندکی نقل می‌کنیم همان‌گونه که در خبر آمده است. واقعی گوید واقعه اسراء یک-سال قبل از هجرت بوده و معراج هجده‌ماه قبل از آن بود.

پیامبر فرمود: پس آن دوفرشته مرا ستان خوابانیدند. آنگاه شکم مرا شکافتند و حشو مرا بیرون آوردند و تشتی از طلا داشتند که اندرون پیامبران را در آن شستشو می‌دادند. جبرئیل از زمزم آب می‌آورد و میکائیل جوف مرا شستشو می‌داد. آنگاه جبرئیل به میکائیل گفت: قلبش را بشکاف. و او قلبم را شکافت. علقه‌ای سیاه از آن بیرون آورد و بیرون افکند. سپس پاره گوشتش را در آن نهاد و گردی که با خود دشات بر آن پاشید و گفت: و دلی است استوار با دو چشم بینا و دو گوش شنوا. شما باید پوست کودن برانگیزنده. سپس در مورد اندرون (شکم) من نیز همین سخنان را گفت تا ملایم شد و گفتند از خرد و ایمان لبریز است.» سپس به پای خاستم و به معراج رفتم. دیدم که بهترین چیزی که دیده بودم. آیا دیده‌اید کسی که از شما می‌میرد چگونه چشم او به یک‌نقطه دوخته می‌شود؟ او به زیبایی معراج می‌نگرد.

گفت: پس آنگاه آن دو فرشته مرا به آسمان دنیا بردند و وقتی به «باب‌الحفظه» رسیدیم، فرشته‌ای بر آن موکل بود به نام اسمعیل و هفتاد هزار فرشته زیر دست او بودند، گفتند: محمد (ص). گفت:

مبعوث شده است؟ گفتند: آری. پس پیش افتادند و گرد آمدند و درها را گشودند و خوش آمد گفتند و برای برکت دعا کردند.

گفت: و در آسمان دنیا مردی را دیدم که از همه مردم پیکرش بزرگتر بود. به جبرئیل گفتم: این کیست؟ گفت: پدرت آدم که ارواح فرزندان را بر او عرضه می‌دارند. رهگاه روان مؤمنی را بر او عرضه کنند می‌گوید: بویی خوش است. نامه او را در علیین می‌گذارند و هرگاه روح کافر را بر او عرضه کنند می‌گوید: روحی خبیث و بویی ناخوش. نامه او را در سجین قرار می‌دهند.

آنگاه به وصف آسمان‌ها و کسانی که در آن هستند پرداخت و بهشت و دوزخ و اهل هر کدام را وصف کرد. گفت: سپس به آسمان هفتم رسیدم و در آنجا جز صریر قلم‌ها چیزی نشنیدم. دیدم که جبرئیل کوچک می‌شد تا به اندازه جوجه مرغی که دیگر نزدیک بود از خاطر محو شود. وحی او را می‌شنیدم. آنگاه جبرئیل مرا گفت: سجده کن. پس سجده کردم و به «قاب قوسین او ادنی» نزدیک شدم. آنگاه خداوند آنچه بود به بنده خویش وحی کرد: «اوحی الی عبده ما اوحی» (۵۳: ۱۰) سپس گفت: ای محمد سر بردار که خداوند بر تو پنجاه نماز فریضه کرده است. گفت: پس من به نزد موسی شدم و از خدا چندان خواستم و طلب کردم که آن را به پنج نماز تخفیف داد. موسی گفت: بازگرد نزد پروردگارت و از او بخواه که بر امت تو تخفیف دهد چراکه امت تو ضعیفند. گفتم: من از پروردگارم شرم می‌دارم و بر این پنج نماز شکبیا خواهم بود. گفت: پس ندا داده شد که من فریضه خویش را تعیین کردم و بر بندگانم تخفیف دادم. هر کار نیک را به بنده تا مانند آن پاداش خواهم داد. این از روایت واقدی است؛ اما ابن اسحاق روایت کرده که پیغمبر هنگام سخن گفتن از مسری و آنچه در مسجد اقصی روی داد گفت: هنگامی که از آنچه در بیت المقدس بود فارغ شدم، معراج فرارسید و من چیزی زیاتر از آن ندیده‌ام. همراه من، مرا بالا برد تا اینکه به یکی از درهای آسمان رسیدم. سپس دنباله داستان را به گونه‌ای که واقدی گفته بود نقل می‌کنم...» (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲:

۶۶۰-۶۶۴)

در تفسیر تربت جام معراج پیامبر این گونه روایت شده است: «... پس براق فرا رفتن آمد. هرچند که چشم کار کردی یک گام نهادی. چون به بالایی رسیدی پایش دراز گشتی و دستش کوتاه گشتی و چون فرا نشیب رسیدی دستش دراز گشتی و پای کوتاه... فراتر شدم. فریشته‌ای را دیدم که مرا پیش آمد چهار تا جامه به دست: یکی سیاه و یکی زرد و یکی سپید و یکی سبز. مرا گفت: ازین هر کدام که خواهی اختیار کن. من سپید و سبز را انتخاب کردم. جبرئیل گفت: احسنت، صواب کردی. آن سیاه جامه دوزخیان است و زرد جامه کافران و سپید جامه روشن‌دلان است در دنیا و سبز جامه بهشتیان است در بهشت... فراتر شدم مردی را دیدم دلوی در چاه افکنده چون برآوردی به سر

رسیدی. تهی گشتی. گفتم: یا جبرئیل آن چیست؟ گفت: مثل بدبختان است که رنج می‌برند و به دست ایشان هیچ چیز نه.

فرا تر شدم فریشته‌ای مرا پیش آمد دو جام در دست یکی از آب و یکی پر انگبین. هر دو را بر من عرضه کرد. من از هر دو پیشیدم. جبرئیل گفت: صواب کردی. آب صافی‌ترین همه چیزهاست و انگبین حلو و شفاست. آنگاه به صخره بیت مقدس رسیدم... و جبرئیل گفت: با محمد، هین که کعراج فرو گذاشتند. برخاستم نردبانی دیدم از نور، از زر سرخ بافته، به جواهر و یواقیت مرصع، ساق آن بر صخره بیت‌المقدس و سر آن به آسمان رسیده و چهارصد فریشته از راست او ایستاده. پای بر آن نهادم همی چشم باز کردم به بحر اخضر رسیده بودم... از آنجا بگذشتم به آسمان دنیا رسیدم. جبرئیل در بزد. فریشته‌ای فراز آمد... پس به سدره‌المنتهی رسیدم. ندا آمد که یا محمد، فرا تر آی. بنگریستم از یکسو هفتاد هزار حجاب دیدم از نور از میان آن آواز فریشتگان می‌آمد که سورة البقره می‌خوراندن. نگاه کردم حمله عرش را دیدم ایستاده. قدم‌های ایشان به تحت‌الثری رسیده و سرهای ایشان به ساق عرش رسیده. عرش را بر دوش گرفته سورة المؤمنین می‌خواندند. پس ندا آمد که فرا تر آی! شادروان سبز در زیر قدم من پدید آمد. مرا برگرفت و در ملکوت غلی می‌گذرانید. ندا آمد که «ادن یا محمد!» در هر ندایی خدای من مرا چهل حاجت روا می‌کرد... مصطفی به خانه ام هانی آمد و جبرئیل بازگشت. چون نماز بامداد بکرد پشت به محراب باز گذاشت. بگفت که دوش خدای تعالی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل را با هفتاد هزار فریشته بفرستاد و براق بهشت آوردند و مرا از مکه به بیت‌المقدس بردند و انبیا را حشر کردند و من ایشان را بدیدم. و بیش نگفت.» (نیشابوری، ۱۳۳۹، ج: ۱، ۵۴۷ به بعد)

به دلیل وجود فرقه‌ها و مسلک‌های متعددی که در میان مسلمانان شیعه و سنی است و به دلیل تفسیرها و تفکرهای خاص مسلمانان در خصوص معراج پیامبر و نحوه صعود آن حضرت و این نکته که این صعود روحانی بوده یا جسمانی، روایت‌های مختلف و اعتقادهای متفاوت وجود دارد. نظامی از شاعران سنی مذهب اشعری است. در این فرقه از مسلمانی، معراج پیامبر را جسمانی و ارتباط او را با خداوند، جسمی و فیزیکی می‌دانند. این عقیده با مذاهب دیگر (از جمله شیعه) اختلاف دارد. ابوسعید واعظ خرگوشی در باب سی‌ام تصنیف «شرف‌النبی» درباره معراج پیامبر و روایت‌های گوناگونی که درباره آن شده است به تفصیل سخن گفته است. در ابتدای آن گفته است: «... و ارباب علم و حقیقت اختلاف کرده‌اند در کیفیت معراج پیامبر علیه‌السلام. بعضی گفتند در خواب بود معراج، و بعضی گفتند حقیقت بود رفتن به آسمان و ترتیب اخبار آن است که گویند رسول را علیه‌السلام معراج‌ها بود بعضی از آن حقیقت بود و بعضی از آن خواب.» (واعظ خرگوشی،

معراج را می‌توان در دایره «تجلی الوهیت» مطالعه کرد. محی‌الدین ابن عربی درباره آن می‌گوید: «بدان که تجلی حق - سبحانه و تعالی - دونوع است: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت. تجلی ربوبیت موسی(ع) را بود و در این تجلی، کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه. و تجلی الوهیت محمد(ص) را بود تا جملگی هستی محمدی تاراج داد و غرض از وجود محمدی و حقیقت او حق تعالی بود و کمال این سعادت به هیچ‌یک از انبیا و اولیا ندادند ... اما تجلی صفات (عظمت) هم بر دونوع است: صفات حی و قیومی و صفات کبریایی و عظمت و قهاری. و چون به صفت وحی و قیومی متجلی شود، فنا الفنا پدید آید و بقا البقا روی نماید. و حقیقت «یهدی الله بنور من یشاء» (۳۵/۲۴) (خداوند هر که را بخواهد با نور خود هدایت می‌کند) ظاهر گردد. ظهوری که هرگز فنا نپذیرد و طالع شود نور حق، طلوعی که از غروب واپس گردد. و اما چون به صفت کبریایی و عظمت و قهاری خاص بر ولایت سالک متجلی شود، باز آنچه یافته بود گم کند و دهشت و حیرت قائم آن مقام شود و علم و معرفت به جهل و نفرت مبدل گردد.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۹-۳۳)

نظامی گنجوی بر پایه مذهب سنت و جماعت و نظام فکری اشاعره به معراج پرداخته و چنانکه در متن پژوهش نیز ذکر شده است، با پافشاری تمام به تثبیت مؤلفه‌های موجود معراج در نظام فکری اشعری پرداخته است. مانند رؤیت خداوند و اصرار نظامی بر موجودیت و حقایق آن. علاوه بر اینها، او معراج را روحانی می‌داند و سفر عاشقانه‌ای است که پیامبر با مرکب براق در آسمان‌ها انجام داد و به دیدار چهره به چهره با خداوند رسید. نظامی با کمک‌گرفتن از آیات مختلف قرآن مجید، و با روایاتی که در شأن و منزلت پیامبر اکرم(ص) وجود دارد و با فن بیان در تصویرهای بدیع شاعرانه این اصل مهم اسلامی را ترسیم کرده و به آن چهره ادبی کامل بخشیده است. با اینکه پیکره این روایت در شعر او یکی است؛ ولی در هر روایتی به اجزایی از معراج اشاره کرده است. با جمع‌بندی این اشاره‌ها، می‌توان این‌گونه نظر شاعر را درباره معراج پیامبر بیان کرد که زمان واقعه، شب‌هنگام از منزل «ام هانی» اتفاق افتاده است. جبرئیل، براق را به پیش پیامبر می‌آورد، او سوار براق می‌شود تا به مرحله‌ای می‌رسد که حرکت جسم او به پایان خود می‌رسد و ادامه حرکت جسمانی پیامبر به صورت روحانی اتفاق می‌افتد. پس از اینکه تمام موانع و پرده‌های میان پیامبر و خدا از بین می‌رود، او با «چشم سر» به دیدن خدا نایل می‌شود و پس از ملاقات، به پیش انسان‌ها بازمی‌گردد. از نظر زمانی، معراج با اینکه بسیار وسیع و همه‌جانبه بوده، در کوتاه‌ترین زمان به پایان می‌رسد.

اشاره‌های نظامی دربارهٔ معراج:

۱. زمان: شب‌هنگام

شب از روشنی دعوی روز کرد	شبی کاسمان مجلس‌افروز کرد
برآموده گوهر به چینی حریر	سراپردهٔ هفت‌سلطان سریر
ز چندین خلیفه ولیعهد بود	محمد که سلطان این مه‌د بود
(نظامی، ۱۳۶۳، شرفنامه: ۱۷)	
گشت از قدم تو عالم‌افروز	ای دولتی آن شبی که چون روز
جدول به سپهر برکشیدی	پرگار به خاک درکشیدی
رفیق روش تو کرد رامش	برقی که براق بود نامش
(همان ۱۳۱۳، لیلی و مجنون: ۱۳)	

۲. رهاکردن پیامبر در حرم کاینات، تمام خطوط دنیوی را. اولین مفهوم دربارهٔ معراج پیامبر، «طلب» است. اتفاقاً طلب، اولین گام سلوک و درنهایت دیدار با معشوق است. طلب پیامبر، یکی از زیباترین سلوک‌های انسانی است که در شب اتفاق می‌افتد و بعد از طی مراحل بسیار نفس‌گیر، به دیدار حضرت حق و تجلی کامل او می‌انجامد. عین القضاة همدانی دربارهٔ وصول به کشف حقایق از طریق طلب چنین گفته است: «تو چه دانی که چه می‌گویم؟ می‌گویم طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد و در هرچه داند و ببیند بجوید. راه طالب خود در اندرون اوست. راه باید که در خود کند. طالب دل، رونده است که هیچ‌راه به خدا نیست بهتر از راه دل.» (عین-القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲۳)

نظامی گنجوی در تعریف این بُعد از معراج، اعلام می‌کند که پیامبر به همراه براق با سرعت برق‌نوردانه تا عرش با جسم می‌رفت، چون عرش تمام شد، با دل و جان به خدمت خدا شتافت. پیامبر این راه را سوار بر براق طی می‌کرد. براق اسبی بود که بر طبق افسانه‌ها و روایت‌های معراج، جبرئیل از بهشت به پیامبر آورده بود. «ابن مسعود می‌گفته است براق برای پیغمبر آوردند و آن ستوری است که پیامبران پیش از او بر آن سوار می‌شده‌اند و که سُمَش را در منتهای نقطه دید (طرف) خویش می‌گذارد و پیامبر بر آن نشست، سپس همراه او، آیات را در میان آسمان و زمین بدو نشان می‌داد تا اینکه به بیت‌المقدس رسید.» (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۶۲)

در تفسیر ابوالفتح رازی دربارهٔ براق آمده است: «براق اسبی بود از خر مهتر و از شتر کهتر. و دنبالش چون دنبال شتر بود و برش او چون بر اسب بود. و رویش چون روی آدمیان، دست و پایش

چون دست و پای شتر بود و سم او چون سم گاو و سینه‌اش چون یاقوت سرخ بود و پشتش چون درّ سفید بود. زینی از زین‌های بهشت بر او نهاده و او را دوپیر بود چون پرتاووس. رفتنش چون برق بود و یک‌گام او یک‌چشم‌زدن بود.» و به روایت دیگر «چون جبرئیل آمد و مرا از حجره‌ام هانی بیرون آورد، میکائیل را دیدم عنان اسبی را گرفته که آن را براق می‌گفتند به سلسله‌ای از زر بسته. رویش چون روی آدمیان و خلدش چون خلد اسب، برش از مروارید به مرجان سرخ برپیموده. و موی پیشانی‌اش از یاقوت سرخ و گوش‌هایش از زمرد سبز و چشمانش چون زهره، اغرّ محجّل. پرهایش چون پر کرکس، دنبالش چون دنبال گاو، شکمش چون سیم سفید بود و گردن و سینه و پشتش چون زر سرخ.» (رازی، ۱۳۵۶، ج ۳: ۳۱۱)

زمخشری نیز در تفسیر خود نوشته است که براق مرکوبی است که پیامبر (ص) بر آن سوار شد و به معراج رفت. به آن رفرر نیز گویند. نقل است که آن جناب در خانه‌ام هانی پس از نماز عشاء به معراج رفت. همراه با جبرئیل و مرکوب براق. (رک، زمخشری، بی‌تا، ج ۲: ۶۷۴)

بر سر هستی قدمش تاج بود	عرش بدان مایده محتاج بود
چون به همه حرف قلم درکشید	زآستی عرش علم برکشید
تا تن هستی دم جان می‌شمرد	خواجۀ جان راه به تن می‌سپرد
چون بنه عرش به پایان رسید	کار دل و جان به دل و جان رسید

(نظامی، ۱۳۴۳: ۱۷)

ز بند جهان داد خود را خلاص	به معشوقی عرشیان گشت خاص
بنه بست از این کوی هفتادراه	به هفتم فلک برزده بارگاه
دل از کار نه حجره پرداخته	به نه حجره آسمان تاخته
برون بسته زین گنبد چاربند	فرس رانده بر هفت چرخ بلند
براقی شتابنده زیرش چو برق	ستامش چو خورشید در نور غرق

(همان، ۱۳۶۳، شرفنامه: ۱۸)

رسیده جبرئیل از بیت معمور	براقی برق‌سیر آورده از نور
نگارین‌پیکری چون صورت باغ	سرش بکر از لگام و رانش از داغ

(همان، ۱۳۱۳، خسرو و شیرین: ۴۳۸)

جبرئیل رسید طوق در دست	کز بهر تو آسمان کمر بست
------------------------	-------------------------

بر هفت فلک دو حلقه بستند نظاره تست هر چه هستند
برخیز هلا نه وقت خواب است مه منتظر تو آفتاب است
(همان، ۱۳۱۳، لیلی و مجنون: ۱۲)

۳. جبرئیل: جبرئیل با آوردن براقی از بهشت، پیامبر را به معراج می خواند. وقتی پیامبر از حدی می گذرد و به مقام قدس خداوند نزدیک می شود، ملائکه مقرب، از جمله جبرئیل امین از سفر با او باز می ماند و پیامبر او را در آن مکان وامی نهد و به مقام قدسی پروردگار نائل می شود. در روایت معراج از عبدالله بن مسعود روایت شده است که رسول خدا فرمود: آنگاه که همراه جبرئیل قدم در آسمان دنیا گذاشتم، فرشتگان جمله می آمدند و بر من سلام می کردند و تهنیت می گفتند و دعا و ثنای خیر بر زبان می راندند و استیشار و خرمی می نمودند. (رک، همدانی قاضی ابرقو، ۱۳۵۹-۱۳۶۰: ۴۰۴)؛ نیز (رک، میبیدی، ۱۳۳۳-۱۳۳۹، ج ۵: ۴۸۸):

در آن راه بی راهی از آوارگی همش بار مانده همش بارگی
پر جبرئیل از رهش ریخته سرافیل از آن صدمه بگریخته
(نظامی، ۱۳۱۳، خسرو و شیرین: ۲۲)

منزل آنجا رساند کز دوری دید در جبرئیل دستوری
سر برون زد ز مهد میکائیل به رصدگاه صور اسرافیل
گشت از آن تخت نیز رخت گرای رفر و سدره هردو مانده به جای
همرهان را به نیمه ره بگذاشت راه دریای بیخودی برداشت
(همان، ۱۳۶۳، هفت پیکر: ۱۳)

آمدن جبرئیل، امین پیامبر و پیام آور خدا و آوردن براق، نشانه متقنی از آغاز تجلی حق برای بنده خود، حضرت محمد (ص) است. پیش تر از این، پیامبر با مجاهدات نفسانی و پرورش درونی، تمام سترها و پوشش هایی را که حجاب بین او و خدایش است، از میان برده است. «ستر از قبل بنده، عبارت است حائل شدن بشریت بین سر و شهود غیب است. آنگاه که نور غیبی ظاهر شود، حجاب بشریت برطرف می گردد». (آملی، ۱۳۸۰: ۲۳۶)

۴. معراج جسمانی - معراج روحانی:

در خصوص جسمانی یا روحانی بودن معراج پیامبر، نظامی اعتقاد به جسمانی بودن معراج حتی هنگام دیدار چهره به چهره و چشم به چشم پیامبر با خدا دارد:

تحلیل عرفانی تجلی حق و مشاهده حضرت محمد(ص) در معراج / ۴۴۷

عشر ادب خواننده ز سبع سما
عذر قدم خواسته از انبیا
ستر کواکب قدمش می درید
سفت ملایک علمش می کشید
ناف شب آکنده ز مشک لبش
نعل مه افکنده سم مرکبش
(همان، ۱۳۴۳: ۱۶)

پس از این مرحله به آن نکته اشاره می‌کند که چون پیامبر از عرش و سرحد طبیعت سر بیرون نهاد، به مکان بی‌مکانی و مقام قدس خداوند رسید و با روح و جان خود به همراه جسم خود به طی طریق ادامه داد:

کرد چو ره رفت ز غایت برون
سر ز گریبان طبیعت برون
همتش از غایت روشن‌دلی
آمده در منزل بی‌منزلی
غیرت از این پرده میانش گرفت
حیرت از آن گوشه عنانش گرفت
پرده در انداخته دست وصال
از در تعظیم سرای جلال
(همان: ۱۸)

مجرّدروی را به جایی رساند
که از بود او هیچ با او نماند
چو شد در ره نیستی چرخ‌زن
برون آمد از هستی خویشتن
در آن دایره گگردش راه او
نمود از سر او قدمگاه او
رهی رفت پی‌زیر و بالا دلیر
که در دایره نیست بالا و زیر
(همان، ۱۳۶۳، شرفنامه: ۲۳)

محمد در مکان بی‌مکانی
پدید آمد نشان بی‌نشانی
شش‌جهت را ز هفت بیخ برآر
۱۳۱۳، خسرو و شیرین: ۴۴۱)
بگذران از سماک چرخ سمند
نه‌فلک را به چارمیخ برآر
قدسیان را درآر سر به کمند
(همان، ۱۳۶۳، هفت‌پیکر: ۹)

۵. رؤیت خدا در شب معراج:

آیت نوری که زوالش نبود
دید به چشمی که خیالش نبود
دیدن او بی‌عرض و جوهر است
کز عرض و جوهر از آن سو ترست

مطلق از آنجا که پسندیدنی ست دیدنش از دیده نباید نهفت دید پیمبر نه به چشمی دگر دیدن آن پرده مکانی نبود هر که در آن پرده نظرگاه یافت هست و لیکن نه مقرر به جای دید خدا را و خدا دیدنی ست کوری آن کس که به دیده نگفت بلکه بدین چشم سر این چشم سر رفتن آن راه زمانی نبود از جهت بی‌جهتی راه یافت هر که چنین نیست نباشد خدای (همان، ۱۳۴۳: ۱۸-۱۹)

چون حجاب هزارنور درید گامی از بود خود فراتر شد دید معبود خویش را به درست دیده در نور بی‌حجاب رسید تا خدا دیدنش میسر شد دیده از هرچه دیده بود بشست (همان، ۱۳۶۳، هفت پیکر: ۱۳)

محمد در مکان بی‌مکانی کلام سرمدی بی‌نقل بشنید پدید آمد نشان بی‌نشانی خداوند جهان را بی‌جهت دید (همان، ۱۳۱۳، خسرو و شیرین: ۴۴۰)

گامی از بود خود فراتر شد دید معبود خویش را به درست دیده بر یک‌جهت نکرد مقام زیر و بالا و پیش و پس، چپ و راست تا خدا دیدنش میسر شد دیده از هرچه غیر بود بشست کز چپ و راست می‌شنید سلام یک‌جهت گشت و شش‌جهت برخاست (همان: ۱۳)

چنانکه گفتیم دیدن پیامبر به چشم سر، از نکات بارز اعتقاد اشاعره در خصوص معراج نبوی و اختلاف عقیده آنان با مذاهب دیگر در این باره است. یکی از مشکلات اعتقادی مسلمانان رؤیت باری تعالی است که به یکی از مباحث کلامی در میان مسلمانان دامن زده است. بعضی آن را پذیرفته و جماعت دیگری آن را نفی کرده‌اند. نظامی با پیش‌کشیدن دیدن خدا به چشم سر به وسیله پیامبر، این حالت پیامبر را توصیف کرده است:

کلام سرمدی بی‌نقل بشنید خداوند جهان را بی‌جهت دید

به هر عضوی تنش رقصی درآورد
وزان دیدن که حیرت حاصلش بود
خطاب آمد که ای مقصود درگاه
سرای فضل بود از بخل خالی
ز هر مویی دلش چشمی برآورد
دلش در چشم و چشمش در دلش بود
هرآن حاجت که مقصود است درخواه
برات گنج رحمت خواست حالی
(همان: ۴۴۰-۴۴۱)

بازار جهت به هم شکستی
خرگشاه برون زدی ز کونین
هم حضرت ذوالجلال دیدی
از غایت وهم و غور ادراک
از زحمت تحت و فوق رستی
در خیمه خاص «قاب قوسین»
هم سرکلام حق شنیدی
هم دیدن و هم شنودنت پاک
درخواستی آنچه بود کامت
درخواستی خاص شد به نامت
(همان، ۱۳۱۳، لیلی و مجنون: ۱۵)

اشاعره به دیدار خداوند اعتقاد دارند. در مسئله رؤیت خداوند در قیامت که آن را جزء مسلمیات عقاید خود می‌دانند، می‌گویند: «و رؤیه الله تعالی جایزه فی العقل واجبه بالنقل ... فیری لا فی مکان و لا علی جهه» (و دیدار حق تعالی عقلاً جایز است و نقلاً واجب است. پس او را ببینند نه در مکان و نه در جهت). (نسفی، ۱۳۲۶: ۱۰۳-۱۰۷)

ابوالحسن اشعری امکان رؤیت خداوند را به صورت منطقی و عقلی بیان و جوازی درخصوص رؤیت خداوند صادر کرده است. برهان اشعری به این صورت است:

۱* الف. امکان رؤیت خداوند مستلزم اثبات برای او نیست؛ زیرا هرچه دیده می‌شود نه بدان سبب قابل دیدن می‌شود که حادث است و گرنه لازم بود هر حادثی دیده شود در حالی که چنین چیزی از نظر همگان باطل است.

۲. امکان رؤیت به معنای اثبات مفهومی حلال در آنچه دیده می‌شود نیست؛ زیرا رنگ‌ها همه مرئی هستند؛ ولی حدوث مفهومی در آنها - بدان سبب که عرض هستند و اعراض نمی‌تواند قائم به عرض شود- امکان ندارد و گرنه آن مفهوم خود رؤیت بود و به این موجب می‌شود وقتی مرده‌ای را می‌بینیم رؤیت در او حادث شده و بدین ترتیب با مرگ در یکجا جمع شده باشد و نیز هر گاه چشم انسانی نابینا را مشاهده می‌کنیم در آن چشم رؤیت حادث شده و رؤیت و کوری در یکجا در کنار هم جمع می‌شوند. پس چون چنین چیزی امکان ندارد گفته آنان باطل است.

۳. در اثبات رؤیت خداوند نه تشبیه او به چیزی دیگر است نه از جنس دیگر اشیا دانستن و نه

برگرداندن او از حقیقت خویش؛ زیرا ما سیاهی و سفیدی را با هم می‌بینیم و به صرف این دیدن نه آن دو از جنس یکدیگر می‌شوند نه همانند هم می‌شوند. نه سیاهی - به صرف آنکه رؤیت بر آن واقع شده - از حقیقت خویش برگشته و به سفیدی تبدیل می‌شود نه سفیدی به سیاهی مبدل می‌گردد.

۴. رؤیت نه به معنای جائر دانستن اوست نه به معنای ظالم دانستن و نه به معنای دروغگو شمردن او؛ زیرا ما ستمگر و ظالم و دروغگو را می‌بینیم و کسی را که ستمگر و ظالم و دروغگو نیست نیز می‌بینیم. بدین سان از آنجا که اثبات رؤیت خداوند مستلزم هیچ چیزی نیست که در مورد خداوند جایز نمی‌شود محال نخواهد بود. وقتی رؤیت درباره خداوند (رؤیت خداوند به وسیله ما) محال نباشد، ممکن خواهد بود.

در این نظریه‌ای که اشعری درباره رؤیت خداوند اظهار کرده به بسیاری از سؤال‌هایی که در این مورد به وجود آمده و مخالفت‌هایی که با آن شده پاسخ داده است. می‌توان از مجموع نظرهای اشاعره این مبنا و پایه را دانست که اصحاب اشعری نه تنها رؤیت خداوند را؛ بلکه لمس کردن، چشیدن و بویدن او را نیز جائز شمرده‌اند و گفته‌اند هیچ چیز ما را از اظهار چنین سخنی باز نمی‌دارد؛ زیرا که چنین چیزی به صراحت در قرآن نیامده است و هیچ دلیل عقلی که این امر را نفی کند وجود ندارد. (رک: بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۹۴-۶۰۱)

بسیاری از اشاعره به امکان رؤیت خداوند اعتقاد داشتند و در اندیشه‌های کلامی خود آن را با برهان‌ها و استدلال‌های عقلی و منطقی بیان کرده‌اند. از جمله قاضی ابوبکر محمد بن طیب بن محمد، معروف به ابن باقلانی (۴-۴۰۳ ه. ق) است. وی اماکن رؤیت خداوند را این گونه تبیین کرده است: «دلیل این مطلب آن است که خداوند تعالی موجود است و از سوی دیگر امکان دیده شدن هر شیء از آن ناشی می‌شود که موجود است؛ چه اینکه شیء قابل رؤیت به سبب جنس آن دیده نمی‌شود؛ زیرا ما نمی‌توانیم اجناس مختلف را ببینیم و همچنین به خاطر حدوث مفهومی دیده نمی‌شود؛ چه اینکه گاه اعراض دیده می‌شوند با آنکه معانی در اعراض حادث نمی‌شوند.» (همان: ۶۵۹)

یکی از موارد اختلاف معتزله و امامیه با اشاعره همین مسئله بوده است و با امکان رؤیت خداوند در جهان به صورت کاملاً عقلانی و استدلالی مخالفت کرده و به تمام استدلال‌ها و دلیل‌های اشاعره پاسخ داده‌اند. تمام معتزله در اینکه خدا را به چشم ظاهر نمی‌توان دید متفق‌القولند؛ ولی در دیدار خدا با شهود دل اختلاف دارند. ابوهدیل و بیشتر معتزله گویند: خدا را به بینش دل‌ها می‌توان دید، یعنی بدین وسیله او را می‌توان شناخت. این نظر را فوطی و عباد مردود شمرده‌اند.

معتزله و خوارج و گروهی از مرجئه و شاخه‌ای از زیدیه گویند: خدا با چشم ظاهر نه در دنیا و نه در آخرت دیده نشود و دیدار او بدین گونه روا نباشد. امامیه نیز اتفاق دارند بر اینکه خداوند نه در دنیا دیده می‌شود و نه در آخرت؛ زیرا آنچه جسم نیست و در جسم حلول نمی‌کند و در جهت یا مکان یا حیّزی واقع نیست و روبه‌رو قرار ندارد دیدن او ممکن نیست و آیات قرآن و روایات متعددی را برای اثبات نظر خود می‌آورند. مانند: لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (الانعام: ۱۰۳) (چشم‌ها او را در نمی‌یابند و خرده‌ها در او نمی‌رسند؛ ولی او به همه چیز می‌رسد و همه را درمی‌یابد...) ... لکن انظر الی الجبل فأن استقر مکانه فسوف ترانی ... (الاعراف: ۱۴۳). برای اطلاع بیشتر درباره اختلاف‌های اشاعره و معتزله و دیگر مذاهب در خصوص دیدار خداوند با چشم سر و امکان تجسم خدا و داشتن صورت و دست، (رک: الأشعرى، ۱۳۶۲: ۱۱۱-۱۱۴)؛ (معروف‌الحسنی، ۱۳۷۶: ۲۳۷-۲۴۲)

می‌گویند آیات فراوان مانند: لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (الانعام: ۱۰۳) (چشم‌ها او را در نمی‌یابند و خرده‌ها در او نمی‌رسند؛ ولی او به همه چیز می‌رسد و همه را درمی‌یابد...) ... لکن ترانی و لکن انظر الی الجبل فأن استقر مکانه فسوف ترانی ... (الاعراف: ۱۴۳)؛ از جمله ادله روشن برای نفی رؤیت حق تعالی است که او مرئی و مدرک نیست. این دسته درباره آیه: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت: ۲۲) (در روز قیامت برخی شادان و تازه‌رویند و به خدای خویش نظاره‌اند)، می‌گویند: نظر مفید فایده رؤیت نیست و عرب اثبات نظر می‌کند و نفی رؤیت و معتقدند که «رب» مضاف‌الیهی است که مضاف آن حذف شده است. مانند «الی ثواب ربها ناظرة» و در باب آیه: «ما کذب الفؤاد ما رأى» (نجم: ۱۱) (دل محمد (ص) در آنچه دید با او دروغ نگفت)، می‌گویند ادراک به دل می‌توان کرد و تنی چند از اصحاب رسول الله (ص) روایت کردند که از رسول خدا درباره رؤیت خدا در شب معراج سؤال کردند، فرمود: «رأیته بفؤادی و لم أره بعینی» (او را به چشم دل دیدم و به چشم سر ندیدم) (رازی، ۱۳۶۸، ج ۱۸: ۱۶۹)؛ نیز (طبرسی، ۱۴۰۶، ج: ۹ - ۱۰: ۲۴۶)

بعضی دیگر رؤیت را به جبرئیل نسبت داده‌اند، یعنی رسول خدا جبرئیل را در صورت اصلی خود دید (رک، رازی، ۱۳۶۸، ج ۱۸: ۱۶۹) و جماعتی گفته‌اند: «لقد رأى من آیات الکبری» (رسول خدا نشانه‌های بزرگی از پروردگار خود را دید). (رک، طبرسی، ۱۴۰۶، ج: ۹ - ۱۰: ۲۶۹)؛ اما آنانکه رؤیت حق تعالی را پذیرفته‌اند، گفته‌اند: «لا تدرکه الابصار» به این دنیا مربوط است. خلق در دنیا خدا را نمی‌بینند و مؤمنان در آخرت حق تعالی را می‌بینند و در روایتی از رسول خدا آورده‌اند: «انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا» (شما پروردگار خود را نمی‌بینید تا آنگاه که بمیرید). و در روایتی دیگر

از رسول خدا نقل کرده‌اند که فرمود: «انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر» (شما پروردگار خود را مانند ماه شب چهارده خواهید دید). (رک، میبدی، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۹، ج ۳: ۴۴۶)؛ این گروه درباره آیه «ما کذب الفؤاد ما رأی» گفته‌اند: در آن شب آنچه رسول خدا به چشم دید، دل تکذیب نکرد و رؤیت به قلب را خلاف سنت دانسته و گفته‌اند که مذهب صحیح این است که رسول خدا حق تعالی را به چشم سر دیده است. شاید بتوان دیدار چهره به چهره پیامبر اکرم (ص) با خداوند را ذیل «مکاشفه» مطالعه کرد. عبدالکریم هوازن قشیری (وفات ۴۶۵ ه. ق) می‌گوید: «و از آن جمله محاضره و مکاشفه و [مشاهده] است. محاضره ابتدا بود. و مکاشفت از پس او بود و از پس این هر دو مشاهده بود. محاضرت حاضر آمدن دل بود و بود از تواتر برهان بود و آن هنوز وراء پرده بود و اگر چه حاضر بود به غلبه سلطان ذکر و از پس آن مکاشفه بود و آن حاضر [بود] به صفت بیان اندر حال بی سبب تأمل دلیل و راه جستن و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از نعت غیب بازداشته نبود. پس از این مشاهده [بود] و آن وجود حق بود، چنانکه هیچ تهمت نماند و این آنگاه بود که آسمان سر صافی شود از میغ‌های پوشیده به آفتاب شهود تابنده از برج شرف. [پس] خداوند محاضره بسته بود به نشان‌های او و خداوند مکاشفه مبسوط بود به صفات او و خداوند مشاهده به وجود رسیده بود و شک را آنجا راه نبود. خداوند محاضره را عقل راه می‌نماید و صاحب مکاشفات را عملش نزدیک کند و خداوند مشاهده را معرفتش محو کند.» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۱۸)

در کلام قشیری هم پیداست که ممکن است این مکاشفه با عقل سازگار نیاید، یعنی در جامعه، کسی آن را نپذیرد و مطابق با عقل انسانی نباشد. عرفان اسلامی و سیر و سلوک جسمانی یا روحانی، به این مسئله پرتنش جواب داده است. در عرفان، مفهومی به نام «تکامل نفس» داریم. در اعتقاد عرفا، حضور دل و غیبت از نفس، مایه‌های دیدار با وجود مطلق باری تعالی را میسر می‌سازد. وقتی این مجاهدت‌های نفسانی و پرورش‌های روحی را انجام دهد، می‌تواند در پیشگاه حق حضور داشته باشد. هجویری معتقد است: «پس مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی و را چون حکم عینی گردد. و مراد از غیبت، غیبت دل بود، از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند. و علامت این، اعراض بود از حکم رسوم ... پس غیبت از خود حضور به حق آمد و حضور به حق غیبت از خود؛ چنانکه هر که از خود غایب، به حق حاضر و هر که به حق حاضر از خود غایب بود. پس مالک دل خداوند است، عزوجل. چون جذیبتی از جذبات حق جل جلاله، مر دل طالب را مقهور گردانید، غیبت به نزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و اضافت به خود منقطع شد.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۶۸ - ۳۷۱)

نسفی در مورد تکامل نفس و مراحل مختلف آن چنین می‌گوید: «پس از پشت سرگذشتن

تحلیل عرفانی تجلی حق و مشاهده حضرت محمد(ص) در معراج / ۴۵۳

صورت حیوانی در این مرتبه نام وی نفس انسانی است، یعنی نفس ناطقه و نفس ناطقه را در این مرتبه، نفس اماره می‌گویند و به مراتب برمی‌آیند تا به درجه حکماء رسند و در این مرتبه نفس ناطقه را نفس لوامه می‌گویند و به مراتب برمی‌آیند تا به درجه اولیا رسند و در این مرتبه نفس ناطقه را نفس قدسی می‌گویند و به مراتب برمی‌آیند تا به درجه انبیا برسند و در این مرتبه نفس ناطقه را نفس مطمئنه می‌گویند. اکنون به کمال رسید و برین مزید نباشد و وقت بازگشتن شد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۳۸۹-۳۹۰)

عرفا سعی کرده‌اند با تعاریفی که از سیر و سلوک ارائه می‌دهند، دیدار پیامبر با خداوند را «زبانی کنند»، یعنی بتوانند آن را به تجسم کنند یا توصیف کنند؛ البته این بدان معنی نیست که سخن تصوف و عرفان در این خصوص، کاملاً توجیه‌پذیر و عقلانی است. مقصود این است که مباحث متنازع عقلانی مسلمانان در عرفان، پاسخی دارد. تکلیف پرسش‌گر این است که اگر این نظریات، خدشه‌ای و لطمه‌ای به مقدسات می‌زند، به یکسو می‌نهد و اگر مطابق با پاسخ‌های دین و تفسیر و فقه باشد، می‌تواند بپذیرد.

۶. معراج پیامبر سفر عاشقانه‌ای بود که با نفسی رفت و با نفسی آمد:

پشت قوی گشته از آن بارگاه روی درآورده بدین کورگاه
زان سفر عشق نیاز آمده در نفسی رفتی و بازآمده
(نظامی، ۱۳۴۳: ۱۹)

۷. حرکت در زمان و مکان و رسیدن به قاب قوسین. یکی از مفاهیمی که در عرفان اسلامی برای دریافت و مشاهده حق، توصیه شده است، سفر از مکان است. مقصود عارفان، سفرهای جغرافیایی نیست؛ بلکه سفر درونی یا اعتلا و اوج روحانی است. احمد غزالی گفته است: «پس هر که را در با قیمت باید، از مکان هجرت باید کرد. تا به بحر رسد که در در مکان بحر یابی و عزت در آن است که غواص را جان، نعلین باید کرد. و بقا را به فنا مقید باید کرد. پس آن فنا را بضاعت طریق بحر باید کرد تا صدف معنی به دست آرد و بیافت آن در حیات یابد ... روح تو صدف آن معانی است و سر تو بحر آن صدف است و دل بر آن بحر است. از دل و کلی مقامات بیرون باید شد تا بدان بحر مستغرق گرفتار همت خود گردی.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۱)

نظامی درخصوص حرکت پیامبر و رسیدن به قاب قوسین می‌گوید:

خرگشاه برون زدی ز کونین در خیمه خاص قاب قوسین

(همان، ۱۳۱۳، لیلی و مجنون: ۱۵)

قاب قوسین او در آن اثنی از دنی رفت سوی او ادنی

(همان، ۱۳۶۳، هفت پیکر: ۱۳)

فرس بیرون جهانند از کل کونین علم زد بر سریر قاب قوسین

(همان، ۱۳۱۳، خسرو و شیرین: ۴۴۰)

اشاره است به آیه «ثمّ دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» (النجم: ۸-۹) درخصوص نزدیک شدن پیامبر به خداوند و قرارگرفتن او در قاب قوسین، در تفسیرهای اسلامی روایت‌های مختلفی بیان شده است. ابوالفتوح رازی در تفسیر این آیات نوشته است: «ثمّ دنی فتدلی. علما در معنی آیت خلاف کردند. عبدالله بن عباس و حسن و قتاده و ربیع گفتند: ثمّ دنا، نزدیک شد، یعنی جبرئیل. پس از آنکه به افق اعلی مستوی شد. دنا من الارض. در زمین نزدیک شد. فتدلی، فدلّه بالوحی الی محمد- علیه السلام- و وحی به رسول - علیه السلام- فرود آورد تا به محمد نزدیک شد که مقدار کمانی باشد. بعضی دیگر گفتند: در کلام تقدیم و تأخیری هست و معنی آنکه: ثمّ تدلی فدنا. برای آنکه تدلی، سبب دنوّ باشد. اول تدلی بود آنکه دنوّ و نزدیکی. و اصل تدلی، نزول باشد به چیزی تا به او نزدیک شوند. و اصل کلمه من «ادلاء الدلو» باشد. یقال: أدلیت الدلو اذا ارسلتها و دلّيتها للمبالغة فتدلّت هی، یعنی فروهشته شد ...

بعضی دگر گفتند: ثمّ دنی الرّب من محمد فتدلی و قرّب منه. و این روایت انس است و از سیاق حدیث معراج که گفت: ثمّ دنی الجبار من محمد فتدلی حتی کان منه قوسین او ادنی. یعنی قدیم تعالی به رسولش نزدیک شد به معنی رحمت و تمکّن، محمد و مکانت او و علوّ مرتبت او نه قرب مسافت بر حقیقت؛ چنانکه گفت: و اذا سألك عبادی عنی فأنتی قریبٌ و معلوم است که قرب مسافت نخواست چه قرب مسافت از صفات اجسام است. مجاهد گفت: ثمّ دنی جبرئیل - علیه السلام- من الله، هم به این معنی که گفتیم از تمکن و رفعت و منزلت و قربت درجه. بعضی دگر گفتند: دنا محمد من ساق العرش فتدلی فاهوی للسجود. رسول - علیه السلام - به ساق عرش نزدیک شد. به شکر آنکه آنجا رسید سجده شکر کرد آنکه در عرش چنان نزدیک شد که مقدار دو کمان.

حسین بن الفضل گفت: ثمّ دنا محمد من العرش فتدلی. در آویخته شد، یعنی دست در حجب و

سرادقات عرش زد و قدمش را جای نبود معلق ایستاده بود به فرمان خدای تعالی. (رازی، ۱۳۶۸، ج ۱۸: ۱۶۳-۱۶۴)

از سرخ و سپید دخل آن باغ بخش نظر تو مَهر مازاغ

(همان، ۱۳۱۳، لیلی و مجنون: ۱۴)

ز رنگ آمیزی ریحان آن باغ نهاده چشم خود را مَهر مازاغ

(همان، ۱۳۱۳، خسرو و شیرین: ۴۴۰)

اشاره است به آیه «ما زاغ البصر و ما طغی» (النجم: ۱۷)

نتیجه گیری

تجلی حق، بارزترین پیام معراج حضرت نبوی است. پیامبر در شبی از خوابگاه خود با طلب، به سمت و سوی معشوق حرکت می‌کند. این حرکت، تجربه اعتلاء و عروج است. سیر و سیاحت زیبای وجودی انسان، برای پیامبر اتفاق می‌افتد و عروج جسمانی پیامبر هم در کنار عروج روحانی بوده است. این، یعنی حد اعتلا و رشدی که یک انسان می‌تواند داشته باشد. اعتلاء، نتیجه زحمتهای و تلاش‌های پیشین است. زمانی پیامبر به معراج رفته است که تمام این مراحل را پیموده، در وجود خود آمادگی کامل و کافی برای آن داشته است. پیامبر، پیش از معراج، با فرشتگان دیدار داشته است، یعنی از جبرئیل امین، وحی را دریافت می‌کرده است. در آغاز پیامبری، هنگام نزول سوره‌های المزمّل و المدثر نیز مورد خطاب مستقیم حق - البته به واسطه جبرئیل - قرار می‌گرفته است؛ اما معراج، نهایت پالودگی و پرورش جسمانی - روحانی ذات مقدّس محمد (ص) بوده است. این یعنی «کشفنا عنک غطاءک» (ق: ۲۲). در مطالعات عرفانی، نام این مجاهدت و ادراک انسان را «حقیقت کشف» می‌نامند. «پس کشف به اصطلاح این طایفه قدس الله ارواح، هم اطلاع بر ماورای حجاب است از معانی غیبیه و امور حقیقیه، چه برحسب عقل و نظر بوده باشد که چندان به آن نبوده و نیست، یا برحسب وجود و شهود بوده باشد.» (رازی، ۱۳۱۲: ۱۷۱-۱۷۴)

معراج پیامبر، هم براساس روایت محدثان و مفسران شیعه، هم براساس روایت مفسران سنی و هم براساس دیدگاه عرفانی عروج، نشان از ارتباط تنگاتنگ میان انسان و خداوند، مجاهدت، کشف و شهود ربّانی است. انسان می‌تواند با چشم درون و با تمام وجود خود، به دیدار حق نایل گردد. البته این مقام فقط درباره وجود پاک و پیراسته محمد امین اتفاق افتاده است.

منابع و مأخذ:

- ۱- آملی، شمس‌الدین، (۱۳۸۰)، نغایس الفنون فی عرایس العیون، تصحیح: ابراهیم میانجی، تهران، اسلامیة.
- ۲- الأشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۷)، رساله غوثیه، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۴- بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۵- بیرونی خوارزمی، ابوریحان محمد بن احمد، (۱۳۶۷)، التفهیم لائیل صناعة‌التنجیم، تصحیح: علامه جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- ۶- رازی، ابوالفتوح، (۱۳۶۸)، روض‌الجنان و روح‌الجنان، به اهتمام: محمدجعفر یاحقی - محمدمه‌دی ناصح‌پور، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۷- _____، (۱۳۵۶)، روض‌الجنان و روح‌الجنان، تصحیح و حواشی: حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.
- ۸- زمخشری، جارالله، (بی‌تا)، تفسیر کشاف.
- ۹- طبرسی، شیخ ابوعلی فضل بن حسن، (۱۴۰۶)، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، دارالمعرفة.
- ۱۰- عین‌القضات همدانی، ابوعلی، (۱۳۷۷)، تمهیدات، تهران، منوچهری.
- ۱۱- غزالی، احمد، (۱۳۷۰)، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران، علمی.
- ۱۲- القشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۶۷)، ترجمه: رساله قشیریة، ترجمه: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران، آگاه.
- ۱۳- _____، (بی‌تا)، کتاب‌المعراج، تحقیق: حسن عبدالقادر، قاهره.
- ۱۴- معروف‌الحسنی، هاشم، (۱۳۷۶)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه: سیدمحمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۱۵- معری، ابوالعلاء، (۱۳۳۷)، آمرزش، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، اشرفی.
- ۱۶- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- ۱۷- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۳۳-۱۳۳۹)، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، به اهتمام: علی‌اصغر حکمت، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۸- نسفی، ابوحنفص عمر، (۱۳۲۶ هـ ق)، شرح العقایدالنسفیة، شرح از سعدالدین تفتازانی، طابع و ناشر قریمی یوسف ضیا.
- ۱۹- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۹)، الانسان الکامل، مقدمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، طهوری.
- ۲۰- نظامی گنجوی، (۱۳۱۷)، اقبالنامه، با تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.
- ۲۱- _____، (۱۳۱۳)، خسرو و شیرین، با تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.

- ۲۲- _____، (۱۳۶۳)، شرف‌نامه، با تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.
- ۲۳- _____، (۱۳۱۳)، لیلی و مجنون، با تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.
- ۲۴- _____، (۱۳۴۳)، مخزن‌الاسرار، با تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.
- ۲۵- _____، (۱۳۶۳)، هفت‌پیکر، با تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.
- ۲۶- نیشابوری، ابوبکر عتیق (سورآبادی)، (۱۳۳۹)، تفسیر تربت جام، تفسیر سورآبادی، به تصحیح: یحیی مهدوی و مهدی بیانی، تهران.
- ۲۷- واعظ خرگوشی، ابوسعید (۱۳۶۱)، شرف‌النبی (ص)، ترجمه: نجم‌الدین محمود راوندی، تصحیح و تحشیه: محمد روشن، تهران، بابک.
- ۲۸- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران، سروش.
- ۲۹- همدانی قاضی ابرقو، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد، [ترجمه و انشا] (۱۳۵۹-۱۳۶۰)، سیرت رسول الله، به اهتمام: اصغر مهدوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

Mystical Analysis of the Almighty Manifestation and Observation of the Prophet Mohammad in Ascent (Due to Nezami Ganjavi's Narration)

Seddigheh Soleimani, Assistant Professor, Payam-e-Nour University, Iran¹

Abstract:

This paper analyzes the ascent of the Prophet through the narration by Nezami Ganjavi at first. Ascent is a remarkable happening that occurred to the Prophet. Any of the interpreters, hadith and relations followers, and religious analysts have made interesting reports according to their own mystical or religious intuitions (Sunni or Shiite). The content of the reports concerning the way the Prophet ascended is aligned with a host of mystical education and experience. In other words, mystics and Sufis have attempted to make some of the mystical principles and their structures align with the spiritual and physical ascent of the Prophet. The fundamentals and concepts such as "manifestation of the Almighty", "coverage", "veil", "observation", "heart" and the like are of these types. The major purpose of this paper is to reread, interpret, and criticize the Prophet's ascent as well as to match some mystically bred concepts respectively.

Key words:

Mohammad the Prophet, ascent, Nezami Ganjavi, Manifestation, observation.

¹ S_solimani79@yahoo.com