

فصل‌نامه تحقیقات زبان و ادب فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر
سال دوم: شماره ۳ - بهار ۱۳۸۹
از صفحه ۷۹ تا ۱۰۹

سیری در معراج‌نامه‌ها و سفرنامه‌های شهودی*

دکتر قدمعلی سرّامی
دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد زنجان
و سلما ساعدی
مرئی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد سنندج

چکیده

جستار حاضر پیرامون مسأله‌ی معراج است که با هدف بررسی تحلیلی و تطبیقی معراج‌نامه‌های موجود در ادبیات فارسی و ترجمه‌ها انجام شده است. انگیزه، تاریخ، کیفیت، نوع و تحلیل علمی و عقلانی این پدیده توسط صاحب‌نظران، نیز بازتاب معراج در متون ادبی و عرفانی، سفر روحانی چند شخصیت مسلمان و غیر مسلمان، نظیر بایزید بسطامی، زرتشت، بودا، دانتو و میلتنون مورد بحث این مقاله است. همچنین موارد زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

ویژگی‌های قهرمانان این پدیده (از لحاظ مرتبه‌ی فکری و روحی)، همراهان آنان در مراحل سفر، زمان وقوع، مکان‌ها و شخصیت‌هایی که می‌بینند، پاداش و کیفر و دلایل دنیایی و معنوی آن، علت عقلانی عادلانه بودن پاداش‌ها و عذاب‌ها، مقصد نهایی مسافران این سفر معنوی است.

نتایج به دست آمده از بحث، به ترتیب اهمیت در پایان یادآوری شده است. موضوع معراج و معراج‌نامه‌ها در تاریخ بشر - که درک و خلق آن تاکنون نیز ادامه دارد - یک نوع ادبی فرعی و تلفیقی بوده و از دیدگاه نوع‌شناسی ادبی، به گونه‌ای مستقل، مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است.

کلید واژه‌ها: برزخ، بهشت، دوزخ، سفر، سیر، شخصیت‌های فراماده.

مقدمه

باز شناختن اصل و سرچشمه، همچنین آگاهی از مقصد و سرنوشت نهایی آدمی، همواره دغدغه‌ی وی بوده و هست. بنابراین به این امر اندیشیده، پرسش‌ها و فرضیه‌ها مطرح کرده است.

گاه اندیشیدن آدمی به خود و جهان فراخود و یافتن قرائن و شواهدی از زندگی انسان‌های گذشته او را بر این مهمّ مصرت‌تر کرده، تا جایی که بحث‌ها و استدلال‌ها، پایه‌ی یک تفکر فلسفی را در زمینه‌ی فوق گذاشته است. ادیان و آیین‌های گوناگون نیز به کمک وی شتافته، هر کدام به فراخور حال، الگو و سرمشق‌هایی در اختیار وی نهاده‌اند. مهم‌ترین مسأله‌ای که بیش از هر بحث فلسفی دیگر، مورد نظر آدمی بوده، ارتباط با عالم دیگر، معاد و ورود به زندگی نوینی در دنیای پس از مرگ است. در طول هزاران سال، تعبیر مختلفی از سوی بشر برای درک و نامیدن این مفهوم به کار برده شده و از سوی فیلسوفان و صاحب‌نظران، آراء و نظریه‌های زیادی جهت توضیح و توجیه آن ارائه شده است.

شاید بحث معراج، یکی از بدیهی‌ترین و در عین حال بحث‌برانگیزترین مواردی باشد که از زبان شخصیت‌های گوناگون (پیامبران، اولیاء، عارفان و صالحان) بازگو و نقد گردیده است. معراج در لغت به معنی نردبان و در اصطلاح دینی آن، گذار از زندگی زمینی و دنیایی و سیر در عالم فراماده است. این اصطلاح در معنی خاصّ خود نزد مسلمانان و در متون ادبی و دینی اسلامی، به سفر آسمانی پیامبر اسلام^(ص) اطلاق می‌گردد که از طریق وحی و معجزه بوده است؛ در غیر این مورد ویژه نیز، به دریافته‌های شهودی گفته می‌شود که متفکرین در عالم خلوت خویش، آن را تجربه کرده و جزئیات آن را نگاشته‌اند، نظیر معراج‌نامه‌ی بایزید بسطامی - در تذکره‌الاولیا - ارداویراف‌نامه، بهشت گمشده‌ی میلتن، کمدی الهی دانته و...

از مطالعه‌ی انبوه منابع مربوط به این موضوع، دریافته می‌شود که همگی در پی یافتن پاسخ پرسش‌های خود بوده‌اند. انسان پس از مرگ به کجا می‌رود؟ چه بر سرش می‌آید؟ آیا اعمال خوب و بد او در زندگی مادی، در دنیای پس از مرگ نتایجی در بر دارند؟ در اساس، دنیای دیگر چگونه است؟ با توجه به موارد یادشده، می‌توان گفت امری که به ظاهر در نظر بیشتر آدمیان محال است، بر گروهی ویژه از انسان‌ها آسان می‌شود و این امر برای آنان که ذهن را از جسم جدا نمی‌دانند به راحتی پذیرفته می‌شود.^۱ جالب آن است که امروزه دانشمندان و پژوهشگران، این موضوع را زیر نام هولوگرافی و جهان هولوگرافیک به طور جدی دنبال می‌کنند.^۲

تاریخ، زمان و چگونگی روی دادن معراج پیامبر اسلام (ص)

مسلمانان به دلیل داشتن کتابی محکم چون قرآن کریم و نیز کتاب‌های تفسیر، روایات و تاریخ، همگی هم داستان‌اند که پیامبر، شبانه از مسجدالحرام به مسجدالاقصی و از آنجا به آسمان رفته است. قرآن کریم، تنها به نخستین مرحله از مراحل این سفر، در آیه‌ی اوّل از سوره‌ی اسراء تصریح دارد: «سَبَّحَانَ الَّذِي أَسْرَا بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». یعنی منزّه است آن‌که بنده‌اش را شبی از مسجدالحرام به مسجدالاقصی برد که گرداگردش را برکت دادیم تا آیات خود را به او بنمایانیم، هر آینه او شنوا و بیناست.^۳

تاریخ‌نگاران و محدثان در تاریخ این رویداد و عروج آسمانی اختلاف کرده‌اند. برخی سفر را در سال دوازدهم بعثت و عده‌ای در شب هفدهم از ماه رمضان سال سیزدهم، و گروهی نیز در شب دوشنبه ربیع‌الاول سال پیش از هجرت یا نوزده روز گذشته از ماه رمضان، یعنی هجده ماه قبل از هجرت دانسته‌اند. همچنین نقل کرده‌اند که معراج از خانه‌ی عایشه بوده و او سفر

حضرت را روحانی دانسته و گفته است در تمام شب جسد پیامبر در کنار من بوده است. اما در ظاهر بیشتر روایات حاکی از آن است که این واقعه، پیش از هجرت به مدینه و از خانه‌ی امّ هانی شروع شده، زیرا عایشه قبل از سال دوم هجرت به خانه‌ی پیامبر نیامده و هنوز نه سال نداشته است.

در این هنگام، تحوّل عظیمی در حال صورت گرفتن بود و یک برنامه آزمایشی لازم بود تا قلب پیامبر در پرتو مشاهده‌ی نشانه‌های آفرینش، نورانی‌تر گردد و مؤمنان را نیز از آن باخبر کند و خود برای هدایت و راهنمایی آمادگی بیشتری پیدا کند. مؤمنان راستین که شایستگی عبور از مسیر تحوّل را داشتند، برگزیده شوند تا وظایف فعالیت، روشنگری و جهاد را بر عهده گیرند. این کار باعث تصفیه‌ی نیروهای سست عنصر و متزلزل می‌گشت و پیامبر را به رسیدن به اهداف خود نزدیک می‌ساخت. علاوه بر آن روحیه‌ی دوباره‌ای در مسلمانان راستین دمیده می‌شد. آنانی که دچار شک بودند به یقین می‌رسیدند و کار رسالت آسان‌تر می‌گشت. راهنمای این سفر، فرشته‌ی وحی و وسیله‌ی آن مرکبی غیر مادی و آسمانی به نام براق بوده است. در این سفر، براق، آسمان اول را درمی‌نوردد و پیامبر تا مکانی به نام سدره‌المتهی می‌رود، فرشته‌ی وحی در آنجا از همراهی باز می‌ماند و پیامبر به خدا نزدیک می‌شود تا آنجا که می‌گوید به فاصله‌ی تیزی دو کمان^۴ و این مقصد نهایی است. در آن بارگاه قدسی، حضرت به عکس پیامبران دیگر که مائده برای پیروانشان طلب می‌کنند، شفاعت می‌خواهد تا بندگان مؤمن خدا در روز قیامت بخشوده و اهل بهشت شوند!

شرح بخشی از این سفر آسمانی، حاکی از آن است که هنگامی که پیامبر به بیت‌المقدس می‌رسد، ابراهیم، موسی و عیسی^(ع) را در میان گروهی از انبیا می‌بیند و به عنوان امام جماعت با آنان نماز می‌گزارد. همچنین در این سیر ملکوتی به همراه پیامبر، علاوه بر جبرئیل، ملائیک مقرب دیگر، یعنی میکائیل و

اسرافیل حضور دارند. در طول راه صداهایی به گوش حضرت می‌آید یا تصویرهایی مشاهده می‌کند که گویا جلوه‌هایی از دنیایند و ایشان، آنها را رد می‌کند. سپس به سرزمین‌هایی همچون یثرب، طور سینا، شجره‌ی موسی، بیت لحم (محل ولادت عیسی) و... می‌رسد و در آن‌جاها نماز می‌گزارد. هنگام تشنگی سه فرشته با سه ظرف در دست می‌رسند. یکی عسل، دیگری شیر و سومی خمر به حضرت تعارف می‌کند، از اولی و دومی می‌نوشد و از سومی می‌گذرد. از ظاهر روایات برمی‌آید که پیامبر قبل از رسیدن به آسمان، بهشت و دوزخ را می‌بیند و از کیفیت آنها باخبر می‌گردد^۵ و پس از دیدار با پیامبران اولوالعزم و فرشتگان معروف با آنان سخن می‌گوید و نماز می‌خواند و آنها وی را ستایش می‌کنند. سپس نردبانی از آسمان توسط فرشتگان آورده می‌شود که توصیفش جدای از نردبان‌های دنیایی است.^۶ محمد (ص) پس از فراز شدن به آسمان، آدم ابوالبشر را می‌بیند و تکلیف روح مؤمن و کافر را روشن می‌کند.^۷

در کشف‌الاسرار، نام طبقات هفتگانه آسمان -یا مراتب متعدّد هستی که افلاک متحد‌المرکز نجوم سنتی، رمز آن است- آمده است. پیامبر در گذار شبانه‌ی خود، مقداری فاصله را طی کرده، از آسمانی به آسمان دیگر می‌رفت. گویا دیدار ایشان از عذاب‌شوندگان در اولین آسمان (آسمان دنیا) بوده است. ایشان در گذار از پنج آسمان با یک یا دو پیامبر و در ششمین آسمان با دبیران و نویسندگان (طبقه‌ی باسواد) ملاقات می‌کنند و سخنانی بین آنان رد و بدل می‌شود. در هفتمین آسمان به دیگر پیامبران و صالحان می‌رسد و دوستانه با آنان سخن می‌گوید. در عرفان، این مرحله را عالم جان‌های آشنا می‌نامند.^۸ همچنین در گذار از آسمان هفتم، بیت‌المعمور را می‌بیند و در آن‌جا نماز می‌خواند و فرشتگان به گرد بیت‌المعمور^۹ در طواف‌اند. آن‌گاه فرشته‌ی مرگ را می‌بیند که به امر الهی به وظیفه‌ی خود عمل می‌کند، بدون این‌که از جای خویش حرکت کند. گذار از آسمان هفتم، به مواردی ختم می‌شود که یکی از

آنها نوری بسیار عظیم است که بر سدره‌المتهی می‌تابد و جوی‌هایی در پای این درخت روانند... پیامبر پس از طیّ حجاب‌های متعدّد، شیرینی مقام قربت و دیدار حق را درمی‌یابد.^{۱۱} دیدار نگهبان بهشت (رضوان) و مالک دوزخ، یکی از قابل توجه‌ترین بخش‌های این روایت است.^{۱۱}

یکی از دستاوردهای معراج، کم کردن نماز از پنجاه نوبت به پنج نوبت برای مسلمانان است. مورد دیگر، دیدن شیاطین است که راه تفکّر را بر آدمی می‌بندند. سفر پیامبر، پایان می‌یابد و باز همراه جبرئیل به بیت‌المقدس برمی‌گردند، در حالی که بُراق بر در مسجدالحرام ایستاده و پیامبر را به مکه باز می‌گردانند و در جامه‌ی خواب خود می‌نشانند به طوری که هنوز از شب ساعت‌ها مانده بود. آخرین توصیه‌ی جبرئیل به پیامبر در این سفر، آن است که هرچه را دیده به قوم خود خبر دهد و از تکذیب ایشان نترسد، چرا که ابوبکر صدیق وی را تصدیق می‌کند.^{۱۲}

گفتنی است سیر روحانی و جسمانی معراج، بیانی رمزی از اتّحاد کلّ هستی پیامبر^(ص)، اعم از جسم اوست.^{۱۳} حدیث معروف «لی مع الله وقت لا یسْعُنّی فیه ملکٌ مقربٌ و لا نبیٌ مرسلٌ» دلیل دیگری بر تأیید این سفر می‌باشد.

معراج در تصوّف

این مسأله در تصوّف، بازتاب گسترده‌ای دارد. اهل تصوّف و پیروان طریقت، از دیدگاه نظری و عملی به آن توجه ویژه‌ای دارند. باور آنان، این است که باید اوّل لا اله الا الله را دریابی تا به محمّد رسول‌الله برسی؛ یعنی سیر از یک مرتبه‌ی وجودی آغاز شده، به مرتبه‌ی دیگر که بالا رفتن از نردبان سلسله مراتب کلّ هستی تا نیل به حضور الهی است، می‌انجامد. این غایت طریقت است و بر الگوی پیامبر^(ص) مبتنی است؛ یعنی گذشتن از هرچه غیر خداوند و رسیدن به اوست. این سیر و عروج، نمونه‌ی کامل سلوک معنوی عارف است که در عین

حال هم می‌تواند روحانی باشد، هم می‌تواند جسم را نیز در بر گیرد،^{۱۴} زیرا وقتی دل غلبه یافت، جسم، تحت فرمان و اراده‌ی او قرار می‌گیرد.

شیخ عطار در مصیبت‌نامه‌ی خود، با اشاره به معراج پیامبر، نهایت سیر افلاکی ایشان و قاب قوسین را به بقای بعد از فنا تعبیر می‌کند و کیفیت‌ها و ماجراهای دیداری و شنیداری معنوی در معراج را از نوعی می‌داند که فقط با زبان حال بیان می‌گردد، زیرا برخلاف زبان قال، دروغ در آن راه ندارد:

«گر زبان حال نشناسی تمام تو زبان فکرتش خوان و السلام»

البته در دفاع از عقیده‌ی خود، سالک حقیقی را فکر می‌داند، فکری که از ذکر زاینده و توانا می‌شود، نه فکر اهل فلسفه و منطق یا فکری که از وهم و عقل پدید می‌آید و خاستگاه آن نقل و روایت است. می‌دانیم که ذکر، یاد کرد و حضور شیء یا شخصی در ذهن و نگاه داشتن قلب است؛ بیان واژه‌ها یا جمله‌هایی با زبان یا قلب با آهنگی موزون است. اهمیت این پدیده در ترقی و عروج روح، نزد اهل دل تا آن‌جاست که در احادیث توصیه شده است: «آنان که ذکر مرا کنند، من ذکر آنها را می‌کنم». یا در جمله‌ای دیگر خطاب به موسی^(ع) گفته است: «ای موسی! من همنشین کسی هستم که مرا یاد می‌کند».

در آیین‌های دیگر، همچون یوگا و ذن بر نقش ذکر به عنوان درمانگر قوی بیماری‌های روحی و حتی دردهای بی‌درمان جسمی تأکید فراوان شده است. دردهای گوناگون، همواره در کمین آدمی‌اند. مولانای بلخی در قرن هفتم، روان‌شناسانه از آن به نام «سگ‌های خفته‌ی درون» یاد کرده است:

«صد چنین سگ اندرین تن خفته‌اند چون شکاری نیستشان بنهفته‌اند»^{۱۵}

تعداد داروهایی از نوع ذکر که اهل دل، آنها را توصیه می‌کنند، بسیار است که هر کدام به گونه‌ای تأثیر خود را بر روان آدمی می‌نهند.

معراج بایزید

یکی از عارفان ایرانی که تجربه‌های سلوک خود را به نام معراج‌نامه بر جای نهاده، بایزید بسطامی است.^{۱۶} از محتوای این اثر برمی‌آید که انگیزه‌ی وی از بیان کشف و شهود خویش، اثبات اتحاد خدا و بنده‌ی عابد، سالک و عارف است. این عارف هم سیر خود را با ذکر و تمرکز و مقایسه‌ی خویش در برابر عظمت خداوند و اثبات ظلمت خود آغاز می‌کند تا جایی که نور حق بر وی می‌تابد، اندک اندک از علم حق به دست می‌آورد و تمام کارهای او از دیدن، گفتن و شنیدن با خدا انجام می‌گیرد.^{۱۷} سپس عجایب صنع او را می‌بیند و به تاج کرامت آراسته می‌گردد. رضای خود را در رضای او می‌بیند، دویی بر می‌خیزد و گیتی و هرچه در آن است و فرمان‌روایی و اختیار را همه از او می‌داند. ظاهر و باطنش از بشریت خالی می‌گردد و مجرد می‌شود. به جایی می‌رسد که می‌گوید نهایت حال اولیا، بدایت احوال انبیاست، یعنی چون به خدا رسیده، اهل کرامات گشته است. با شناخت خدا، محمد(ص) را نیز شناخته است و می‌گوید به محمد رسیدن، یعنی هرکس به قدر خویش به خدای تواند رسید که حق با همه است.

در بخشی از معراج‌نامه‌ی بایزید آمده است که خداوند چون مرا بزرگ گردانید، گفت خلق خواهند که تو را ببینند. گفتم من نخواهم... اگر دوست داری که مرا پیش خلق بیرون آری، من تو را خلاف نکنم. مرا به وحدانیت خود بیارای، تا خلق تو، چون مرا ببینند و در صنع تو نگرند، صانع را دیده باشند، من در میان نباشم. نکته‌ی جالب در این داستان این است که سالک در پایان سیر معنوی خویش همان انسان است و همچنان تا مرگش در میان مردم به سر می‌برد، با این تفاوت که زندگی معنویش با دیگران فرق دارد. این بحث یادآور اسفار اربعه‌ی ملاصدراست که سیر و تحقیق معنوی را به چهار مرحله دسته‌بندی و هر کدام را به زیبایی شرح کرده است.^{۱۸}

در فلسفه‌ی ملاصدرا، آدمی با کمال نهایی به دنیای انسانی برمی‌گردد تا مأموریت و رسالت خود را که خدمت به خلق خداست، ادامه دهد. اما بایزید در پایان گفتار خویش، خود را به کلی از بشر و صفات بشری غایب و به صفات الهی متصف می‌داند و کسی که بدین حد رسیده باشد، به نظر خودش سخن گفتن از او جهل محض است. البته این بدان معناست که شیخ نمی‌خواهد خود، در میان و بر سر زبان‌ها باشد؛ وگرنه این نوع ادعاهای بر اهل شرع (متشرعه) گران می‌آید. بدین‌گونه سخنان شطح و طامات می‌گویند که در حال بی‌خودی و عدم جمعیت حواس بشری بر زبان می‌آید. در متونی از این قبیل زمان تجربه شده، در حالات فراطبیعی بسیار طولانی و اغراق‌آمیز است. زیرا چنین سیری خارج از زمان عادی و طبیعی است و معیارش به دور از هنجار زندگی دنیایی است.

معراج در اندیشه‌ی نظامی گنجوی

نظامی گنجوی، شاعر توانای قرن ششم در بازسرایی معراج پیامبر^(ص) با اشاره به گذار ایشان از مرزهای جهان مادی می‌گوید:

«کرد رها در حرم کاینات هفت خط و چهار حد و شش جهت»^{۱۹}
 مراد از هفت خط، هفت فلک و مقصود از چهار حد، شمال، جنوب، مشرق، مغرب و هدف از شش جهت، راست و چپ، پیش و پس و فراز و فرود است. هنگام این سیر معنوی، تمام کاینات با حضرت همراه می‌شوند. تسلط بر خواب و کیفیات جسمی و مادی، باعث پیوستن به روح هستی و همراه شدن انرژی‌ها و نیروهای عالم با فرد عروج‌کننده می‌گردد، و این هنگامه را تنها اهل ان درک می‌کنند.

«روز شده با قدمش در وداع ز آمدنش، آمده شب در سماع دیده‌ی اغیار گران خواب گشت کو سبک از خواب عنان تاب گشت»^{۲۰}

و حافظ شیرازی نیز با تأکید بر این واقعیت روحانی می‌گوید:

«دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند»^{۲۱}

ضمیر جمع که خواجه به کار می‌برد، نشان از فاعل‌های متعدّد می‌دهد که از نیروهای عالم هستی و ورای آن خارج نیستند.

در باب این‌که معراج با جسم و روح صورت گرفته است، نظامی می‌گوید:

«تا تن هستی دم جان می‌شمرد خواجه جان راه به تن می‌سپرد
با قفس قالب از این دامگاه مرغ دلش رفته به آرامگاه
مرغ پر انداخته یعنی ملک خرّقه در انداخته یعنی فلک
مرغ الهیش قفس پر شده قالبش از قلب سبک‌تر شده»^{۲۲}

و این همان قابلیت تبدیل شدن ماده به انرژی و سیال شدن آن در هستی است که در بحث از جهان هولوگرافیک بررسی می‌کنند.

نظامی، آغاز معراج را ماه دوم بهار، و پایان آن را برج حمل دانسته است؛ یعنی ماه اوّل بهار و نتیجه و دستاورد آن را همان بهره‌ای ذکر می‌کند که مفسّران نوشته‌اند: «شفاعت برای بندگان و امت اسلام!» البته نظامی این معنی را به صورت پنهان و لطیف و با توصیف بهار گوشزد کرده است.^{۲۳}

سلوک بودا و دریافت او از حقیقت

یکی دیگر از شخصیت‌های معروف جهان سلوک بودا یا گتاما است. وی در کودکی در عین زیستن در ناز و نعمت، همواره اندوهگین و اندیشمند، در پی یافتن حقیقت بود. دستاورد این تفکّر «افسانه‌ی چهار اتّفاق» بود. به این ترتیب که بار اوّل از قصر خود خارج شد، پیرمردی را دید؛ ناپایداری جوانی را که حاصل فرسایش طبیعی است، دریافت. بار دوم از خانه بیرون رفت. بیماری را ملاقات کرد؛ فهمید که روزی سلامتی جای خود را به بیماری خواهد داد. سومین بار که آهنگ خروج از خانه کرد، جنازه‌ای دید، با خود گفت چون

مرگ، غیر قابل احتراز است، زندگی به چه کار می‌آید؟ دفعه‌ی چهارم که خارج شد، در مقابل راهبی قرار گرفت که چهره‌اش آرام و نیکو بود، تصمیم گرفت که راه و روش راهب را سرمشق قرار دهد. بدین منظور زندگی باشکوه را رها نمود و برای ادراک حقیقت و آرامش قلب، سختی پیشه کرد. پس در بیست و نه سالگی، در شب مهتابی، قصر و خانواده را ترک گفت. هفت سال با شور و شوق به ریاضت پرداخت و کف نفس و پرهیز پیشه کرد، اما به زودی دریافت که این نیز، راه رسیدن به خوشبختی و رستگاری نیست. با وجود مخالفت راهبان همراهش برای بازیافتن نیروی از دست رفته، غذا خورد و حمام کرد. در سی و شش سالگی در شب هشتم دسامبر، حقیقت بر وی آشکار گشت و از این تاریخ، لقب بودا یافت. وی در این شب از همه چیز آگاه شد. دریافت که نفوس بشری، چگونه از بدنی به بدنی انتقال می‌یابد. منشاء رنج جهانیان کجاست و چگونه چاره‌ی آن دردها را می‌توان کرد؟ بودا چهار بار و هر بار هفت روز، زیر درخت دانش (که انجیر است) باقی ماند و در حالی که نشسته بود، لذت‌رهایی را چشید. وی، طی مراحلی بر مارا (= شیطان) چیره شد. توفانی پدید آمد که هفت روز ادامه داشت؛ اما او آرامش خود را حفظ کرد. هفت بار، چنبر ماری وی را دوره کرد، اما باز او تسلیم نشد. مار به شکل انسان جوانی درآمد. بودا گفتار اولی‌ی خود را بر او عرضه داشت که می‌توان آن را سعادت ازلی و ابدی دین بودا دانست. «خوشا منزوی خوشبخت که حقیقت را می‌شناسد و می‌بیند، خوشا آن‌که در راه خود، پایدار است و به موجودات بدی نمی‌کند، خوشا آن‌که برای او هرگونه شکنجه و میل، پایان یافته است، پیروز باد پشتکار من، این در حقیقت سعادت عالی ابدی است.»^{۲۴}

حقیقتی که در این بحث مطرح می‌شود، چیزی به طور کامل متفاوت از آن است که تعقل تفسیر می‌کند. برای ادراک معنی حقیقی این امر، آگاهی عادی ما باید هویت خود را از دست بدهد. در این میان نه تنها نفس، بلکه همدلی اشیایی

که توسط آن، ادراک و تعقل می‌شوند، باید هویت‌های خود را فاقد شده به حالتی از سردرگمی درآیند. این مورد، به «اضطراب ازلی» ترجمه شده است. در این سطح رؤیا و حقیقت، تفاوت گوهری خود را از دست می‌دهند. در این حالت، هر چیزی می‌تواند نه خودش، بلکه چیز دیگری باشد. «چانگ تزو» آن را «تبدل اشیا» می‌خواند؛ در این حال تبدیل، همه‌ی اشیا در یکدیگر مُدغم شده، به صورت وحدتی مطلق درمی‌آیند، با این مفهوم، این امر از زمان، برتری می‌یابد و فوق نظام اشیا می‌شود. حاصل سخن آن‌که در چشم کسی که «بیداری بزرگ» را تجربه کرده است، همه چیز واحد است، همه چیز خود حقیقت است^{۲۵} و این همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که در عرفان اسلامی با اصطلاح فشرده‌ی «وحدت وجود» نیز از آن یاد می‌شود.

رابطه‌ی نور با سلوک و معراج

در تمام مباحث مربوط به آگاهی، نکته‌ای در ذهن آشکارا تداعی می‌شود و آن روشنی و روشنگری است. عامل این امر، نور است که با ملازماتی همراه گشته، ترکیبات گوناگون تشکیل می‌دهد. یکی از اینها نور بصیرت است که اگر در انسان نباشد جز ظلمات و تنزّل و محدود شدن در بعد حیوانی، نتیجه‌ای ندارد. در بسیاری از مکاتب دینی و عرفانی، آفریدگار و سرچشمه‌ی هستی به نور تشبیه می‌شود. چنان‌که خداوند در قرآن کریم خود را نور زمین و آسمان‌ها می‌داند. زرتشت، اهورامزدا را خدای روشنی معرفی می‌کند. در فلسفه‌ی اشراق یا حکمت خسروانی، شیخ اشراق، نورالانوار را ذات واجب‌الوجود می‌داند. این مفهوم در اوستا ریشه داشته و «انغر رأچنگه» یا روشنی بی‌پایان با نور جاودان و نور محض ذات اهورامزدا یکی است. سهروردی از فلسفه‌ی مشایی یا «ارسطویی که مبنای آن عقل محض بود» فاصله گرفته بود و به فلسفه‌ی خسروانی که زمانی توسط افلاتون از ایران

باستان گرفته شده، روی آورده بود. بعدها میرداماد و ملاصدرا در سده‌ی یازدهم هجری بین این دو حکمت، آشتی برقرار کردند. چنان‌که ملاصدرا در مقدمه‌ی اسفار اربعه^{۲۶} می‌گوید: «و هذه المعانی المُنكشفة من عالم الاسرار الانوار الفایضه علی من نور الانوار». یعنی، و این حقایق و کشفیات از عالم اسرار، انواری است که از نورالانوار بر من افاضه شده است.

در رساله‌ی زند بهمن یسن (بخش سوم بند ۱۴-۳) روایتی آمده که قابل تأمل است و آن درخواست بی‌مرگی و جاودانگی زرتشت از اورمزد است؛ اورمزد آن را غیر ممکن می‌داند، چون در آن صورت رستاخیز و تن‌پسین، امکان‌پذیر نخواهد بود، در عوض اورمزد دانش و آگاهی خود را به شکل آب به زرتشت می‌دهد و پس از طیّ مراحل، در هفت شبانه‌روز روح از تنش جدا می‌شود سیر می‌کند و آن‌گاه به تن برمی‌گردد، در حالی که به دریافتی روشن به یاری شهود رسیده است. در این سیر روحانی اهورامزدا به صورت نوری تابان و بسیار خیره‌کننده و مطلق، به زرتشت می‌رسد. همچنین بهمن که بزرگ‌ترین فرشته و نماد معرفت و کمال دانش و شناخت الهی است، به شمایل مردی بزرگ و عظیم که یک‌سره نور است بر زرتشت نازل می‌شود. این نکته یادآور فرود آمدن جبرئیل و پدیدار شدن روح‌القدس بر مریم است که شرح مبسوط آن در مثنوی مولوی آمده است.^{۲۷} بعدها آب نمادین به صورت معجونی از بنگ و شراب به گشتاسب داده می‌شود تا به دیدار جهان دیگر برود. در ماجرای ارداویراف، همان شراب که به منگ یا بنگ گشتاسبی معروف است، به وی خورانیده می‌شود تا به راهنمایی ایزد آذر و ایزد سروش^{۲۸} بهشت و دوزخ را بگردد و نتایج گشت هفت شبانه‌روز روان خود را به دیگران اطلاع دهد.^{۲۹}

در سرودهای زرتشت، یسنا، هات چهل و چهار می‌بینیم که زرتشت ضمن پرسش از اهورامزدا در پی یافتن راهی به سوی نورالانوار است تا به اردی بهشت یعنی جلوه‌ی نور و آتش حکمت دست یابد. اول، درک جهان را از راه حواس

ظاهری طلب می‌کند آن‌گاه در پی یافتن چند و چون راز آفرینش و پیدایی زمان و آسمان و آب و افلاک و آدمی است. سپس بعد از گذشتن دوران تعقل و استدلال، از طریق ادراک نفسانی (شهودی) به انوار اسپهبدی «امشاسپندان» می‌رسد.

برخی بر این باورند که نور با تشکیل جنین و تولد او نیز ارتباط دارد. بنا بر نظر اینان، روح با تشکیل جنین در رحم مادر به بدن منتقل می‌شود و در یک جسم اثری بخار مانند قرار دارد. پس اگر تعلق روح به جسم قطع گردد، جسم همچون شاخه‌ی چوبی که آب درون خود را از دست داده باشد، شکننده و متلاشی می‌شود. زمانی که کودک به دنیا می‌آید، بند ناف، توسط ماما قطع می‌شود. بند ناف که رابط جنین و مادر بود، تغییر ماهیت داده، انرژی آن به نام ریسمانی نورانی یا زنجیر اثری به درون نوزاد کشیده می‌شود و واسطه‌ی روح و جسد اثری با جسم مادی می‌شود.^{۳۰} از طریق این ریسمان نورانی کلیه‌ی فعل و انفعالات جسم مادی به روح منتقل می‌شود، به ویژه خاصیت کش آمدن و انعطاف‌پذیری آن که گاه تا صد هزار کیلومتر می‌رسد. خواب و رؤیا، سفرهای روحی و ماجراهای حالت خلسه را مربوط به این کیفیت می‌دانند. قرآن کریم می‌فرماید: «ما در خواب روح را می‌گیریم و سپس آنهایی را که اجلشان فرا نرسیده است به جسدها باز می‌گردانیم»^{۳۱} این بحث باز ارتباطی با خلأ می‌یابد که به معنی نبودن هوا نیست، بلکه تغییر و حالتی از ماده است که به این شکل درمی‌آید. در ظاهر، دانشمندان نیز با آزمایش‌های گوناگون و گرفتن عکس‌هایی، به توده‌های لطیف‌تر از بخار در جسم انسان پی برده‌اند و قایل به این اند که این توده‌ها، سیالند و قابل نفوذ در تمام اجسام و عناصر، گیاهان، مایعات و انسان‌ها می‌باشد.

سفر روحی ارداویراف به دیار فراماده

ارداویراف، یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی زرتشتی است. سال تولد او را نزدیک دویست میلادی تخمین زده‌اند. از پژوهش‌های انجام‌شده برمی‌آید که او

به انتخاب موبدان بزرگ و به فرمان اردشیر بابکان به منظور کشف حقایق دینی و از بین بردن خرافات و اختلافات مذهبی موجود در میان مردم ایران، آماده‌ی رفتن به یک سفر روحانی و کسب آگاهی‌هایی از عالم ماوراء می‌گردد. گزارش کامل این سفر معنوی، بعدها در قرن نهم میلادی و به زبان پهلوی، به همت یک نویسنده‌ی ناشناس، تهیه و به یادگار باز نهاده می‌شود. این کتاب هرج و مرج مادی و مذهبی ایران را بر اثر حمله‌ی اسکندر مقدونی، سقوط ارزش‌های اخلاقی و در نهایت، تلاش برای احیای ملی و مذهبی ایران را در زمان ساسانیان - در قرن سوم میلادی - باز می‌نمایاند. همچنین عقاید زرتشتی را درباره‌ی آخرت در نظر مجسم می‌سازد. در این کتاب از پل چنوت نام برده شده که بی‌شبهت به صراط در روایات اسلامی نیست. منابع داستان این رساله که شالوده‌ی آن در عصر ساسانیان ریخته شده،^{۳۲} متنوع بوده و محتوای آن چهار فصل و صد و چهار فرگرد است. فصل اول تا سوم آن مربوط به برگزیدن ارداویراف و فصل چهارم شرح سفر وی است. در بیان کیفیت سفر خود ارداویراف می‌گوید: شب نخست، سروش (اهرو) و آذر ایزد به پیشواز من آمدند، به من نماز بردند و گفتند: درست آمده‌ای تو ای ارداویراف! پیش از زمان (= رستاخیز) به این عالم آمده‌ای. گفتم که پیغامبر هستم. پس دو استقبال‌کننده دست مرا گرفته، گام اول به اندیشه‌ی نیک، گام دوم به گفتار نیک و گام سوم به کنش نیک نهاده، به پل چنود آمدم که جان پرهیزکاران آفریدگان اهورامزدا را نگهبانی می‌کند.^{۳۳} وی همچنین گام چهارم را جایگاه «گر زمان روشن همه خواری» یعنی جایگاه فره ایزدی که سراسر روشنی و آسانی است، می‌خواند. چیزی که مفهوم عدالت را بیشتر می‌نمایاند. یاد کردن از زمامداران ولایات، پرورش‌دهندگان حیوانات حلال گوشت، نیکی‌کنندگان به حیوانات، حافظان محیط زیست و منابع انرژی، آموزگاران، وفاداران، آبادگران و عادلان در قضاوت و دادگری و وکالت است. در ادامه ارداویراف

به آمدن روان گذشتگان به بالین خود و گفتگو با آنان اشاره می‌کند و تجسم اعمال و کارهای نیکان را پس از سه روز به صورت بوی خوش و... انواع و اقسام نعمت‌ها و... برای روان آنان شرح می‌دهد. سپس به توصیف عالم «همستگان = برزخ» می‌پردازد و عروج خود را به ستاره و ماه و خورشید و آسمان‌ها و «بالستان بالست = اعلی علیین» و مقام اهورا و امشا سپندان و دیگر اهروان و روح زرتشت اسپیتمان، کی گشتاسب، جاماسب، وست و استر پسر زرتشت و دیگر دین برادران و پیشوایان دینی را بیان می‌دارد و پس از آن نوبت دیگر مردمان است که در هر یک از جای‌ها و عوالم، مردان و زنان نیک‌کردار و بدکردار را مشاهده کرده که از نتایج کارها و اعمال خویش بر حسب مراتب و درجات خود، پاداش یا کیفر می‌دیده‌اند. او در این عوالم، روان همه‌ی طبقات و اقشار مردم را می‌بیند، از مردان و زنان نیک‌کردار و بدکردار و نیک‌اندیش و بداندیش، اعم از ستایشگران، ادعیه‌خوانان، ارتشیان و جنگجویان، کشاورزان و شبانان، آموزگاران و پیشوایان دین و پرسندگان احکام دین، احسان‌کننده به روحانیان و دوستان صلح و آشتی. آن‌گاه ارداویراف پس از مشاهده‌ی عوالم علوی و مینوی به پل چنود باز می‌گردد و می‌بیند افراد با تجسم اعمال بد خویش، گرفتار کیفر و عذاب اهورایی هستند. پس از آن به همراه سروش اهرو و آذر ایزد از آن جاهای سهمگین تاریک، به بارگاه اهورامزدا بار می‌آید و مورد مهر و محبت او قرار می‌گیرد و اهورامزدا او را به تقوا و پارسایی و راهنمایی مردم و تقویت و حمایت دین زرتشت، سفارش می‌کند و آن‌گاه ارداویراف او را سپاس گفته، نماز می‌کند و سروش اهرو، پیروزگرانه و نیک دلیرانه، وی را بر تخت و بستر خویش باز می‌گرداند و این سیر پایان می‌یابد. قابل ذکر است که وصف بهشت در این اثر کهن، این‌گونه آمده است: «بهین جهان پاکان، روشنی، همه خواری (= آسانی) و

فراخی و بسیار سپرم، خوش‌بو، همه آراسته، همه شکوفته و روشن و پر شکوه و شادی و رامش که کس از وی سیری نداشت».^{۳۴}

نکته‌ی قابل توجه در این اثر که یادآور عدالت الهی در ادیان است، تناسب عذاب با اعمال دنیایی است یعنی افراد و طبقاتی که دچار کیفر و پادافراه می‌شوند، برابر همان کاری را دریافت می‌دارند که در زندگی دنیایی مرتکب شده‌اند؛ همچنان‌که نیک‌کرداران پاداش می‌یابند. این به یقین، برهانی عقلی مبنی بر عدالت اهورامزدا در کیش زرتشتی است. زمان کشیدن و تحمل عذاب‌ها طولانی است، به گونه‌ای که هر سه روز آن، برابر نه هزار سال است.^{۳۵} نظیر این مورد در متون دیگر مربوط به سفرهای روحی و معراج آمده است. زمان در عالم فراماده با جهان مادی تفاوت بسیار دارد. عذاب‌شوندگان برعکس پاداش‌گیرندگان، افرادی هستند که از لحاظ شرعی، اخلاقی و طبیعی ناپرهیزگار، بی‌تعهد، رشوه‌خوار، خائن در امانت، ظالم به خانواده و دیگران، سخن‌چین، حریص در مال‌اندوزی، بخیل در خرج و... می‌باشند.^{۳۶}

میلتون و سیر فکری او جهت رهایی بشر

میلتون از اندیشمندان قرن هفدهم میلادی و کتاب «بهشت گمشده‌اش» اثری معراج‌گونه است. وی، زمانی آغاز به نگارش کتاب کرد که ملت‌های مطرح اروپایی، توسط کلیسا استثمار فکری می‌شدند و از طریق همان قشر، گرفتار اوهام و خرافات و به ویژه اغراق و بزرگ‌نمایی در باب پادشاهان و امپراتوران بودند، کتاب میلتون، پاسخی به کتاب «چهره‌ی سلطنت» بود که طی آن مردم را دعوت به تفکر و اندیشه در عقاید کهن و سنت‌های پوسیده کرد. وی، عقل و منطق و وجدان بیدار را به انسان‌ها توصیه کرد تا ترازوی کامل و معیار درست ادراکشان باشد. به عقیده‌ی او تعالیم سودجویانه و متعصبانه‌ی کشیشان خرافی که به مردم القا می‌شود، «سنت دیرینه‌ی بت‌پرستی» است. پس با این شیوه‌ی

تفکر، چهره‌ای تازه از شهید و جان‌باخته در راه حقیقت ارائه کرد و به مردم فهماند که کدام شاه کشته شده، می‌تواند شهید باشد.^{۳۷}

تمثیل سیر روحانی بشر در عالم مادی و فراماده که به قلم این اندیشمند شکل گرفت، حاوی مسایل جامعه، تعالیم بزرگان، تأثیرپذیری کورکورانه، عبور دادن انسان از بهشت و دوزخ، انتقاد از سمبل‌ها و نمادها به قصد کمک به تحول و دگرگونی او و ارائه‌ی راه حل‌نهایی جهت نجات نوع بشر از گرفتاری‌های فکری است. میلتنون این اثر را به عزم دمیدن روح مذهبی دوباره در انسان‌ها سروده است؛ مذهبی که با تکیه بر شایستگی‌های انسانی و جوهره‌ی اصیل آدمی و نیز با کسب عبرت از اسطوره‌های آدم و حوا و نقطه‌ی مقابل آنها یعنی، ابلیس حاصل می‌شود. وی بنا بر مقتضای عصر خویش می‌گوید در وجود روحانی فرشتگان، نوعی تجسم‌پذیری هست نظیر جبریل، میکائیل، عزرائیل، رافائیل و... در شیطان و شیاطین هم تجسم‌پذیری هست، زیرا برای نمایش دادن صفاتشان لازم است. این کار، راهی برای باز کردن چشم و گوش انسان‌های معاصرش است. در کار این شاعر نابینای روشن‌فکر، در سرنوشت موجودات منفی، جبر، نه به عنوان تحمیلی از طرف خداوند، بلکه به عنوان تقصیری از طرف خودشان، متوجه شخصیت آنان می‌شود. این نکته بیشتر در مورد شیطان و همدستانش صادق است. میلتنون، در متن خود هرگز از نرمش و لطافتی که دانتیه در کار خویش استفاده کرده، یاری نگرفته است. بلکه به دلیل ماهیت پاک دینانه‌ای که در وجود خویش احساس می‌کرد، فضایی منضبط‌تر، دقیق‌تر و گاه خشک‌تر و خشن‌تر از دانتیه در اثر خود به وجود آورده است. برای نمونه، تصور سپاهیان مسلح در آسمان با انواع سلاح-های ساخته‌ی شیطان نشان می‌دهد که وی ضد بشر و ارزش‌های بشری است. شیطان مسؤول فریب آدم است؛ اما در عوض، قطبی صد در صد متضاد و برتر از او ظاهر می‌شود که ناجی بزرگ، یعنی عیسی مسیح است، همو که با

سخاوت و وحی الهی - در پایان داستان - با شهادتش بر روی صلیب، رهایی انسان را رقم می‌زند. این جاست که تعبیر واقعی میلتنون از شهید روشن می‌گردد و بدین‌گونه واژه‌ی انسان کامل واصل در عمل تحقق پیدا می‌کند.

در بخش دوم بهشت گمشده، گویا دوزخ به عنوان مکانی که در مرکز زمین واقع باشد، معرفی نمی‌گردد، زیرا می‌توان چنین برداشت که هنوز آسمان و زمین شکل نگرفته و آفریده نشده‌اند و به یقین ماهیتی نفرین‌شده ندارند، بلکه در واقع، در مکانی که نوعی ظلمت خارجی است حضور دارند. می‌توان آن‌جا را «عدم یا نیستی» یا «کی‌اُس» یعنی عالم هرج و مرج و آشفتگی نام نهاد. این‌جا جایگاه شیطان و فرشتگان سقوط کرده‌ی او است که به بازسازی موقعیت از دست رفته‌ی خویش مشغولند. اما در مراحل بعدی این تلاش‌ها به جایی نمی‌رسد و بار گناهی که بر گردن آدم می‌افتد، با شهادت عیسی بخشوده می‌شود و روح عیسی به آسمان می‌رود. در پایان این سیر، میلتنون خطاب به انسان‌ها می‌گوید: «... آنچه را که می‌توانست از آگاهی نوع بشر پوشیده بماند، بر تو فاش ساختم!»^{۳۸} و باز، برای پایداری این پیروزی گوشزد می‌کند: «اینک شیطان به تو حسادت می‌ورزد و در تلاش است تا تو را... از سعادت ابدی محروم کند و در شومی سرنوشتش سهیم گردی، چون این تنها مایه‌ی تسکین خاطرش است... پس به او گوش مده و این نکته در خاطرت باقی بماند که همواره از تجاوز کردن از حد خویش، بیمناک باشی...»^{۳۹}.

سفرپنداری و شهود داتته در «کمدی الهی»

کمدی الهی داتته، مشهورترین اثری است که درباره‌ی سفر روحانی و پنداری به عوالم والا و جهان پایدار به وجود آمده است. به عقیده‌ی گروهی از نقّادان بصیر اروپا، داتته‌ی ایتالیایی یکی از سه تن شاعر بزرگ غرب است و دو دیگر عبارتند از شکسپیر و هومریوس.

تاریخ آغاز سیر روحی دانتِه را شب پنجشنبه‌ی مقدّس تا جمعه‌ی مقدّس، هفتم و هشتم آوریل سال ۱۳۰۰ میلادی نوشته‌اند، یعنی زمانی که دانتِه ۳۵ سال داشته و حاصل این گشت دو شبانه‌روزه، کتاب کمدی الهی است.

دانتِه سفر روحانی خود را به راهنمایی «ویرژیل» شاعر مشهور لاتین (ت ۱۹ ق.م) از دوزخ آغاز می‌کند، به سیر در طبقات آن می‌پردازد، آن‌گاه سیر و حیات خود را در اعراف (برزخ) ادامه می‌دهد و در پایان به راهنمایی «بئاتریس» به بهشت برین راه می‌یابد. در این سفر، دانتِه ابتدا پا به جنگلی می‌نهد و جانوران درنده‌ای همچون پلنگ، شیر و ماده‌گرگ وی را دوره می‌کنند - که نماد هرزگی و ناپرهیزگاری، غرور و تکبر و حرص و آز در امیال غیر قابل کنترل (شهوترانی) می‌باشند - در گذر از سد این درندگان، «سگ تازی» فرا می‌رسد و بر ماده‌گرگ غلبه می‌یابد. مفسران برای این حیوان معنا و مفهومی تاریخی و معنوی قایلند و آن را سمبل نوعی ناجی سیاسی می‌دانند که باید روزی فرمان‌روایی جهان عادلانه‌ای را برقرار سازد.^{۴۰}

البته با توجه به نقش سگ در آیین میتراپی که در کشتن گاو و تکثیر موجودات از نطفه‌ی آن، به میترا کمک می‌کند، باید آن را مظهر یک مددکار دانست که دانتِه را از سختی راه می‌رهاند تا از زندگی زمینی به قلمرو فرازمینی برود و تجربه‌های خود را دریافته و تکمیل کند. پس این موجود، مظهر راه‌گشایی و آسانی کاراست!

پس از گذشتن از جنگل، دانتِه به تپه‌ای می‌رسد که آن را «تپه‌ی سعادت» می‌نامد. این ترکیب معنا و مفهوم روشنی و امید را در خود دارد. همچنین تصویری از صعود و عروج روح به سوی پروردگار است؛ از نظر اخلاقی نیز نماد پشیمانی و توبه و ندامت شخص گناه‌کار است که از طریق آن و مستقیم به سوی خدا باز می‌گردد. نکته‌ی جالب این‌جاست که در گذار از جنگل و رسیدن به تپه، دانتِه بدون نیاز به راهنماهای موجود روزگار یعنی پاپ و

امپراطور و... طی طریق کرده است. این اعتقاد خود دانتِه است که آن افراد را قبول ندارد و هم آنان را نیز در دنیا سرگردان می‌داند و انگیزه‌ی وی از آغاز این سفر و سرودن کتاب‌هایش، اعلام اعتراض خود در برابر فساد قدرت‌های زمانه و دمیدن روح دوباره‌ی ایمان خالص و بی‌آلایش در مردم است.

هنگام گذر از دالان‌های سخت و ترسناک دوزخ که مردم با گناهان تجسم‌یافته‌ی خود درگیرند، یا پیچ و خم‌ها و پستی و بلندی‌های برزخ که گناه‌کاران در حال مبارزه با گناهان و تحمّل ریاضت جهت پاک شدن از آنهایند و چه زمان سیر در بهشت و غرق شدن در زیبایی‌ها و لذّت بردن از جلوه‌های گوناگون آن، دانتِه، اماکن، موجودات و مهم‌تر از همه شخصیت‌های انسانی را می‌بیند که از طبقات مختلفند، از دوران باستان گرفته تا دوران خودش، حتّی سیاست‌مداران و گردانندگان حکومت و بزرگان کلیسا که با حکم‌رانان دست در یک کاسه دارند و با اخلاق متکبّرانه و ظالمانه‌ی خود، باعث انحراف و سقوط جامعه شده و یا اصلاح‌گران را نابود و در به در کرده‌اند. عکس آن نیز صادق است، کسان دیگری در مسیر راه دانتِه دیده می‌شوند که یا جرمشان سنگین نیست (در برزخ) یا پاک و وارسته و شایسته‌ی بهشت‌اند. در این تصویرگری‌ها، دانتِه واقعیت، اسطوره و تخیل را با هم در می‌آمیزد، یعنی آنچه را که در زندگی واقعی خود درک کرده، با پدیده‌های برگرفته از اساطیر و افسانه‌های یونان و روم باستان و نیز زاده‌های ذهن خلاق خود در کنار هم می‌نهد و با استفاده از آنها تجربه‌های خود را در اختیار مردم قرار می‌دهد. از مطالعه‌ی کتاب کم‌دی الهی دانتِه برمی‌آید که نگارنده‌ی آن با تمام وجود، خیر و شر و ثواب و عقاب را دریافته و سعی در تفهیم آن به بشر دارد. وی بیش از هرکس دیگری در توصیف دنیایی فراماده به شرح برزخ پرداخته است و توجیه‌های جالبی دارد. از جمله برای خودکشی کاتن «**Catone**» سردار رومی - که در سده‌ی اوّل (پ.م) علیه سزار جنگید و سپس خودکشی کرد تا

شاهد سقوط روم نباشد - می‌گوید او چون برای آزادی و دوری از تحمل اسارت و ستم، خود را کشته، به دوزخ نخواهد رفت در حالی که شرع، مجازات خودکشی را دوزخ ابدی می‌داند. او همچنین طبقاتی از برزخ را جای گناه‌کارانی ویژه می‌داند، همچون «دره‌ی پادشاهان» و گناه‌کاران ممتاز، یا جایگاهی سرسبز و خرم که جای فلاسفه و حکیمان و خردمندان است. دروازه‌ی بزرگ برزخ، بدین معناست که ورود به گناه آسان، ولی نجات از آن سخت و دشوار می‌باشد.

آشکار است که هم دانه و هم میلتون، برای بیان آرا و تجربه‌های خود از کتاب‌های مقدس تورات، انجیل و روایات اسلامی استفاده کرده‌اند.

گفته شد که دانه پس از پشت سر نهادن دوزخ و برزخ به راهنمایی ویرژیل، هنگام ورود به بهشت، ویرژیل را ترک گفته به راهنمایی «بئاتریس» به سیر خود ادامه می‌دهد، در حالی که خود به طور موقت از دنیای زندگان بریده و به جهان مردگان پیوسته است. می‌توان «بئاتریس» را نماد انسان کامل دانست که پاک و مجرد گشته و این شایستگی را یافته است تا مسافر بهشت را هدایت کند. گفتنی است بهشتی که دانه بدان وارد می‌شود در آغاز زمینی است. در آن‌جا به قول خودش، نوشابه‌ای دل‌پذیر و گوارایش می‌نوشانند که هرگز از آن سیراب نمی‌شود: «... از این آب بسیار مقدس نوشیدم، و چون نهال‌های تازه رسته که با برگ‌های نوحاسته‌ی خود/ رنگ و رویی دیگر یابند، خویش را صاحب نیرویی تازه یافتم، پاک و مجرد، آماده‌ی آن شدم که تا ستارگان بالا روم».^{۴۱}

دانه، هنگام عبور از ستارگان (افلاک) از نقض قانون جاذبه و صعودش به بالا تعجب می‌کند و به بئاتریس می‌گوید جاذبه‌ای قوی‌تر تو را به بالا می‌کشاند، چون تو به کل پیوسته‌ای و قانون افلاک نقض شده است. بدین ترتیب دانه به بهشت آسمانی راه می‌یابد و پس از درنوردیدن افلاک هفتگانه^{۴۲} که هر کدام جایگاه گروهی از انسان‌های پاک است به «فلک‌الافلاک» می‌رسد

یعنی، مرتبه‌ای که نور کامل است و حتی خیال را در آن راه نیست. او در نور الهی مستغرق و بی‌خود شده و تنها بدان نور خیره شده است. وی در مقامی قرار گرفته که عارفان اسلامی آن را فناء فی الله می‌نامند. سفر به دیار الهی در حقیقت، سفر درونی انسان در روح خویشتن، یعنی در دیار عشق است که مقصود خداوند است. پس، دانه واصل به حق است و چون فروغ ایزدی را رؤیت نموده، انسان کامل است.^{۴۳} پیام دانه به خواننده در بند چهارم سروده‌ی دهم کتاب بهشت، صفحه‌ی ۱۲۶، این‌گونه آمده است: «مأئده را فراروی تو نهاده‌ام و اینک خود تو راست که در پی خوردن آن برآیی.»^{۴۴} و بدین‌گونه، هدف نهایی معراج خویش را بیان نموده است. نکته‌ی دیگری که در کم‌دی الهی آمده که با نظریه‌ی وحدت وجود منطبق است و آن درک تثلیث (پدر، پسر و روح‌القدس) نه بدان‌گونه که مسیحیان عوام بدان معتقدند، بلکه به صورت رسیدن به فهم «سه جلوه‌ی یک ذات واحد»^{۴۵} است.

دانه نیز همچون هر شخصیت دارای معراج، در مراحل مختلف سیر خود در افلاک، یکی یا گروهی از فرشتگان را می‌بیند که هر یک دارای مأموریتی هستند و به نوعی بر سرنوشت انسان‌ها تأثیرگذارند. دانه به این فرشتگان، لقب «الهه» می‌دهد و پیداست که در این نحوه‌ی بیان از یونان باستان تأثیر می‌پذیرد.^{۴۶} دانه به باور خویش خواسته است تمدن قدیم و جدید و فلسفه و مذهب گذشته و حال را در یک کوره‌ی واحد جای دهد و آنها را با هم درآمیزد و ستون‌های عبادت‌گاه‌های کهن خدایان را پایه‌هایی برای گنبد کلیسای نو کند. او خواسته است عالی‌ترین آثار فکر و منطق بشری، یعنی فلسفه و منطق یونان را با الهام و اشراق مسیحی عجین کند و «منطق» و «ایمان» را تا آن‌جا که ترکیب می‌توانند شد به صورت حقیقتی واحد و مشترک درآورد که باید به بشر «آینده» عرضه شود.

رابطه‌ی معراج با جبر و صور اعیان ثابت

در جریان بحث و سیر شخصیت‌های دارای معراج، شاهد گذار آنان از عوالم غیر مادی بودیم که در آن روان انسان‌ها یا حتی جسم‌هایشان بسته به کردارشان در زندگی مادی پاداش می‌یابند یا کیفر می‌بینند. حتی اعمال افراد تجسم می‌یابد. چگونه پیش از رستاخیز، امکان دریافتن و دیدن این کیفیت‌ها امکان‌پذیر است؟ پاسخ این پرسش را باید در آرای فلاسفه و اهل نظر یافت. اولین کسی که عالم صور اعیان ثابت را به صورت ابتدایی آن و زیر نام تمثیل غار تشریح کرد افلاطون بود. این فلسفه به ایران کهن نیز راه یافت و بعدها در آثار شیخ اشراق به فلسفه‌ی اشراق شهرت گرفت که برگرفته از فلسفه‌ی خسروانی، افلاطونی و اعتقادات خود شیخ بود. محی‌الدین عربی نیز با توجه به دریافتهای خود و سبک ویژه‌اش در نقد و تحلیل مسائل، صور اعیان ثابت را شرح داده است که جالب توجه می‌باشد.^{۴۷} با توجه به آنچه گفته شد اگر انسان بتواند پیش از مرگ، دیار پس از مرگ را درک کند و ببیند، پس دیدن اعمال آدمیان و نتایج آنها در دنیای دیگر - پیش از رستاخیز - کار ساده‌ای است.

با این توضیح، توجیه عادلانه بودن پاداش‌ها و کیفرها نیز ساده است، عرفا با توجه به حدیث معروف «کنز مخفی»^{۴۸} می‌گویند آفرینش از سر عشق و محبت بود. یعنی انسان‌ها براساس عشق آفریده شده‌اند. خداوند عاشق دوست دارد کارهای آدمی بر مبنای عشق باشد. پس کارهای نیک، دستاورد نیک به دنبال دارند و کارهای بد، چون برخلاف عشق و دوستی و صلح و صفا است نتایجی چون خود به دنبال دارند، به تعبیری دیگر، عکس‌العمل هر عملی صورت دیگری از خود آن عمل است. با این تفسیر همچنان‌که پاداش عمل نیک، عدالت است، کیفر کردار بد هم عدالت است. برای تأیید این سخن، جای آن هست که نظر ابن عربی یادآوری شود. وی از دیدگاه عقلانی، کلیات را به خودی خود ممکن می‌داند. انسان نیز که در آغاز، یک امر معقول و یک

کلی بود، در جزییت خویش نیز قابل حرکت و تبدیل است و حرکت و تبدیل به قصد کمال است. این کمال حتّی اگر در حیات دنیوی مجال آن نباشد در زندگانی پس از مرگ امکان‌پذیر خواهد بود، زیرا واجب با لذّات که خداوند است، این انتقال کونی و شدنی را موجب می‌شود همچنان‌که آفرینش از سوی او براساس محبّت بود و محبّت باعث حرکت شد. پس این حرکت در جایی متوقف نمی‌شود تا به نقطه‌ی مطلوب خویش که همان بازگشت به سوی حق و کمال انسانی است برسد.^{۴۹}

نتیجه‌گیری:

از مطالعه‌ی کتاب‌ها و منابع مربوط به معراج و سفرهای روحی، اعم از اسلامی و غیر اسلامی نتایجی گرفته می‌شود که گاه جالب توجه است. مهم‌ترین و جالب‌ترین این نتایج به شرح زیر است:

۱. از هنگامی که بشر به تفکر درباره‌ی هستی پرداخته است در صدد شناختن آغاز، انجام و دلایل هستی خود بر زمین بر آمده است.
۲. پیامبران و قدیسان اولین کسانی بوده‌اند که درهای فضا را به روی انسان‌ها گشوده‌اند.
۳. اندیشیدن در اعمال آدمی و آگاهی از نتایج آنها، دلیل دیگر ساخته و پرداخته کردن بحث سفرهای معنوی بوده است.
۴. طرفداران جریان‌های فکری در طول تاریخ، جهت اثبات عقاید خود در مقابل مخالفان، به دلایل محکم‌تری نیاز داشته‌اند و معراج، یکی از این دلایل قاطع و محکم بوده است.
۵. «انسان» به عنوان قهرمان معراج و سفرهای روحی انتخاب می‌شده و اگر موجود دیگری در تفاسیر و داستان‌های مربوط آمده است، تنها به خاطر همواری سفر و در خدمت انسان بوده است.

۶. معراج‌نامه‌ها، در برگزیده‌ی یک سیر روحی - حماسی می‌باشند که قهرمان آنها یعنی انسان، ورای دیگر آدمیان است و شرایط خاص و موقعیت‌های ویژه، لازمه‌ی انتخاب اوست.
۷. در زمانی که بشر از نظر اعتقادی، ضعیف و دچار بی‌اعتمادی به دین شده باشد، خلق معراج ضروری می‌نموده است.
۸. اثبات عالم مجردات که آن را عالم ارواح نیز می‌نامند، یکی دیگر از اهداف و دلایل معراج است. همچنان‌که عارفان اسلامی به ویژه مولوی به وجود جان‌های آشنا در این عالم معتقدند و در آثار خود از آنها صحبت به میان آورده‌اند.
۹. قبل از اسلام، بحث سفرهای روحی و معراج در ایران باستان بوده و بعدها موبدان آن را تحت عنوان ارداویراف‌نامه، بازسازی کرده‌اند. اما در اسلام، معراج نه تنها با روح بلکه با جسم نیز مطرح شده است که آن مقام ویژه‌ی پیامبر^(ص) است.
۱۰. این بحث، چنان دل‌های مشتاق و جان‌های تشنه را ارضاء می‌کرده که علمای مغرب زمین نیز از آن تأثیر پذیرفته و هسته‌ی اصلی و حتی چهارچوب کار خود را از آن گرفته‌اند. همچنان‌که در سه جلد کتاب کمدی الهی، اثر دانته آلیگیری می‌بینیم. اگرچه بنا بر طبیعت داستان و نیز تمایلات و روحیات خود نویسنده، وی از آثار یونان باستان و مذهب مسیحیت و همچنین مسائل دوران خود نیز تأثیر پذیرفته است.
۱۱. نظر به گستردگی موضوع و قابل تطبیق بودن آثار مربوط به معراج، می‌توان آن را در قالب یک منبع ادبی از دانش انواع ادبی و به نام یک نوع ادبی فرعی مطرح نمود و به صورت تحلیلی و از دیدگاه نقد ارائه داد.
۱۲. از دیدگاه آموزشی و تخصصی نیز می‌توان گفت پژوهش حاضر اگرچه محدود است، اما برای دانشجویان رشته‌ی ادبیات مفید می‌باشد، زیرا با واحدهای درسی زیادی اعم از نظم و نثر در ارتباط است و علاوه بر آن، دیگر علاقه‌مندان می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع و مآخذ):

۱. ایزدپناه، مهرداد، ۱۳۸۱، آشنایی با ادیان هند، چ اول، تهران، محور.
۲. ایزوتسو، توشیهیکو. صوفیسم و تائویسم، ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، چ اول، ۱۳۸۷، تهران، روزنه.
۳. تالبوت، مایکل. جهان هولوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، چ ششم، ۱۳۸۷، تهران، هرمس.
۴. جینز، جولیان. خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دو جایگاهی، مترجم خسرو پارسا و همکاران، چ دوم، ۱۳۸۸، تهران، آگاه.
۵. دانته آلیگری. کمدی الهی، (دوزخ)، ترجمه‌ی دکتر فریده‌ی مهدوی دامغانی، چ سوم، ۱۳۸۰، تهران، تیر.
۶. ----- کمدی الهی، ج دوم (برزخ) و ج سوم (بهشت)، ترجمه‌ی شجاع‌الدین شفا، چ هشتم، ۱۳۷۸، تهران، امیرکبیر.
۷. ژینیو، فیلیپ. ارداویراف‌نامه، ترجمه و تحقیق دکتر ژاله آموزگار، چ اول، ۱۳۷۹، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. سجادی، سید جعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۹.
۹. عطار نیشابوری. فریدالدین، مصیبت‌نامه، تصحیح تیمور برهان لیموده‌ی، چ اول، ۱۳۸۳، تهران، سنایی.
۱۰. عقیقی، دکتر رحیم. ارداویراف‌نامه، چ دوم، ۱۳۷۲، تهران، توس.
۱۱. فولادوند، محمد مهدی. قرآن کریم با ترجمه‌ی فارسی، نشر دارالقرآن کریم، تهران ۱۳۷۷.
۱۲. کومن، فرانتس. آیین پر راز و رمز میتراپی، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، چ اول، ۱۳۸۰، تهران، بهجت.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، چ اول، ۱۳۷۵، تهران، ناهید.
۱۴. میبیدی، رشیدالدین. کشف‌الاسرار، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، ج ۵، چ دوم، ۱۳۵۷، تهران، امیرکبیر.

۱۵. میلتون، جان. **بہشت گمشده**، ج ۱ و ۲، ترجمه‌ی فریده‌ی مهدوی دامغانی، چ اول، ۱۳۸۱، تهران، تیر.

۱۶. نظامی گنجوی، ابو محمد ابن یوسف. **مخزن‌الاسرار**، به کوشش برات زنجانی، چ اول، ۱۳۷۴، تهران، دانشگاه.

۱۷. هجویری، علی بن عثمان جلابی، **کشف‌المحجوب**، تصحیح د. ژوکوفسکی، چ پنجم، ۱۳۷۶، تهران، طهوری.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- رجوع شود به «خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دو جایگاهی»، جولیان جینز، ترجمه‌ی خسرو پارسا و همکاران، چاپ دوم، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۸۸.
- ۲ جهت آگاهی بیشتر از نظریه‌هایی که تواناییهای فراطبیعی ذهن و اسرار ناشناخته‌ی مغز را شرح می‌دهند، رجوع شود به «جهان هولوگرافیک»، مایکل تالبوت، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، چاپ ششم، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۱.
- ۳ قرآن کریم، سوره‌ی ۱۷، آیه‌ی ۱.
- ۴ اشاره به رسم عرب است. هنگامی که دوستی خود را به هم ثابت می‌کردند، کمانه‌ایشان را بر هم می‌زدند.
- ۵ کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۴۸۶.
- ۶ معراج در لغت به معنی نردبان است، اما در اصطلاح عروج و صعود به آسمانهاست که ویژه‌ی حضرت رسول اکرم بود. (فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، دکتر سجادی).
- ۷- کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۴۸۸.
- ۸- مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۸ تا ۱۸۶.
- ۹- منظور صورت مثالی خانه‌ی کعبه در آسمان هفتم است.
- ۱۰- کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۴۹۳. شبیه چنین گزارشی در تعلیقات کمندی الهی دانه نیز آمده است، اما مکان جغرافیایی آن بر ژم منطبق است.
- ۱۱- همان منبع، ص ۴۹۵، ۴۹۶ و ۴۹۷.
- ۱۲- همان منبع، ص ۴۹۹.
- ۱۳- از عبارت، مفهوم مجرد شدن جسم برمی‌آید.
- ۱۴- در نظر کسانی که به جهان هولوگرافیک معتقدند این نکته واقعیت عینی دارد.
- ۱۵- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۶۳۴.
- ۱۶- شرح کامل معراج‌نامه‌ی بایزید بسطامی، در تذکره‌الاولیا شیخ فریدالدین عطار و لغت‌نامه‌ی دهخدا (ج ب) آمده است.
- ۱۷- یادآور حدیث قدسی معروف است که می‌فرماید: «لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت له سمعاً و بصرأ و یداً و مؤیداً او لساناً و بی یسع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش». (کشف‌المحجوب هجویری، تصحیح د. ژوکوفسکی، ص ۱۰)
- ۱۸- ملاصدرا در کتاب حکمت متعالیه یا شرح اسفار اربعه می‌گوید: «... سالک در مقام سیر و سلوک از بدایت که رسیدن به حقیقت وجود خود است چهار مرحله را باید پشت سر بگذارد تا بتواند از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به مقصد عروج کند و سفر از حق به حق، سفر از حق به سوی حق به

- حق، سفر از حق به سوی خلق و سفر از خلق به سوی حق به حق را طی کند تا به علم شهودی برسد.» (فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۲۱۱)
- ۱۹- احوال و آثار و شرح مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی، بیت ۱۴۴.
- ۲۰- همان منبع، ابیات ۱۴۵ و ۱۴۶.
- ۲۱- دیوان حافظ شیرازی، غزل شماره ۱۸۳، بیت ۱.
- ۲۲- احوال و آثار و شرح مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی، ابیات ۱۴۷ تا ۱۴۹.
- ۲۳- همان منبع، ابیات ۱۵۵ تا ۱۶۵.
- ۲۴- آشنایی با ادیان هند، مهرداد ایزدپناه، ص ۷۳ تا ۷۶.
- ۲۵- همان منبع. نیز در کتاب صوفیسم و تائوئیسم، فصل سوم از ص ۵۱۷ تا ۵۲۰ شرح آن رفته است.
- ۲۶- شرح آن در پی‌نوشت شماره ۱۸ گذشت.
- ۲۷- مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۰۱، ۳۰۷۲، ۳۷۰۶، نیز ابیات ۳۷۶۸، ۳۷۷۱، ۳۷۸۰.
- ۲۸- ارداویراف‌نامه، مقدمه، فرگرد ۱ تا ۴.
- ۲۹- همان منبع.
- ۳۰- امروزه در برخی کشورها بانک ناف همچون بانک دیگر اعضای بدن تأسیس شده است و در بدو تولد نوزاد قطعه‌ای از بند ناف او را جدا کرده با تعیین شناسنامه آن را بایگانی می‌کنند تا در صورت نیاز از سلولهای بنیادی آن بافت جدید جهت پیوند عضو آسیب‌دیده برای صاحبش تولید گردد. حتی پژوهشگران دریافته‌اند که مایع دور جنین «آمینو اسید» دارای سلولهای تجدیدشونده زندگی‌بخش است که کار همان سلولهای بنیادی را می‌کند. آیا اینها مقدمات تحقق رؤیای دیرینه‌ی طول عمر یا جاودانگی و زندگی دوباره‌ی وی در دنیا نیست؟!
- ۳۱- قرآن کریم، سوره‌ی زمر، آیه‌ی ۴۲. مولوی با اشاره به این آیه‌ی شریفه: می‌فرماید:
- «روحهای منبسط را تن کند هر تنی را باز آبستن کند»
- (مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۹۹)
- ۳۲- منابع کتاب ارداویراف‌نامه عبارتند از: اوستا، دینکرد، وندیداد، مینوخرد، داتستان دینیک و دیگر کتابهای ادبی و دینی پهلوی.
- ۳۳- ارداویراف‌نامه، ص ۴۰.
- ۳۴- ندانست به معنای نتوانست است. این کاربرد تا قرن هفتم هجری نیز باقی بوده است.
- ۳۵- ارداویراف‌نامه، ص ۴۱، بند ۷.
- ۳۶- در توضیح بیشتر این نکته باید گفت عده‌ای از ساکنان دوزخ و ارواحی که به سختی عذاب می‌بینند کسانانی هستند که خانواده، به ویژه کودک شیرخوار و همسر خود را رها کرده، به نامحرم پیوسته‌اند، نکته‌ی برجسته در این کتاب، بی‌احترامی به نفس زندگی است، حتی اگر از آن گیاه و حیوان باشد. آدمی شأن و جایگاه خاص خود را دارد، حتی اگر یک جنین نامشروع و نازاده باشد، چرا که کشتنش از گناهانی است که هرگز بخشوده نخواهد شد.
- ۳۷- بهشت گمشده‌ی میلتن، ج اول، ص ۲۳ به بعد.

- ۳۸- همان منبع، ج دوم، ص ۸۳۸
- ۳۹- همان منبع.
- ۴۰- کمدی الهی دانه، ج اول، ص ۲۲۶.
- ۴۱- آبی که دانه می‌نوشد از جویبار «اونوئه» است. این رود به همراه «لته» همچون دجله و فرات از یک چشمه‌ی واحد جاری می‌شوند.
- ۴۲- در کتاب‌های دوزخ و برزخ، از مراحل گذشت دانه با واژه‌ی طبقه یاد می‌شود حال آن‌که در وصف بهشت کلمه‌ی فلک کاربرد دارد. همچنین در گلشن راز شیخ محمود شبستری در ابیات ۲۱۰ تا ۲۴۸ طبقه‌بندی افلاک، نحوه‌ی اداره و گردش آنها به گونه‌ای است که با تقسیم‌بندی دانه در کمدی الهی مطابقت می‌کند. جالب توجه است که گلشن راز در قرن هفتم هجری یعنی زمانی که دانه در ایتالیا در حال سرودن کمدی الهی بوده، توسط شیخ محمود به رشته‌ی تحریر درآمده است. در آمیختگی افکار شرق و غرب را از این اشعار می‌توان دریافت. در آیات متعدّد از قرآن کریم نیز به هفت فلک، هفت افلاک، فلک، خورشید و ماه اشاره شده است.
- ۴۳- شرح کافی درباره‌ی انسان کامل در کتاب صوفیسم و تائویسم، ص ۲۵۹ تا ۲۷۳ آمده است.
- ۴۴- کمدی الهی دانه، بهشت، ص ۱۲۶، بند چهارم.
- ۴۵- این نکات یادآور ابیات ۲ و ۴ از غزل معروف خواجه شیراز می‌باشد که می‌فرماید:
- «بی‌خود از شعشعه‌ی پرتو ذاتم کردند بساده از جام تجلّی صفاتم دادند...
بعد از این روی من و آینه‌ی وصف جمال که در آنجا خیر از جلوه‌ی ذاتم دادند»
- ۴۶- در تفکر میتراپی، جهت کشتن گاو و تکثیر موجودات از او، خورشید پیک خود یعنی کلاغ را به سوی میترا می‌فرستد و ماه نیز نطفه‌ی گاو را پاک و نگهداری می‌کند تا میترای گاو اوژن به کمک سگ آن را به آسمان بفرستد و جانداران سودمند و گیاهان زندگی‌بخش از آن به وجود آمدند، خورشید و ماه یادآور الهه‌های دستیار آفریدگار در خلق موجودات است.
- ۴۷- صوفیسم و تائویسم، ص ۹۱.
- ۴۸- «قَالَ دَاوُودُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». (احادیث مثنوی، ص ۲۹)
- ۴۹- صوفیسم و تائویسم، ص ۹۰.

