

## خوانش عرفانی معراج در دیوان ملاپریشان

علی فتح‌الهی\*

مسعود سپه‌وندی\*\*

### چکیده

ملاپریشان لرستانی شاعری توانا و از عرفای بزرگ نیمه دوم قرن هشتم هجری و از شاگردان و معاصران شیخ‌رجب بُرسی است. وی آشنایی عمیقی با مفاهیم کلامی و فلسفی داشته و از دانش وسیعی در عرصه هستی‌شناختی عرفانی بهره می‌برده است. کاربرد آیات، روایات، امثال، حکم و مصطلحات فلسفی عرفانی هم بیانگر احاطه او بر زبان و ادب عربی است و هم مبین شناخت ژرف او از این منابع. در این نوشتار، روایت عارفانه مبتنی بر مبانی قرآنی‌روایی ملاپریشان از واقعه عظیم معراج پیامبر (ص) را براساس اشعار مندرج در دیوان او باز می‌خوانیم و آن را با نگرش دیگر عرفای مسلمان مقایسه می‌کنیم. این پژوهش به‌روش کتابخانه‌ای و براساس تحلیل محتوا است. ملاپریشان نگرش شیعی خود از معراج را تبیین و ضمن تأویل موضوع، بر تقدم فضل حضرت رسول (ص)، تاکید کرده است. وی از سنت ادب عرفانی فارسی تأثیر پذیرفته است.

**واژگان کلیدی:** پیامبر اکرم (ص)، معراج، ملاپریشان، قاب قوسین، خلع نعل.

---

\* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خرم‌آباد. Ali. Fathollahi@yahoo.com

\*\* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خرم‌آباد. Masood. sepehvandi@yahoo.com

۱. مقدمه

معرفی سرمایه‌های علمی و ادبی، به‌ویژه آثار بومی هر دیاری، از وظایف مهمی است که اغلب به‌دلیل گستره محدود مخاطبان‌شان مغفول می‌افتد. پریشان‌نامه ملا ابوالقاسم پریشان از جمله منظومه‌های تعلیمی از این دست است که حتی برای بسیاری از لک‌زبانان و اغلب ساکنان مناطق غرب کشور همچنان ناشناخته است. مسئله اساسی این نوشتار، معرفی اثری از آثار ادب بومی لرستان و ردیابی افکار و اندیشه‌های ناب قرآنی‌روایی مؤلف زبردست آن و به‌ویژه، بازخوانی وی از واقعه شگرف «معراج» است.

معراج اسم آلت از ماده «عَرَجَ» و در لغت به معنی نردبان یا پلکانی است که ارواح قبض شده از آن بالا می‌روند. (ابن منظور، ۱۴۱۰: ۳۲۰/۲) و در اصطلاح متکلمان مسلمان عبارت است از: «سفر الهی، سیری ملکوتی که از مکه آغاز می‌شود به انگیزه ارائه آیات الهی و نمودن شگفتی‌های هستی، با مرکبی بهشتی (براق و ررف) در زمانی کوتاه به سوی مقصد اعلا پیش می‌رود و با دستاوردهایی عظیم سامان می‌یابد» (ادیب، ۱۳۷۴: ۱۶).

پدیده معراج و سفر به دنیای پس از مرگ از موضوعات بسیار جذاب ادبیات جهان به‌شمار می‌رود. به‌جز ارداویرافنامه، کتیبه کرتیر افسانه سفر گشتاسب و هم‌پرسگی زرتشت با اهورامزدا نیز در زمره سفرنامه‌های با موضوع سفر به دنیای پس از مرگ است. (نک: محمدی و نظری، ۱۳۸۷: ۱۹۶) معراج در دین‌های ابراهیمی مختص حضرت عیسی و حضرت ادریس (علیهما السلام) و رسول مکرم اسلام (ص) است. این امر به‌صورت عام نیز در زندگی سایر انبیای الهی مانند حضرت آدم (ع) و نوح (ع) و سلیمان (ع) رخ نموده است. هر یک از این انبیا در نتیجه تحولی شگرف و معجزه‌گونه، به‌واسطه قرب الهی، به‌نوعی صاحب معراج از گونه عام شده‌اند. (نک: جمالی، ۱۳۸۹: ۶۲)

در کلام وحی، راجع به عروج حضرت ادریس (ع) به آسمان چهارم آمده است: «وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ اِدریسَ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا، وَ رَفَعْنَاهُ مَکَانًا عَلِیًّا» (مریم، ۵۶ و ۵۷) و نیز درباره ارائه ملکوت آسمان‌ها به حضرت ابراهیم خلیل فرموده است: «وَ کَذٰلِکَ تُرِیْ اِبْرٰهیمَ مَلٰکُوۡتَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ لَیْکُوۡنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیۡنَ». (انعام، ۷۵) نخستین اشارت قرآنی به واقعه معراج

پیامبر خاتم(ص) در سوره اسراء آمده است که فرموده: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء، ۱) اشارت قرآنی دیگر، آیات ۷ تا ۱۸ سوره نجم است. همچنین، به دیدار پیامبر اکرم(ص) با جبرئیل در افق اعلی اشاره شده است. (تکویر، ۲۳) اگرچه اشارتی نیز در آیه ۶۱ سوره اسراء به این موضوع شده است.

هرچند شیوه بیان و نحوه ارائه اشعار در معراج نامه‌ها با یکدیگر متفاوت است؛ محتوای این آثار اغلب شبیه به هم و گاه یکسان است و بیشتر با اثرپذیری از آیات قرآن کریم و باتوجه به روایات و مطالب موجود در تفاسیر قرآن و کتاب‌های سیره نبوی به وجود آمده‌اند.

از موضوعات شایان توجه و مشترک در معراج نامه‌ها می‌توان به بیان تأیید و تصدیق معراج و باور به معراج جسمانی و ملاقات پیامبر(ص) با خداوند در شب معراج اشاره کرد. این نوع موضوعات را می‌توان بیان‌کننده تفکر دینی و عقیده و بینش مذهبی شاعر به‌شمار آورد. اما از این میان، همان‌گونه که از آثار نظم و نثر شاعران و نویسندگان مشهود است، آیه آغازین سوره اسراء و برخی آیات سوره نجم بیشتر مطمح نظر شاعران و نویسندگان بوده است.

## ۲. شناخت ملاپریشان، مکان، زمان و زبان او

ملا ابوالقاسم، مشهور به ملاپریشان، عارف و شاعر نامدار نیمه دوم سده هشتم و نیمه اول سده نهم هجری قمری است. برخی محققان بدون ارائه سند روشن، موطنش را دینور و او را کردزبان پنداشته‌اند. برخی نیز او را از طایفه لر و اهل دلفان شمرده‌اند (روح‌بخشان، ۱۳۸۳: ۱۳/۶۲۷). او هم‌زمان با شیخ رجب بُرسی و در دوره حکومت نوزدهمین اتابک لرستان، شاه‌حسین (متوفی ۸۷۳ق)، می‌زیسته است (نک: غضنفری، ۱۳۸۷: ۱۶). باآنکه اشعار برجای مانده حاکی از گویش لکی این ملای شیعی مسلک است، برخی بر آنند که پریشان اشعار خود را به گویش کرمانجی سروده است که گویش معمول شعرای جنوب کردستان، کرمانشاه، ایلام و لرستان است (نک: غضنفری، ۱۳۸۷: ۱۸). اسفندیار غضنفری امرایی در مقدمه دیوان ملاپریشان و براساس

سیاق کلام وی، به لک‌بودن او تصریح کرده و با استناد به دست‌نوشته قدیمی، او را اهل منطقه غیاثوند، بین سلسله و دلفان، دانسته است؛ اما با توجه به بیت زیر از دیوان ملا اظهار می‌کند که ملاپریشان احتمالاً لک بوده است (نک: غضنفری، ۱۳۸۷: ۱۷).

زَ الْوَارِ كُوهِ حَقِّ پیدَا میو      یَا مَنْ فِي الْجِبَالِ خَزَائِنُهُ

(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۹)

[zha allvər kuh hačq pida meyu / ya man feljəbəl xazayənohu]

شناخت زبان مادری و محل رشد و نمو او دشوار می‌نماید؛ اما به گمان نگارندگان، می‌توان گفت زبان اشعار ملاپریشان هیچ شباهتی با گویش معمول لری امروز ندارد. برخی وجوه زبان وی، از جمله کلمات و ترکیباتی همچون «خدا مَزَانِه» [xoda mazani] (خدا می‌داند)، «بیل وَجَا» [bil-vaya] (جا بگذار)، «جا هُیشت» [ya-hoivšt] (جا گذاشت)، «هَرِیسه» [haryasah] (فقط همین است) و کاربرد فعل مضارع استمراری «مَیو» [mayu] (می‌شود)، با گویش لکی شباهت دارد. شیوه ملا در جمع‌بستن و به‌کار بردن تعبیری مانند «متصوفل» [motasavefal] (اهل تصوف) و «تصرفل» [tasarrofal] (اهل تصرف) نیز از شباهت‌های زبان وی با لکی است.

از سوی دیگر، کاربرد تعبیری کردی مانند «وات» [wat] (گفت)، «بَناسین» [benasin] (بشناسی)، «گِشت» [gešt] (همه)، «کَفت» [kaft] (افتاد)، «روژ» [ruž] (روز)، «ویش» [wiš] (خودش)، «رَه» [zha] (از)، «نِیین» [nian] (نیستند)، «گُورایی» [geouraei] (بزرگی) و «لَه» [lah] (از یا به منظور) فرض لک‌زبانی ملاپریشان را تا حدودی تضعیف می‌کند. بر روی هم، به نظر می‌رسد زبان اشعار ملا تلفیقی از دو گویش کردی و لکی، یعنی گویش کرمانجی، باشد.

اشعار ملاپریشان بیانگر آشنایی عمیق او با مبانی عرفان و فلسفه و کلام است. ظاهراً با تصوف رایج عصر خود پیوند چندانی نداشته است. او در پاره‌ای از اشعارش صوفی‌نمایان زمان

خود را نقد می‌کند (نک: روح‌بخشان، ۱۳۸۳: ۱۳/۶۲۸). این عارف ناشناخته، برای پنجاه سال از مصاحبان و معاصران شیخ‌رجب حافظ بُرسی، شارح کتاب مشارق الانوار و شرق‌الاذکار، بوده است؛ چنان‌که گوید:

وَ اَوْ گِشْتُ قُرْصِی شیخ رجب بُرسی  
پنجاه سال طریق خدمتم گذاشت  
ز وَ حِدْتُ حَرْفِی اَوْ لَهْ مِنْ پرسی  
غیر زَ یَک رِشْتَه جُرْبُزَه نداشت

(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۵۱)

[va ow gešt qorsi šix raĵab borsi / ža vahdat harfi ow lah men persi]

[panyāh sał tariq xedmatem gozašt / qeir ža yak rešta yorbozah nadašt]

علامه‌تهرانی در کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه می‌گوید: «ملا شاگرد شیخ‌رجب بُرسی بوده و دیوانی به زبان کردی دارد. وی در قرن نهم می‌زیسته و دیوانی با بیش از هزار بیت داشته است که به نام معراج‌نامه معروف بوده است» (نک: امیری، ۱۳۹۰: ۱۷۹ تا ۱۸۲). ملاپریشان شیعه جعفری بوده و اهل بیت پیامبر (ص) را ستوده و در جای‌جای دیوانش بر ولایت علی (ع) تأکید کرده است. برخی عقیده دارند که ملاپریشان پیرو حروفیه و از مبلغان این گروه بوده که در هنگام حیات او به گستردگی در منطقه لرستان رواج داشته است (نک: روح‌بخشان، ۱۳۸۳: ۱۳/۶۲۸). با وجود قرآینی مشهود، همچون تلمذ ملاپریشان در محضر شیخ‌رجب بُرسی و ابیاتی از دیوان ملا که بیانگر تفکر حرفی اوست، ما از چگونگی سلوک و طریقت و مشایخ ملا اطلاع دقیق و مستندی در اختیار نداریم.

بررسی اجمالی و حتی گذرای دیوان ملاپریشان به‌وضوح نشان می‌دهد که ملا آشنایی ژرف و عمیقی با مبانی روایی شیعه و قرآن کریم داشته است. او در جای‌جای دیوانش، به‌ویژه در بیان واقعۀ معراج، این توانمندی خود را به منصه ظهور می‌گذارد. باتوجه‌به مبحث تأویل آیات قرآن، به‌نظر می‌رسد ملاپریشان به ظاهر و باطن قرآن توجه تام می‌کرده است. او با رد علمای قشری و ظاهری، از باطن آیات در روایت منظوم خود استفاده می‌کرده است. این عارف شوریده لرستانی با

امهات متون عرفانی عصر خود و حتی اعصار پیش از خود آشنا بوده است؛ چنان‌که ابیاتی از پریشان‌نامه او عیناً برگردان کاملی از یک یا چند بیت شیخ عطار یا مولانای بلخی است.

### ۳. معراج از دیدگاه ملاپریشان

ملاپریشان در بند هفتم دیوان اشعارش که شامل شصت بیت و در قالب مثنوی است، معراج نبی اکرم (ص) را بیان کرده است. او ابتدا معراج نبی اسلام (ص) را با معراج انبیای پیشین، به‌ویژه با ملاقات حضرت موسی (ع) با خداوند در طور سینا، مقایسه می‌کند. او با استناد به آیه شریفه «فَلَمَّا آتَاهَا نُودِي يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه، ۱۱ و ۱۲) در بیان مواجهه موسی (ع) می‌گوید:

فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ هَاتُ وَ مُوسَى نَدَا      زُ حَقُّ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى  
يَعْنِي بِنَيْلٍ وَجَا حُبِّ غَيْرِ حَقِّ      مُقَيِّدُ دُورِنِ رَبِّ بَزْمِ مُطْلَقِ  
(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۰)

[faxlae naelaik hat va musa neda / Ža haq belvade-Imoqaddas tova]

[yaeni bil va Ĵa hobbe γeyr-e haq / moqiiad duren Ža bazm-e motlaq]

(از سوی خداوند در مکان مقدس به حضرت موسی (ع) ندا داده شد: ای موسی کفش‌هایت را بیرون آور! این یعنی در مواجهه با حق تعالی، محبت غیر حق را از قلبت بیرون کن؛ زیرا موجود مقید را به ساحت مطلق راه نیست.)

پیشینه داستان دیدار و گفت‌وگوی موسای کلیم با خداوند، از پس درخت یا بوته آتشین، به تورات می‌رسد (خروج، ۳: ۷ تا ۷). چنان‌که گذشت، قرآن کریم (طه، ۱۱ و ۱۲) نیز از سخن گفتن خداوند با موسی خبر داده است. ملاپریشان در ابیات پیش‌گفته بازگشت موسای کلیم (ع) از مدین و محضر شعیب (ع) را چندان بسط نمی‌دهد و صرفاً به گزارش کلی آن بسنده می‌کند. ملا به‌صورت کلی تعبیر قرآنی «خلع نعلین» موسی را به ترک تعلقات بشری و برای نیل به ملاقات

خداوند معرفی کرده است. ذکر این نکته ضروری است که او آموزه‌های تأویلی عارفان و صوفیان سلف را درباره «خلع نعل»، پایه‌ای برای تأویلات عارفانه و مبتکرانه خویش قرار می‌دهد.

#### ۴. مبدأ و مقصد معراج پیامبر(ص)

مطابق آیه شریفه «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». (اسراء، ۱) آغاز معراج پیامبر(ص) شب‌هنگام و از مسجدالحرام بوده است.

درباره محل آغاز معراج، بین اهل تفسیر و راویان معراج اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. بیشتر مفسران بر آن‌اند که شروع معراج از مسجدالحرام یا از خانه‌ی ام‌هانی، خواهر حضرت علی(ع) بوده است (نک: میبدی، ۱۳۷۱: ۴۷۹/۵). مولوی درباره‌ی زمان و مکان معراج معتقد است که پیامبر(ص) یک سال قبل از هجرت، از منزل ام‌هانی، خواهر حضرت علی(ع)، یک شب به معراج رفت و این معراج پیامبر جسمانی و روحانی بود (نک: همایی، ۱۳۶۶: ۷۲۴ تا ۷۲۶).

در ابیات زیر، ملاپریشان آشکارا بر مبدأ عروج رسول‌الله(ص)، از خانه‌ی ام‌هانی تصریح کرده است. او از مقصد این سیر معنوی و عروج آسمانی به «لامکان» تعبیر می‌کند. او بر آن است که پیامبر(ص) در مقام ادب روح به مانند موسای کلیم(ع) مبادرت به خلع نعلین می‌کند.

رُ سَرَايُ أُمِّ هَانِي دُرَّةَ الْبَيْضَا	خُرُوجِ كَرْدِ وَعَرْشِ لَيْلَةَ الْإِسْرَا
چَ چِي وَ لَامَكَانِ سَيِّدِ عَرَبِ	إِرَادَةِ كِرْدِ خَلْعِ نَعْلَيْنِ رُ أَدَبِ

(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۰)

[Ža serai omm-e hani dorratal biza/ xoroj kard va arš leylatal esra]

[Čei va lamakan said-e arab / erada kerd xaleaa naalain Ža adab]

(حضرت محمد (ص) همانند ستاره‌ای درخشان در شب معراج از خانهٔ ام‌هانی به عرش الهی سفر کرد. سید و سرور عرب به عرش اعلا رفت. در آنجا از روی ادب کفش‌هایش را درآورد.)

به نظر می‌رسد ملاپریشان نیز همچون بسیاری از عرفای متقدم و شعرای پیش از عصر خود، مانند حکیم نظامی، عطار نیشابوری، امیرخسرو دهلوی و سلمان ساوجی مبدأ مکانی معراج را از خانهٔ ام‌هانی تلقی کرده است. چنان‌که شیخ عطار گوید:

از وثاق ام‌هانی ز اشتیاق      همچنان می‌زد عنان تا آسمان  
در کشید ام‌الکتابش بر براق      تا که بگذشت از زمان و از مکان  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۵)

سیدحیدر آملی معراج صوری پیامبر (ص) به اماکن خاص در زمین و سپس معراج به آسمان‌ها و کرسی و عرش را اساساً بعید و ممتنع نمی‌داند. او در بیان قصهٔ معراج و تطبیق خلع نعل پیامبر اکرم (ص) با حضرت موسی (ع) می‌گوید: «أَنَّ النَّبِيَّ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلَعَ نَعْلَيْهِ حِينَ وَصَلَ إِلَى السَّمَاءِ، كَمَا خَلَعَ مُوسَى عِنْدَ الطُّورِ، قَالَ لَهُ أَهْلُهَا لَا تَخْلَعْ! فَإِنَّا نَرِيكَ أَنْ تَصِلَ بَرَكَةَ نَعْلَيْكَ إِلَى أَمَكُنْتَنَا هَذِهِ» (آملی، ۱۳۶۷: ۲۸۷).

##### ۵. تعلق نداشتن خلع نعلین به مقام محمدیه (ص) و تأویل آن

ملاپریشان با زیبایی هرچه‌تمام‌تر نیل پیامبر (ص) به معراج در آسمان‌ها را به تقدم شأن و منزلت و برتری رسالت پیامبر اسلام (ص) به سایر انبیای الهی، به‌ویژه حضرت موسای کلیم (ع)، ربط داده است. او بر آن است که مقام شامخ رسول خاتم (ص) خطاب «عدم خلع نعلین» است. ملاپریشان، با استناد به خطاب قرآنی «فاخلع نعلیک» فضیلت پیامبر اعظم را در قیاس با موسی (ع) چنین بیان می‌کند:

سَنَفَّتْ: يَا أَحْمَدُ مَكَنَ نَعْلَيْنِي!      يَعْزِي فَاطِمَهُ وَعَلِيٍّ وَسِبْطَيْنِي  
گردد نعلینت زینتن و عرش      بار تا خالی بوزوح ز جسم و فرش



(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۰)

[Šenaft ya ahmad makan naalinet / yaeni fatema-ov ali-ov sebtainet]

[gard-e naalinet zinatan va arš / bar tax ali bu rooh Ža Ĵesm-o- farš]

(پیامبر(ص) در شب معراج ندایی شنید: «ای احمد، کفش هایت را در نیاور و این یعنی، حب وجود حضرت زهرا و حضرت علی و وجود حسنین(علیهم السلام). غبار کفش های تو زینت و آرایه ای برای عرش الهی است. این غبار را همراه بیاور تا در عرش روح تو از حجاب جسم خاکی و حکم عالم ناسوت آسوده شود.»)

هنگامی که موسی(ع) در وادی مقدس به مجلس انس و وصال می رسد، به او گفته می شود: «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ». چراکه رجا و خوف فقط برای کسانی است که همچنان مشغول سلوک اند و نه برای کسانی که به مقصد رسیده و به مجالست معشوق نائل آمده اند (نک: موحدی، ۱۳۹۰: ۱۹۱). البته صوفیان پیشین به کرات فضل و منزلت والای رسول خاتم را بر سایر انبیا، به ویژه حضرت موسی(ع)، یادآوری کرده اند. چنان که صاحب کشف المحجوب در بیان تطبیق جایگاه موسی(ع) و حضرت محمد(ص) براساس آیات شریفه «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» (طه، ۲۵) و نیز «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (انشراح، ۱) می گوید: موسی(ع) از خداوند استدعای شرح صدر دارد؛ درحالی که خداوند آن را بدون درخواست به پیامبر اسلام(ص) عطا می کند (نک. هجویری، ۱۳۷۱: ۴۶). در حدیث معراج آمده است که آدم در آسمان اول، عیسی و یحیی در دوم، یوسف در سوم، ادریس در چهارم، هارون در پنجم، موسی در ششم و ابراهیم در هفتم دیده شدند «و بر موسی(ع) که به نص «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» از کبار کاملان بود، چون غالب حکم اسم قائل و متکلم بود، ذوق و شهودش به آن نوع مخصوص آمد تا اخبار از معراج او چنین کردند که «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ». نگفتند: «و کلمناه»؛ چه آنگاه تربیت او به اسم متکلم مخصوص بود. همچنین، از دعوتش اخبار کردند: «و لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْتِهِ؛ به خلاف مصطفی(ص) که چون حقیقت او عین آن برزخیت اول بود که اصل همه است،

لاجرم او را گفتند: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»؛ یعنی غایه‌الکل و منتهی جمیع الأسماء و الحقائق، هي الحضرة التي استندت إليها و قصدت هي لتربيتك و در دعوتش گفتند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سعید فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۶).

براین اساس، در بیان سبب‌های خلع نعلین گفته‌اند: «خداوند موسی را امر به افکندن کفش‌ها کرد؛ زیرا پابرهنگی در برابر معبود با تواضع و حسن ادب سازگارتر است. چنان‌که نیکان روزگاران پیش، در طواف کعبه پابرهنگه بودند یا از آن روست که شرافت آن وادی به قدم‌های موسی برسد و او از برکت آن زمین نیز نصیب برد. چنان‌که در شب معراج، خداوند از حبیبش خواست تا با نعلین بر بساط عرش قدم نهد تا عرش نیز به غبار قدم آن حضرت، تشرّف یابد و نور عرش همه پیکره او را فراگیرد» (نک: موحدی، ۱۳۹۰: ۱۹۴).

پایه‌ی بندگی و جانی نیشان      لَمْ يَطْمِئُنْ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ  
(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۰)

[payaye bandegi va Jæi nišan / lam yatmeshonna ensa va laJan]

(حضرت محمد(ص) جایگاه و ارزش بندگی خداوند را به جایی رسانید که قبل از آن، دست هیچ موجود مرئی و نامرئی بدان نرسیده بود.)

واژه «يطمئن» به معنی «لم يقربهن» دو بار در آیات ۷۴ و ۵۶ سورة الرحمن در وصف حوریان بهشتی آمده است. علامه طباطبایی تصریح می‌کند که کلمه «طمئ» که فعل «لم يطمئ» از آن مشتق شده، به معنای ازاله بکارت و نکاح اولین است. لذا معنای آیه این است که حوریان بهشتی دست‌نخورده‌اند و قبل از همسران، هیچ جن و انسی از ایشان ازاله بکارت نکرده است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۵/۱۹). ملاپریشان با تلمیح به آیه شریفه «لَمْ يَطْمِئُنْ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (دست هیچ انس و جنی پیش از ایشان به آن‌ها نرسیده است) (الرحمن، ۷۴) می‌خواهد به منزلت بی‌بدیل انسان در مقایسه با سایر مخلوقات و فضل انسان اشاره کند که در پرتوی آفرینش

حضرت ختمی مرتبت بدان دست یافته است و بگوید که خداوند جایگاه بندگی را آن‌چنان ارتقا بخشیده است که هیچ موجودی قبل از انسان به آن جایگاه از تقرب راه نیافته است.

هر قَدْرَتْ كِرْدِمْ خُودْ سَلْبْ زْ اِمْكَانِ      تَمَشِيَتْ فَرَمَا وَ كَرُوبِيَانِ  
پال وَ هَم شَمِينِ اِي رَاگَه تَفْتَه      خِدا مَزَانِي اُو كَس كِه رَفْتَه  
(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۱)

[har qadrat kerdem xod salb ža emkan / tamšiat farmā va karroubian]

[pāle vaham šāmin ei rağe-i tafta / xodamazani ow kas keh rafta]

(هر اندازه انانیت را از نفس خود دور کردم، مصاحبت با فرشتگان مقرب درگاه خداوند و تعالی روحی نصیبم شد. هر دو پای آدمی همچون موم نرم و سست است و راه سلوک به سوی حق داغ و سوزاننده. سختی‌های سیروسلوک را فقط خدا می‌داند و کسی که طی طریق کرده باشد.)

ملاپریشان تربیت نفسانی و نفی انانیت را از سختی‌ها و مشکلات ضروری سیروسلوک عارفان برای عروج اخلاقی و رسیدن به مرتبه اولیای الهی شمرده است. او همچنین دشواری‌های راه را به سالکان طریق گوشزد می‌کند.

## ۵. فرازمان و فرامکان شماری واقعه معراج

درباره زمان و مکان معراج اختلاف نظرهای بسیار وجود دارد. برخی زمان آن را سال دوم و برخی نیز سال سوم و پنجم و حتی دهم بعثت گفته‌اند. براساس روایات وارده، معراج در دو نوبت اتفاق افتاده است. از آیات سوره نجم، به‌ویژه تعبیر و حیانی «وَ لَقَدْ رَاَهُ نَزْلَةً أُخْرَى» نیز همین معنا استفاده می‌شود؛ اما آیه شریفه‌ای را که ابتدای معراج پیامبر(ص) را مسجدالحرام دانسته است، به صورتی تأویل می‌کنند که مقصود از آن، تمامی حرم است که آن را مجازاً مسجدالحرام نامیده‌اند.

ممکن است یکی از دو معراج از مسجدالحرام بوده است و دیگری از خانهٔ امّ هانی (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۸/۱۳).

از جمله مباحث تأمل‌برانگیز دربارهٔ شب معراج، فرازمانی بودن این حادثهٔ عظیم است. زمان وقوع این حادثه و ملاقات آن چنان سریع بوده است که به تعبیر بسیاری مورخان و تذکره‌نویسان، با اینکه پیامبر (ص) به سدره‌المنتهی رسید و با خدا سخن گفت، هنگام برگشتن رسول‌الله، چفت درب اتاق خانه‌اش که هنگام رفتن باز شده بود، هنوز تکان می‌خورد (نک: ویرژیل و گیور کیو، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

بر همین اساس، ملاپریشان نیز همین معنی فرازمانی بودن معراج را بیان کرده و می‌گوید:

تَرْدِيدٌ وَ نَفْسٌ مَسْدُودٌ بِی مُحْكَمٌ	دیده‌وار، وازِ مَنْ، دِیدِهٔ وَهَم، وَهَم
تَارُوحٌ عَالَمٌ وَ لَا مَكَانَ رَفْتٌ	چرخ له‌گردش مَنْ، آو له جَرِیان كُفْت
روح و ماسوی توجسه نداشت	گرم، گَرْم مَنْ، سَرْدُ سَرْد، چفت حرکت داشت

(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۱)

[dide-i vaze, vaze man, dide vahame vaham / tardid va nafas masdud bi mohkam]

[Čarx lah gardeš man' ow la Ĵaryan kaft / taruh-e aalam va lamakan raft]

[garm, garm man, sard sard, čeft harakat dašt / ruh va masevatavaĴoh nadašt]

(چشمان باز، همچنان باز و چشمان بسته نیز بسته ماند و از سرعت سیر در معراج، نفس در سینه‌ها یک‌باره حبس شد. افلاک از حرکت باز ماند. آب از حرکت باز ایستاد تا اینکه روح عالم، یعنی وجود پیامبر (ص)، به لامکان یعنی معراج رفت. معراج حضرت رسول‌الله چنان سریع بود که گرم، گرمای خود را حفظ کرد و سرد نیز همچنان سرد ماند و قفل دری که پیامبر از آنجا عروج را آغاز کرد، هنوز در حال تکان خوردن بود که از معراج برگشت. در آن صورت، روح عالم امکان به ماسوی‌الله (عالم ماده) هیچ توجهی نمی‌کرد.)

ملاپَریشان در ابیات فوق به فرازمان و فرامکان بودن معجزه معراج پیامبر(ص) اشاره کرده است. او معتقد است که معراج پیامبر آن چنان سریع بوده است که پلک چشمان افراد بیدار و خفته به هم نیامده یا از هم باز نگشته بود و حتی قفل دری که پیامبر از آنجا به آسمان صعود کرد، تا بازگشت حضرت همچنان متحرک باقی ماند. اساساً او معتقد به وقوف کل اجزای هستی در هنگام عروج خیرالبریه است.

لامکان از اوصاف جواهر مجرده است. چنان که در روایتی، پیامبر(ص) معراج را پدیده‌ای فرازمانی و فرامکانی دانسته است. لذا فرمود: «لَاتَفْضَلُونِي عَلَي يُونُسَ بْنِ مَتَّى، فَإِنَّ مِعْرَاجِي إِلَى السَّمَاءِ وَمِعْرَاجُهُ إِلَى الْمَاءِ» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲/۲۱۱). پیامبر(ص) در این روایت تأکید می‌کند که معراج بالای عرش را هیچ فضیلتی بر معراج به زیر فرش نیست.

دَرْكَ دِيْرُ وُ زُوْدُ فَرْضِي كَهْ مِحَالُ      اَگَرِيْكَ دَمُّ بُو، اَزْ يَكْ هِزَارَ سَالُ  
لَهْ قَابِ قُوسِيْنِ وَيَزْدُ اَوْ اَدْنِي      نَهْ زَمَانِ مَعْلُوم، نَهْ مَكَانِ پَيْدَا  
(ملاپَریشان، ۱۳۶۱: ۱۱)

[darke dirov zood farzi ke mehal / agar yak dam bu, ar yak hezar sal]

[lah qab-e qosein viard ow adna/ na zaman maalum, na makan peyda]

(پیامبر در معراج از مقام قاب قوسین ادنی در گذشت؛ اما این مقام فرازمانی و فرامکانی بود. ادراک کردن دیر یا زود، فرضی غیر ممکن است؛ اگرچه يك آن یا هزار سال طول بکشد.)

قرآن کریم مدت زمان این واقعه را یک شب بیان کرده است. در تفسیر عیاشی از هشام بن حکم از امام صادق(ع) روایت کرده که فرمود: «رسول خدا(ص) در آن شب که به معراج رفت، هم نماز عشا را در مکه خواند و هم نماز صبح را» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳/۳۵). حکیم نظامی در همین باره گوید:

در نفسی رفته و باز آمده

زان نفس عشق به ناز آمده

(نظامی، ۱۳۸۶: ۱۱/۱)

فریدالدین عطار نیشابوری نیز به همین موضوع توجه کرده و می‌گوید:

چون دو عالم دید و صاحب راز گشت      دید بستر گرم وقت بازگشت

(عطار: مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۱۳۸)

شیخ عطار در بیان مدت‌زمان ملاقات حضرت در شب معراج می‌سراید:

چو باز آمد از آن حضرت به اشتاب      هنوزش گرم بود آن جامه خواب

(عطار: الهی‌نامه، ۱۳۸۶: ۳۱۶)

## ۶. روحانی یا جسمانی‌پنداشتن معراج رسول اعظم(ص)

درباره جسمانی یا روحانی بودن معراج پیامبر(ص) اختلاف نظر وجود دارد. به خلاف فلاسفه

که قائل به معراج روحانی صرف هستند، متکلمان و اهل شریعت و تفسیر بر هر دو جنبه جسمانی و روحانی معراج تأکید می‌کنند.

جَرِّخْ لَهُ گَرْدِشِ مَنْ، أَوْ لَهُ جَرِّيانُ كَفْت      تَارُوحِ عَالَمٍ وَ لَامَكَانِ رَفْتْ  
وَ اِي بَدَنُ دَا وَ لَامَكَانِ خَلْعَتْ      نَاسُوتْ بِسِي رُوحِ مَنْ تَا مِرَاجَعْتْ

(ملایریشان، ۱۳۶۱: ۱۱)

[čarx lah gardeš man' ow la ĵaryan kaft / taruh-e alam va lamakan raft]

[vei badan da va lamakan xalaat / nasut biruh man ta morajeat]

(تا پایان عروج روحانی رسول‌الله به لامکان، افلاک از حرکت باز ماندند و آب‌ها از جریان

باز ایستادند. خداوند متعال در لامکان به بدن پیامبر(ص) خلعتی بخشید که تا هنگام بازگشت او

از معراج، بدن بدون روح باقی ماند.)

از مصراع دوم بیت مذکور، یعنی تعبیر «نَاسُوتُ بِي رُوحٍ مَنْ تَا مِرَاجَعَتٌ»، چنین درمی‌یابیم که ملاپریشان به معراج صرفاً روحانی پیامبر (ص) اعتقاد راسخ داشته است. لذا بیت زیر را نیز می‌توان مقوم همین مدعا دانست.

جَنبِهِ بِالذَّاتِش مَحْوٍ لَاهُوتِي      جَنبِهِ بِالغَيْبِش مَحْوٍ نَاسُوتِي  
(همان: ۱۱)

[Janbeie bezzateš mahve laħuti / yanbie belyeyreš mahve naṣuti]

(جنبه روحانی و ذاتی وجود پیامبر (ص) محو مشاهده جمال ربوبی و سیر در عالم غیب بود؛ حال آنکه بُعد جسمانی حضرت محو عالم ماده شده بود.)

امام خمینی در بیان چگونگی عروج رسول‌الله (ص) می‌گوید: «معراج آن است که سرّ وحدانی (تنزل حق در مرتبه قلب) به تدریج عروج نماید و هر حقیقتی از حقایق را به اصل خویش رساند و در آنجا که خاص آن است قرار دهد. جسد را در زمین و نفس را در عالم نفوس و عقل را در عالم جبروت و روح را در مرتبه روحیه که بعد از مقام قلب قرار دارد. و چون بعد از مرتبه «روح» مقام «سرّ» است، سرّ الهی در نور ذاتی مستهلک العین شود و به مقام «قَابَ قَوْسَيْنِ» و «أُوذُنِي» و مرتبه اطلاق حقیقی که مقام جمع بین قرب نوافل (تجلی اسمانی) و قرب فرایض (تجلی ذاتی) است، نایل گردد» (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

ابوحامد غزالی، معتزلیه را در زمره قائلان به معراج روحانی خوانده است (نک: غزالی، بی تا: ۲۳۴/۱). بیان این نکته ضروری است که سیدحیدر آملی، از عرفای شیعی قرن هشتم و از معاصران ملاپریشان، به خلاف او بر ممتنع نبودن معراج جسمانی انبیای الهی تأکید کرده است. وی می‌گوید: «أَمَّا صَعُودُهُ بِجِسْمِهِ وَ بَدَنِهِ، فَهَذَا أَيْضًا لَيْسَ بِمَمْتَنَعٍ، لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَ الرُّسُلَ وَ الْأَوْلِيَاءَ الْكَمَلِ لَهُمْ هَذِهِ الْخُصُوصِيَّةُ، أَيَّ خُصُوصِيَّةٍ أَنْ يَدْخُلُوا فِي جَمِيعِ الْعَوَالِمِ الَّتِي يَرِيدُونَ دُخُولَهَا، عَلَى أَيِّ صُورَةٍ شَاءُوا. كَمَا أَنَّ لِلْمَلَائِكَةِ وَ الْجِنِّ أَنْ يَدْخُلُوا فِي أَيِّ عَالَمٍ شَاءُوا وَ عَلَى أَيِّ صُورَةٍ

أرادوا، فكذلك الأنبياء و الرسل و الأولياء» (آملی، ۱۳۶۸: ۲۸۷). چنان‌که مولوی نیز به معراج جسمانی رسول‌الله (ص) اشارت نموده است:

جسم خاك از عشق بر افلاك شد كوه در رقص آمد و چالاك شد

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۵/۱)

عُنْصُرٌ وَ جَاهُشْتُ، اَگَر خَلَقَ مَا جَانِ اِيْ اِغْتَقَادَه كَمُفْرِنٌ وَ نَسِيَانِ  
(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۱)

[onsor va Ĵa hošt agar xalq mačan / ei eateqadah kofren va nesyan]

(پیامبر (ص) در معراج جسم عنصری خود را برجای گذاشت؛ اگرچه عموم مردم می‌پندارند که این اعتقاد کفرآمیز و نتیجه فراموشی سخن خداوند است.)

به نظر می‌رسد که ملاپریشان اعتقاد به معراج جسمانی را دیدگاه جمهور تلقی کرده است؛ اما او به خلاف عقیده عموم مردمان عصر خویش و براساس دریافت شهودی خویش از آیات و اخبار نبوی، به معراج روحانی حضرت معتقد بوده است.

يَهُ وَؤْ مَحَالَهُ مَكْرِكُهُ أَحْمَد  
عَنَاصِرٍ وَ جَنْبِ تَبِي مِحَاطَه  
إِحَاطَهُ دَاشْتِنَ وَ كُلِّ مَاسَوِي  
سَوِي اللّهِ وَ جَنْبِ تَبِي مُحَاطَه  
جُزْوَ أَشِيَاءُ بُو وَ قَاعِدَةُ رَصَد  
وَ سَوِي إِلَهِيْشِ حَقِّ دَا إِحَاطَه  
نَهُ قُوَهُ وَ بِيْشِ بِي، بِي قُوَهُ خُدا  
چُونِ وَ مَاسَوِي دَاوُ إِحَاطَه  
(همان، ۱۱ و ۱۲)

[ya vož mahalāh magar keh ahmad/ Ĵozv-e ašyæ bu va qaædey rasad]

[anæser va Ĵanb nabi mehata / va seva-llahiš haq daehata]



[ehata dašten va kol ma-seva/ nah qovva viš bi, bi qovvei xoda]

[seva-llah va Ĵanb nabi mohata / ĉun va ma-seva daru ehata]

(این محال است که پیامبر اکرم(ص) با همین جسم طبیعی با چشم ظاهر به شهود و رصد و معراج دست یافته باشد. باآنکه وجود پیامبر ترکیبی از عناصر مادی است، خداوند احاطه بر ماسوی را به او عطا کرد. پیامبر اسلام بر تمام عوالم هستی احاطه و تسلط داشت. این قدرت و نیروی خود او نبود؛ بلکه این احاطه ناشی از قدرت خداوند متعال بود. ماسوی الله در برابر وجود پیامبر(ص) محدود و محاط است؛ زیرا رسول الله(ص) بر ماورای طبیعت احاطه کامل دارد.)

وگامِ اولِ ماتِ بیِ جبرئیل      چُونِ جَنبِه پَسْتِ بیِ وَاَمَنُ ژُ دَلیل  
ژُ عَزْرَائیلِ وِیَرْدِ هَرچَارِ وَا جَا هُیشت      ذَاتِشِ وَا یِ بَدَنِ وَا لَمکانِ نِیشت  
(ملاپیشان، ۱۳۶۱: ۱۲)

[va game avval mat bi Ĵebraeil / ĉon Ĵanbei past bi vaman Źa dalil]

[Źa ezrael viard har ĉoar va Ĵahoišt / zateš vaiy badan va lamakan ništ]

(جبرائیل در همان مرحله اول معراج در عرش الهی، به سبب کم ظرفیتی اش، مات و متحیر شد و از راهیابی و صعود به عرش بازماند. پیامبر از عزرائیل گذشت و هر چهار ملکه مقرب خداوند را جا گذاشت و بالاتر از آنان رفت. ذات و باطن پیامبر به همراهی بدن مبارکش در عالم ماورایی قرارگرفت.)

در سبب وقوف جبرائیل در مقام خود و بازماندنش از ادامه سیر و عذر او در همراهی حضرت ختمی مرتبت(ص) چنین روایت شده است: «فلما بلغ سدره المنتهی فقال جبرئیل: تقدم یا رسول الله لیس لی أن أجوزَ هَذَا المَکانَ و لو دنوتُ أنملهُ لاحترقْتُ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴۳). ملای

رومی سبب معراج حضرت ادریس و عیسی(ع) به آسمان‌ها را مجانست و هم‌ترازی آنان با فرشتگان عنوان کرده و می‌گوید:

عیسی و ادریس بر گردون شدند      با ملائک چون که هم‌جنس آمدند

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۶۷۲/۴)

ملاپریشان در ابیات فوق سبب بازماندن جبرائیل را ظرفیت اندک او درمقایسه با کمالات وجودی و فضل پیامبر(ص) بر فرشتگان تلقی کرده است. نکته درخور تأمل آنکه ملاپریشان در مصراع دوم از بیتی که پیش‌تر از نظر گذشت، در ظاهر برخلاف ابیات قبل، بر توأمان بودن معراج روحانی و جسمانی پیامبر(ص) تأکید دارد؛ تناقضی که برای نگارنده توضیح آن آسان نیست.

#### ۷. تبیین چگونگی «قاب قوسین» در سنت اعراب

عارفان در بیان مقام «قاب قوسین أو أدنی» گفته‌اند: «در آن شب معراج که مصطفی، صلی الله علیه و سلم، به مقام قاب قوسین حقیقت جمعیت میان وجود و علم و وحدت و کثرت رسید و از آنجا به مقام أو أدنای احدیت جمع میان احدیت و واحدیت تحقق یافت» (سعید فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۶۰). صاحب کشف‌الاسرار تعبیر قاب قوسین را سنتی عربی به‌هنگام پیمان‌بستن بزرگان و اشاره‌ای دال بر تأکید قرب میان دو گروه دانسته است (نک: میبدی، ۱۳۷۱: ۳۵۸/۹). علامه طباطبایی بر آن است که واژه «قوس» به‌معنای کمان است که در تیراندازی استعمال می‌شود؛ البته این کلمه در لغت اهل حجاز به ذراع اطلاق می‌شود و معنای جمله این است که دوری او به‌قدر دو قوس یا به‌قدر دو ذراع یا کمتر از آن بود. بعضی هم گفته‌اند کلمه «قاب» به‌معنای فاصله میان دستگیره کمان و زه آن است. پس در کلام قلب‌شده، معنای اصلی آن دو قاب قوس بوده است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵/۱۹).

وَمُسَارِكَاتٍ دُوهُوزَ اَعْرَابٍ      دُو شَيْخِ دُو كَمَانٍ مَنِ وَّلَايَ قَاب

(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۲)

[va mošarekat do huz Ža erab / dow Šeix, dow kaman manen valai qab]

(بزرگان دو قبیله از اعراب، هنگام مشارکت و هم‌پیمان شدن، دو کمان را در کنار يك قاب قرار می‌دهند.)

فخرالدین رازی در بیان مفهوم قاب قوسین می‌گوید: «أی بین جبرائیل و محمد علیهما السلام مقدار قوسین أو أقل، ورد هذا على استعمال العرب و عاداتهم، فإن الأمیرین منهم أو الكبیرین إذا اصطلحا و تعاهدا خرجا بقوسیهما و وتَرَ كل واحد منهما طرف قوسه بطرف قوس صاحبه و من دونهما من الرعیة يكون كفه بكفه فینهیان باعیهما، و لذلك تسمى مسایعة، و على هذا ففيه لطیفة و هي أن قوله قاب قوسین على جعل كونهما كبیرین، و قوله أو أدنی لفضل أحدهما على الآخر، فإن الأمیر إذا بايعه الرعیة لا يكون مع المبايع قوس فیصافحه الأمیر فكأنه تعالی أخبر أنهما كأمیرین كبیرین فكان بينهما مقدار قوسین أو كان جبرائیل علیه السلام سفیرا بین الله تعالی و محمد صلی الله علیه و سلم» (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۰/۲۸). «قاب قوسین أو أدنی» یعنی بین جبرائیل و محمد(ص) به مقدار دو کمان یا کمتر فاصله بود. این تعبیر براساس کاربرد و عادت اعراب وارد شده است؛ زیرا هنگامی که دو امیر یا انسان بزرگ از آن‌ها آشتی می‌کردند یا هم‌پیمان می‌شدند، با کمان‌هایشان به‌سوی هم می‌رفتند، اما نه مانند رعایا، دست در دست هم قرار می‌دادند و تمام کف دست به همدیگر برخورد می‌کرد و بدین سبب «مسیعه» خوانده می‌شد. براین مبنای، در این تعبیر ظرافتی نهفته است و آن اینکه گفتار خداوند، یعنی «قاب قوسین»، مبین منزلت و بزرگ‌بودن آن دو شخص است و گفتار «أو أدنی» بیانگر برتری یکی از آن دو بر دیگری است. زیرا هرگاه رعیتی با امیرش و امیر با او بیعت می‌کرد، این عمل امیر با بیعت‌کننده به تشکیل قوس منجر نمی‌شد که امیر با او مصافحه کند. پس گویی خداوند تعالی خبر داده است که پیامبر(ص) و جبرائیل مانند دو امیر بزرگوارند. پس فاصله بین آن دو به میزان دو کمان بود یا آنکه جبرائیل(ع) در حکم سفیری میان خداوند تعالی و محمد(ص) بود.

بنابراین، خداوند براساس عادات معهود اعراب از مقام قرب پیامبر(ص) در شب معراج این‌گونه تعبیر می‌کند.

يَا تِيرَ وَجَلِيهِ دُو كَمَان مَانِنُ      هَرْدِكُ وَيَا تِيرَ رِهَا مَكْن  
وَنَفْعَ وَضِرَّرَ شَرِيكِن وَ هَم      لَه قَاب و قُوسِين يَسَه بِيشُ وَ كَم  
(ملاپريشان، ۱۳۶۱: ۱۳)

[yak tir va čeleh do kaman manen / hardek va yak bar tir rehamakan]

[va nafaa-ow zerar šarikan va ham / la qabo qowsein yasa biš o kam]

(بزرگان دو قبیله يك تیر را در چله‌های دو کمان قرار می‌دهند و آن را به‌نشان دوستی و اتحاد با هم يك باره رها می‌کنند. آن دو قبیله بزرگ عرب در سود و زیان با هم شريك هستند؛ بنابراین کمابیش مفهوم تعبیر قاب قوسین همین است.)

ملا می‌کوشد تا چگونگی ماجرای مواجهه پیامبر را با خداوند در شب معراج از طریق ارتباط سایگی حق با بندگان برای خواننده تبیین کند. البته او تصریح می‌کند که سایه نمودی از بود حقیقی است؛ اما همواره سایه آشکار است و صاحب سایه دیده نمی‌شود. وی ابتدا با تأکید بر نفی شراکت و پذیرش انفکاک ذاتی میان حق و بنده می‌گوید:

مِنْ بَابٍ مَثَلٍ مَطْلَبٍ جَارِيَةٍ      وَ ظَلِلَ ذِي ظِلِّ شِرَاكَاتٍ نِيَاهِ  
أَوْ أَدْنَى يَعْني دُونِيَّتِ نِيَاهِ      قُدْرَتِ زَ خُودَا، دَسَ زَ نَبِيَاهِ  
(همان: ۱۳)

[men baḅe masal matlab Ĵariya /va zelle-zizel, šerakat niya]

[ow adnayaani doeyyat niya / qodrat Ža xoda, das Ža nabiya]

(بیان تمثیل «قاب قوسین» از باب مثال است؛ زیرا در عروج حضرت محمد(ص) با خداوند متعال شریک و اتحادی نیست و پیامبر نمی‌تواند در کار خداوند دخالتی کند. مفهوم او آذنی یعنی نفی انانیت و دوگانگی و نیل به فنای فی‌الله است؛ بدین معنا که قدرت از آن خداوند و پیامبر(ص) در حکم دست یا وسیله است.)

برخی مفسران قاب قوسین را به نزدیکی میان محمد(ص) و جبرائیل حمل کرده‌اند؛ حال آنکه ملا در بیت فوق مفهوم آیه شریفه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم، ۹) را اتحاد میان بنده و پروردگار دانسته و این ارتباط را به رابطه قدرت نشأت‌یافته از عنایت خداوند و حرکت دست انسان تشبیه کرده است. چنان‌که در پاره‌ای از تفاسیر نیز آمده است: «فَكَانَ قَرَبَ مَا بَيْنَهُمَا قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ مَقْدَارُ قَوْسِي الْوَجُوبِ وَالْإِمَّاكَانَ الْحَافِظِينَ لِمَرْتَبَتِي الرَّبُوبِيَّةِ وَالْعَبُودِيَّةِ أَوْ أَدْنَىٰ وَأَقْرَبَ مِنْهُمَا لِفَنَاءِ حِصَّةِ النَّاسُوتِ مُطْلَقًا فِي حِصَّةِ اللَّاهُوتِ» (نخجوانی، ۱۹۹۹: ۲/۳۶۳).

أَصْلٌ مُطَابِقٌ بَأَسْوَادٍ مَيُّو	چُون دَارِ شُهُودِ إِتْحَادِ مَيُّو
ظِلُّ ذِي ظِلِّ نِمَاوِ أَكْرَ آگَاهِي	چُون كِه ثَابِتِ بِي وَظِلِّ الْهِي
ظِلُّ مَرِي مَيُّو، ذِي ظِلِّ لَائِرَا	وَظِلِّ وَذِي ظِلِّ دَرَجَنِ مَاجِرَا

(ملاپریشان، ۱۳۶۱: ۱۳)

[čon dare šohud ettehad meyu / asl-e motabeq ba savad meyu]

[čon ke sabet bi va zell elahi / zell zizel nemaow agar agahi]

[va zell va zizel dar]an ma]era/ zell marei meyu, zizel la-yora]

(از آنجاکه مقام شهود و مکاشفه، مقام اتحاد شاهد و مشهود است، اصل حقایق عالم غیب برای سالک الی‌الله ادراک‌شدنی است. آنگاه که ثابت شد پیامبر(ص) در کنف حمایت خداوند قرار دارد، اگر با دقت توجه کنی، درخواهی یافت که سایه از صاحب سایه اثر می‌گیرد. حقیقت

رابطه بنده و خداوند ارتباط میان سایه و صاحب سایه است؛ زیرا سایه رؤیت‌شدنی و مشهود است، درحالی‌که صاحب سایه دیده نمی‌شود.

به نظر می‌رسد ملاپیشان در بیان رابطه انسان کامل با خداوند، مستقیماً متأثر از تعابیر امامان شیعه و به‌ویژه حضرت علی (ع) باشد (نک: نهج البلاغه، خب، ۸۳ و ۶۳). محی‌الدین در کتاب فصوص‌الحکم در بیان نسبت عالم هستی با خداوند از همین تمثیل ظلّ و ذی ظل بهره‌جسته و می‌گوید: «إعلم إنّ المقولَ علیه سوي الحق أو مسَمّی العالم هو بالنسبة إلی الحق كالظلّ للشخص وهو ظلّ الله، هو عين نسبة الوجود إلی العالم» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۱).

لَنَامَعَ اللّٰهَ حَالَاتَهُ مَاچَان	أَوْ مِنِّ وَ مِنِّ أَوْ، أَوْ وَ مِنِّ بِرَزَان
كُشِتِ سَايَهُ حَقِّن سَايَهُ مَثْنَوِي	نَه سَايَهُ بَدَنَ غَلَطَ تَشْفَوِي
قَدْرَتِ رُقْدَرَتِ قَدْرِي يَافِتِ بِي حَدِّ	كُشِتِ مَحْوَبُو مَعْنَايِ امْكَانِ رُ اَحْمَد

(ملاپیشان، ۱۳۶۱: ۱۳)

[lanamaa-allah halata mačan / ow men va men ow, ow va men bezan]

[gešt sayey haqen sayaii masnavi / na sayey badan γalat našnavi]

[qudrat ža qudrat qadri y aft bihad/gešt mahv bu maanai emkan ža ahmad]

(برای انسان‌های کامل، حالاتی گفته‌اند. در این حالت، معیت با خداوند که من با او و او با من حاصل می‌شود، را نباید خلط کرد؛ زیرا همواره حق، حق است و بنده نیز بنده. اشتباه مکن. تمام وجودات دوگانه و کثرات، آیات حق‌اند، نه وجودات مستقل و قائم‌به‌خود. ارزش و اعتبار بی‌حدّ تو، ای رسول خدا، به‌دلیل قدرت لایزال خداوند است که تمام آن ارزش در وجود پیامبر حل می‌شود و این معنی هستی‌یافتن است.)

ملا در ابیات مذکور ضمن نفی شطحیات برخی صوفیه، همچون ادعای «حلول» و «اتحاد» و «انالحق»، صریحاً ساحت عبودیت را مجلای ظهور تجلیات دانسته و تأکید می‌کند که نباید آن

را با ساحت حقانی خلط نمود. ذکرش ضروری است که وی معراج را به معنای نائل شدن به مقام «فنا فی الله» تعبیر کرده است. او در ادامه بیان حکایت معراج و مفهوم خاتمیت رسالت، به شأن نزول حدیث قدسی «لَوْلَا كَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» در حق پیامبر (ص) و حدیث «لَوْلَا عَلِيًّا لَمَا خَلَقْتُكَ» در شأن ولایت علی بن ابی طالب (ع) اشاره کرده و می گوید:

چون حالات لی مع اللهی یافت      فنا فی الله سوی شاهد غیب شتافت  
(همان: ۱۴)

[čun haat li maallahni yaft / fanafe-llah soui šahed ɣeyb šetaft]

(وقتی انسان کامل به مرتبه «لی مع الله» نائل شود، زمینه معراج و فنا فی الله برای او فراهم خواهد شد.)

پیشانی در ابیات مذکور با استناد به حدیث نبوی «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (نک: سبزواری، ۱۳۷۵: ۱/۱۲۲) بر آن است که سبب سفر آسمانی و تحقق معراج پیامبر بزرگ اسلام (ص) نیل به مرتبه کمال انسانیت و مقام ولایت مطلقه الهیه است.

### ۱۰. نتیجه

این نوشتار چگونگی نگرش ملاپریشان بر معراج نبی مکرم اسلام (ص) در دیوان اشعار وی را بررسی می‌کند. گرچه اجزایی از حکایت معراج از زبان ملا، روایت و گفتمان غالب در میان پیشینیان عصر ملاپریشان است، به‌نظر می‌رسد شباهت برداشت و خوانش عرفانی ملا از این اتفاق بزرگ تاریخی، بیش از سایر عرفا، به دیدگاه عرفای شیعه و خاصه سیدحیدر آملی شبیه و نزدیک است. البته حیدر آملی معراج جسمانی را ممتنع نمی‌داند؛ حال آنکه براساس پاره‌ای از اشعار معراج‌نامه، ملاپریشان قائل به معراج روحانی صرف است و با این حال ابیاتی نیز دارد که به‌نظر درتایید معراج جسمانی است.



### کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، حیدر، ۱۳۶۸، جامع الأسرار و منبع الأنوار، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. آملی، حیدر، ۱۳۶۷، المقدمات من کتاب نص النصوص، چ ۲، تهران: توس.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، چ ۱، تهران: الزهرا.
۵. ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
۶. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، ۱۴۱۰، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۷. ادیب بهروز، محسن، ۱۳۷۴، معراج از دیدگاه قرآن و روایات، چ ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. بورکهارت، تیتوس، ۱۳۸۹، درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه یعقوب آژند، چ ۲، تهران: مولی.
۹. پریشان، ابوالقاسم، ۱۳۶۱، دیوان، به تصحیح اسفندیار غضنفری امرائی، چ ۱، خرم‌آباد: کتاب‌فروشی رشنو.
۱۰. جمالی، شهروز، ۱۳۸۹، «معراج و بازتاب آن در ادب فارسی»، فصلنامه علمی عمومی زبان و ادب فارسی (گرایش عرفان)، س ۱، ش ۲.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. رازی، ابوعبدالله محمد فخرالدین، ۱۴۲۰، مفاتیح الغیب، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳. روح‌بخشان، عبدالمحمد، ۱۳۸۳، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی: پریشان لُر، ج ۱۳، چ ۱، مرکز دائرةالمعارف.
۱۴. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۵، شرح مثنوی، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۵. سلیمانی، مرضیه، ۱۳۸۸، اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۶. شبستری، شیخ محمود، ۱۳۶۸، گلشن راز، به تصحیح صمد موحد، چ ۱، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۶، الهی نامه، به تصحیح فؤاد روحانی، چ ۹، تهران: زوار.
۱۹. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۶، مصیبت نامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران: سخن.
۲۰. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد خوارزمی، دارالکتاب العربی.
۲۱. غضنفری امرائی، اسفندیار، ۱۳۸۷، شرح دیوان ملا پریشان، به کوشش اسعد غضنفری، چ ۱، خرم‌آباد: شاپورخواست.
۲۲. فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۳۷۹، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۶۱، احادیث مثنوی، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
۲۴. کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، (بی تا) انجمن کتاب مقدس.

۲۵. محمدی، گردآفرین و جلیل نظری، ۱۳۸۷، «مقایسه نگاه ارداویراف‌نامه و رساله الغفران در دنیای پس از مرگ»، فصلنامه ادبیات تطبیقی، س ۲، ش ۸.
۲۶. موحدی، محمدرضا، ۱۳۹۰، «خلع نعلین در تفسیر عارفان»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، س ۷، ش ۲۳.
۲۷. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۶، مصباح‌الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۸. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۲، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسن، چ ۱، تهران: امیرکبیر.
۲۹. المییدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۷۱، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، به تصحیح علی‌اصغر حکمت، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
۳۰. نخجوانی، نعمت‌الله بن محمود، ۱۹۹۹، الفواتح‌الالهية و المفاتيح‌الغيبية، چ ۱، دار رکابی للنشر.
۳۱. نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، ۱۳۸۶، کلیات، تهران: زوار.
۳۲. ویرژیل، کونستان و گیورگیو، ۱۳۸۶، محمد پیامبری که از نو باید شناخت، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
۳۳. هجویری، ابوالحسن علی، ۱۳۷۱، کشف‌المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی، چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری.
۳۴. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۷۴، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)، تهران، هما.