



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۹۷-۱۶۹

کهن‌الگوی عروج و نسبت ساختاری معراج نامه و منطق الطیر در ادبیات پیشامدرن و عرفان اسلامی^۱

فاطمه نیک‌نفس ملک‌شاه^۲، رضا فرصتی جویباری^۳

حسین پارسایی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

چکیده

سفر نفس که در اساطیر ملل و ادیان توحیدی از آن به عروج، تشرّف و معراج یاد می‌شود، یک کهن‌الگوی معطوف به رستگاری است که اسطوره هبوط را تبدیل به اسطوره بازگشت جاودان می‌کند. ادبیات کلاسیک ایران و عرفان اسلامی، برخلاف ادبیات مدرن، بسیار تحت تأثیر این فراروایت است. از قرن چهارم تا قرن ششم؛ یعنی از تأویل معراج پیامبر اسلام با رویکرد فلسفی سفر نفس ناطقه و شکل‌گیری رساله‌الطیرهای ابن‌سینا، غزالی و سهروردی تا پیدایش منطق‌الطیر عطار، نشان می‌دهد که ساختار منطق‌الطیر در عرفان اسلامی و ادبیات کلاسیک همان ساختاری است که از کهن‌الگوی معراج انتزاع شده است. این پژوهش با رویکرد نقد اسطوره‌ای در جست‌وجوی راهی است تا نسبت ساختاری

۱. شناسه دیجیتال(DOI): 10.22051/jml.2023.43585.2461

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.34.5.9

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی قائم‌شهر، مازندران، ایران.

رایانامه: fateme.niknafs.malekshah@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی قائم‌شهر، مازندران، ایران. (نویسنده مسئول).

رایانامه: forsati@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی قائم‌شهر، مازندران، ایران.

رایانامه: h.parsaei@qaemiau.ac.ir

کهن‌الگوی عروج را با رساله‌الطیرها و منطق‌الطیر نشان دهد. در کهن‌الگوی عروج و به تبع آن در رساله‌الطیرها وجود هادی آسمانی یا پیر دانای راه، بیانگر کنش قهرمانی است که می‌خواهد جست‌وجوگران حقیقت را راهنما باشد. این الگو براساس نقد اسطوره‌ای، همان محاکات برتر است که در ادبیات پیشامدرن تأکید بسیار بر مفاهیمی چون محاکات قهرمان، راهنما و پیر دانای راه شده است؛ بنابراین نسبت ساختاری و ثیقی بین ژانر مقامات و احوال، تذکره‌ها، منطق‌الطیر و معراج‌نامه‌ها برقرار است.

واژه‌های کلیدی: سفر نفس، معراج‌نامه، منطق‌الطیر، کهن‌الگو، نقد اسطوره‌ای.

مقدمه

از عصر مشروطه به بعد، ادبیات فارسی دچار گسست شد؛ این گسست سبب شد که ادبیات مدرن ایران ادامه ادبیات پیشامدرن نباشد. نزاعی که بین شعر کلاسیک و شعر نو شکل گرفت و هنوز هم به شکلی ادامه دارد، تنها در فرم نبود، بلکه انقلاب اساسی در ژرف ساخت یا در حوزه معناساختی اتفاق افتاد. چنانکه تخیل قدسی جای خود را به تخیل سکولار داد. مهم‌ترین رمزی که می‌تواند این گسست عظیم را نشان دهد، کارکرد دیگرگونه متن مقدس و روایت‌هایی قدسی در ادبیات معاصر است. در ادبیات پیشامدرن، «قرآن» یک آبرمتن بود که به‌عنوان یک «زیرمتن» در همه متون کلاسیک هم منشأ معنا می‌شد و هم منشأ ساختار؛ مثنوی معنوی را قرآن فارسی می‌دانستند و ساختار غزلیات حافظ را در ساختار قرآن می‌جستند.

نکته دیگری که از راز گسست ادبیات معاصر از ادبیات کلاسیک پرده برمی‌دارد و مسئله تداوم را به زیر سؤال می‌برد، فهم جهان مدرن از فلسفه است. تاریخ ادبیات‌نویسی در ادبیات پیشامدرن که خود را در تذکره‌ها آشکار کرد، نشان می‌داد که بن‌مایه تذکره‌الشعرا، تکرار همان کهن‌الگوی تذکره‌الاولیا بود. اگر تذکره‌الاولیا را همان یاد کرد عرفا بدانیم، چنانکه در باب دوم رساله قشیریه به همین نام آمده است، تذکره الشعرا هم یاد کرد شاعران است که با همان الگوی یاد کرد عرفا ساختار گرفته است. تذکره‌الاولیای عطار ادامه منطقی کتاب‌هایی چون طبقات‌الصوفیه، کشف‌المحجوب و رساله قشیریه است. همه این کتاب‌ها در جست‌وجوی انسان نمونه یا کامل بودند تا الگوی سفر نفس یا سفر انسان‌ها

برای گذار از این جهان باشد. نمونه آشکاری که کمک می کند تا نشان دهیم که چگونه تذکره الشعرا از الگوی تذکره الاولیا ساخته شده است، فهم دولتشاه سمرقندی، شاگرد جامی، از جهان عطار است. جامی هم الگوی تذکره الاولیا را در نفحات الانس تکرار کرد و هم سلامان و ابسال را که حکایت از سفر نفس می کرد، به شعر در آورد؛ بنابراین دولتشاه سمرقندی خواسته و ناخواسته از تخیل فعالی مدد گرفته بود که حداقل تا قرن نهم گفتمان مسلط بود. دولتشاه در تذکره اش با روایت نمونه وار از زندگی عطار و با توجه به بیداری جان (اسطوره حی بن یقضان) و حرکت نفس، به گونه ای از زندگی عطار می گوید که خواننده به راحتی درمی یابد که این همانی ساختار تذکره الاولیا و تذکره الشعرا در ذهن دولتشاه، تکرار یک کهن الگو بوده است:

اما سبب توبه شیخ آن بوده که پدر او در شهر شادیاخ عطاری عظیم با قدر و رونق بوده و بعد از وفات پدر او به همان طریق به عطاری مشغول بوده و دکانی آراسته داشتی چنانکه مردم را از تماشای آن چشم منور و دماغ معطر شدی شیخ روزی خواجه و ش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چلاک کمر بسته. ناگاه دیوانه ای بلکه در طریقت فرزانه ای به در دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد بلکه آب در چشم گردانیده آهی کرد. شیخ درویش را گفت چه خیره می نگری مصلحت آن است که زود در گذری درویش گفت: ای خواجه من سبک بارم و به جز خرقة هیچ ندارم؛ اما

ای کرده خریطه پر عقاقیر در وقت رحیل چیست تدبیر
من زود از بازار می توانم گذشت تو تدبیر ائقال و احمال خود کن و از روی بصیرت
فکری به حال خود کن. گفت چگونه می گذری؟ گفت: این چنین و خرقة از برکنده
زیر سرنهاده جان به حق تسلیم کرد. (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۳۸: ۱۴۰-۱۴۱).

ممکن است تخیل سکولار این روایت را نوعی افسانه بداند، اما در این روایت، ساختی تکرار می شود که در روایت های تذکره الاولیا هم فعال است. عطار در تذکره همین داستان را به سالکانی دیگر نسبت داده است: «نقل است که ابوعلی ثقفی سخن می گفت. در میان سخن عبدالله او را گفت: «مرگ را ساخته باش که از او چاره نیست». ابوعلی گفت: «تو ساخته باش». عبدالله دست در بالین کرد و سر بر او نهاد و گفت: «من مردم» و در حال بمرد. بوعلی را سخن منقطع شد زیرا که او را علایق بود و عبدالله مفرد و مجرد» (عطار،

۱۳۷۴: ۵۴۰).

تاریخ ادبیات‌نویسی مدرن، از این الگو پیروی نکرد؛ زیرا نگاه مدرن، دیگر شاعر را سالک نمی‌دید. تاریخ ادبیات‌نویسی با رویکرد مکتب رمانتیسم به جهان نگاه می‌کرد. در این رویکرد شاعر، قهرمان بود نه سالک. در نظر نظریه‌پردازان رمانتیک، شاعر سوژه تاریخ بود و به گونه‌ای تاریخ‌ساز؛ چنانکه کارلایل تاریخ را مجموعه‌ای از سرگذشت اشخاص بزرگ می‌دانست (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

نقد ادبی معاصر برعکس نقد ادبی پیشامدرن، تحت تأثیر فلسفه است. هرچقدر از مشروطه به این سو آمده‌ایم، این حکم به‌عنوان یک حکم گفتمانی برجسته شده است که «غزالی کمر فلسفه را شکسته است» درحالی که فلسفه اسلامی با پیوندی که با تصوف داشت تحت تأثیر کهن‌الگوی عرفان بوده است؛ بنابراین فهم فلسفه تاریخ فلسفه اسلامی، بدون درک کهن‌الگوها و فراروایت‌هایی که در جهان اسلام منشأ ساختار و فرم بوده است، ممکن نیست. رضا داوری در کتاب «ما و تاریخ فلسفه» منازل شش‌گانه‌ای برای تاریخ فلسفه برمی‌شمارد. این مراحل نشان می‌دهد که بحران فلسفه در عصر سهروردی به ثبات می‌رسد. در واقع تاریخی که از فارابی و ابن‌سینا آغاز شد با سهروردی ساختار دیگری گرفت. گفتمان عطار چه در تذکره‌الاولیا و چه در الهی‌نامه و منطق‌الطیر در واقع پاسخی بود به این پیوند. منازل شش‌گانه فلسفه اسلامی به نظر داوری از این قرارند:

۱. تأسیس و قوام فلسفه اسلامی در تفکر و تحقیق فارابی و ابن‌سینا؛
 ۲. شروع دوره بحران با ظهور غزالی و فخر رازی؛
 ۳. این بحران در ایران با ظهور سهروردی و فلسفه اشراقی فروکش می‌کند؛
 ۴. در مغرب عالم اسلام درس ابن‌طفیل به‌جایی نمی‌رسد و ابن‌رشد راه فلسفه را به سوی غرب بازمی‌گرداند؛
 ۵. فلسفه مشاء و اشراق و علم کلام در آثار خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی جمع می‌شود و فلسفه به حوزه شیراز انتقال می‌یابد؛
 ۶. فلسفه اسلامی در اصفهان قرن یازدهم به آخرین منزل خود؛ یعنی منزل و مرحله جمع فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و علم کلام و تصوف نظری می‌رسد (داوری، ۱۳۹۳: ۲۹۷).
- سؤال اصلی این مقاله دقیقاً به همین بحران برمی‌گردد؛ اینکه در قرن پنجم چه اتفاقی

افتاد که هم عرفان اسلامی به مثابه یک گفتمان شکل گرفت و هم ادبیات پس از قرن‌های پنج و شش با تاسی از این گفتمان توانست شاهکارهایی چون مثنوی معنوی و غزلیات شمس خلق کند. در دو قرن پنج و شش، آثار کسانی چون غزالی، سهروردی، عطار و حتی نظامی به یک وحدت می‌رسند؛ بنابراین روابط بینامتنی منطق الطیر عطار با آثار کسانی چون ابن سینا، غزالی، سهروردی می‌تواند ما را به یک آبرساختار و یک کهن‌الگو نزدیک کند. ایده اصلی این مقاله این است که ژانر معراج‌نامه برآمده از یک کهن‌الگو است. روساخت تاریخی این جریان از تأویل معراج پیامبر توسط ابن سینا شروع می‌شود و به ساخت رمزی داستان‌هایی چون حی بن یقضان، سلامان و ابدال و رساله الطیر می‌رسد. رساله الطیرهای ابن سینا، غزالی و سهروردی منجر به آفرینش منطق الطیر عطار می‌شوند؛ اما ژرف‌ساخت این داستان‌ها اسطوره‌ای است، یعنی بازنمایی سفر نفس یا معراج نفس که هم در معراج پیامبر اسلام (ص) تکرار شده و هم در اسطوره‌های عروج. توجه ویژه سهروردی به عروج هرمس و تأکید او به این مسئله که بانی نظریه نورالانور، هرمس است که با مجرد شدن به آن دست یافته است (سهروردی، ج ۲، ۱۳۵۶: ۱۵۶) این امر را اثبات می‌کند که کهن‌الگوی معراج در ادبیات پیشامدرن کهن‌الگوی ساخت‌آفرین بوده است.

پیشینه و رویکرد روش‌شناختی تحقیق

پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم و ساختارگرایی سه مکتبی هستند که در قرن بیستم هم تسلط گفتمانی داشتند و هم با هم گفتگو می‌کردند. دو مکتب آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی هم سوژه‌گرا بودند و هم به توصیف پدیدارها علاقه‌مند؛ اما ساختارگرایی ضد سوژه بود و به هسته و کشف ساختارهای سخت توجه داشت؛ بنابراین فهم دین، ادبیات و امر قدسی به سمت پدیدارشناسی و ساختارگرایی رفت. روانکاوی فروید در همین دوره با نظریه ساختارگرایی ترکیب شد. نظریه پردازانی چون یونگ، کربن، الیاده و نور تروپ فرای در ادبیات دنبال ساختارها اسطوره‌ای بودند. یونگ کهن‌الگو (Archetype) را «همه‌مظاهر و تجلیات نمونه‌وار و عام روان آدمی» (جونز و دیگران ۱۳۶۶: ۳۳۹)، می‌دانست. «کهن‌الگوها می‌توانند از طریق فرافکنی در قالب صور مشخص جلوه‌گر شوند؛ زیرا خودآگاهی همیشه کهن‌الگو را به صورت نماد درک می‌کند» (بیلیسکر، ۱۳۸۴، ۶۰).

یونگ کهن‌الگوهای بسیاری را از جمله سایه، نقاب، آنیما، آنیموس، پیر دانا، مادر و قهرمان تحلیل کرد.

وقتی نظریه یونگ به ایران آمد، مقالات بسیاری با مفاهیم یونگی نوشته شد. یکی از مهم‌ترین نظریه‌های یونگ که در نقد ادبی بسیار مورد توجه قرار گرفت، نظریه فرایند فردیت یا تفرّد (Individuation) بود. بر پایه این نظریه فردیت، فرایندی شناختی است که اگر بخواهد به تعادل برسد باید سفری را آغاز کند و از موانع بگذرد. با این نظریه می‌توان تحول شخصیت قهرمان را مورد واکاوی قرار داد. قهرمان چه حماسی باشد و چه عرفانی با گرده‌ها و موانع مواجه می‌شود. در فرروایت عرفانی سیر و سلوک عارف، نوعی فرایند فردیت است. با این الگو هفت خان رستم می‌تواند همان هفت وادی عرفان باشد؛ به همین دلیل کربن در توصیف منطق‌الطیر از تعبیر حماسه عرفانی استفاده می‌کند و برخی از محققان سفر نفس را همان «بازگشت اودیسه روح» دانسته‌اند.

نقد اسطوره‌ای و کشف کهن‌الگو با ترکیب نظریه‌های کسانی چون یونگ و الیاده و فرای رشد کرد. نور تروپ فرای بسیار متأثر از یونگ بود؛ اما به جای اینکه توجه خود را صرفاً معطوف به اسطوره کند، به دنبال اسطوره‌های ادبیات بود. فرای با تأسی از اندیشه‌های یونگ می‌گفت روشنی آشکار شدن انگاره‌های ازلی در ادبیات، از روشنی آشکار شدن آن در اسطوره‌شناسی جوامع پیش از پیدایش سواد کمتر نیست (هارلند، ۱۳۸۸: ۳۱۰). فرای «برخلاف منتقدان سنتی که تا حد زیادی بر تاریخ و زندگینامه نویسنده متکی بودند، بیشتر به پیش‌ازتاریخ و زندگی‌نامه خدایان علاقه‌مند بود (گرین و مورگان، ۱۳۷۶: ۱۶۸) از نظر فرای اسطوره «اصل ساختاری و سازمان دهنده شکل ادبی است» (همان: ۱۶۷). فرای اسطوره را نوعی سرگذشت یا داستان می‌دانست که معمولاً به خدا یا رب‌النوع و موجود الهی مربوط است (فرای، ۱۳۷۸: ۱۰۲). اجرای اندیشه‌های یونگ و ترکیبی آن با بوطیقای ارسطو، فرای را به نقد اسطوره‌ای رساند. فرای با اینکه دارای گرایش‌ها و کشش‌هایی نسبت به یونگ است؛ اما می‌کوشد تا از تأثیر یونگ بر نقد ادبی بکاهد و این نقد را بر پایه معیارهایی از جنس خود بنا کند (نامور مطلق، ۱۳۹۳: ۲۸). هانری کربن اولین نظریه‌پرداز است که برای فهم دیدگاه سهروردی، عرفان ایرانی و اسلامی، هرمنوتیک هایدگری را با ساختارگرایی و نقد اسطوره‌ای ترکیب کرد. کتاب «ابن‌سینا و تمثیل عرفانی» نتیجه این

رویگرد است. نظریه کربن در انتهای دهه شصت توسط پورنامداریان در ایران به اجرا درآمد. پورنامداریان با ترکیب دستگاه‌های نظری یونگ و هانری کربن کتاب «رمز و داستان‌های رمزی» را نوشت. همچنین با همین نظریه بود که بعدها نظریه کتاب‌های عقل سرخ و دیدار با سیمرخ ساخته شد؛ بنابراین پیشینه تحقیق این مقاله در وهله اول بی‌هیچ تردیدی به نظریه و روش کربن در کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» برمی‌گردد؛ و در وهله دوم به نوشته‌های هنجارین پورنامداریان. درباره معراج و معراج‌نامه‌ها، مقالات فراوانی نوشته شده است. اگرچه نگارندگان به برخی از آن‌ها رجوع کرده‌اند؛ اما روش این مقاله نقد اسطوره‌ای یا ساختاری معطوف به کهن‌الگو است. در این مقاله به روش فرای در دو کتاب تحلیل نقد و رمز کل هم توجه شده است؛ اما هسته ساختاری یا نقطه عطف این مقاله از کجا منشأ می‌گیرد؟

کربن در کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» شش بار از کلمه «معراج»، بیش از بیست بار از کلمه «معراج‌نامه» استفاده می‌کند و ترکیباتی چون «معراج اشعیاء»، «معراج پیامبر اسلام»، «معراج روحانی»، «معراج نفسانی» و «معراج نفسانی عالم صغیر» را ذیل همان معراج‌نامه‌ها قرار می‌دهد. نکته مهمی را که کربن بر آن تأکید می‌کند، ولی ساختار آن را کاملاً توصیف نمی‌کند این است: «اگر ابن سینا معراج‌نامه خاص خود را می‌نوشت این معراج‌نامه دقیقاً رساله الطیر می‌بود، درست همان‌طور که معراج‌نامه سهروردی همان قصه الغریبه الغریبه اوست. مراد ما از این معنا آن است که هر دو رساله تمثیلی گواه بر این واقعیت‌اند که راویان آن‌ها، هر یک به میزان تجربه معنوی خاص خویش، نمونه پیامبر (ص) را بازآفرینی می‌کنند یعنی آن شرایط معنوی آرمانی را که معراج پیامبر (ص) نمونه آن است، برای خویش و به دست خویش، دوباره تجربه می‌کنند. آن‌ها با تجربه کردن، همان تأویل، تأویل (exegesis) نفس خویش را به اجراء در آورده‌اند. (کربن، ۱۳۸۷: ۳۱۸). به همین دلیل کربن آن را نوعی بازگشت جاودان یا بازگرداندن یک چیز به مبدأ خویش، به اصل خویش به معنای حقیقی خویش می‌داند» (کربن، ۱۳۹۵: ۴۷).

در استدلال کربن این حکم وجود دارد که گفتمان منطق الطیر در زیرمجموعه گفتمان بزرگ‌ترین به نام گفتمان معراج‌نامه قرار دارد. کربن یک ساختار به هم پیوست را کشف می‌کند؛ ساختاری که از ابن سینا تا عطار تکرار می‌شود. همین مسئله را دقیقاً پورنامداریان

نیز در کتاب «رمز و داستان‌های رمزی» تکرار می‌کند؛ اینکه «موضوع رساله‌الطیرهای ابن سینا و غزالی و منطق‌الطیر عطار و نیز قصه‌الغریبه‌الغریبه سهروردی سرگذشت این سفر پر شور و مخاطره‌آمیز است. این آثار را باید نوعی از معراج‌نامه‌ها شمرد که در همه آن‌ها روح قبل از مرگ دنیای پس از مرگ و سرنوشت خود را به نوعی مشاهده و تجربه می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۷۷: ۲۹۱ - ۲۹۱). مدعای این مقاله این است که کهن‌الگوی معراج‌نامه یک ابرساختار است؛ چنانکه کل ادبیات کلاسیک ایران تحت تأثیر همین کهن‌الگو است؛ اما تخیل سکولار ادبیات مدرن، دیگر از این کهن‌الگو، یعنی تأویل و سفر نفس پیروی نمی‌کند.

معراج؛ سفر انفسی

غزالی در کیمیای سعادت درباره «سفر تن» و «سفر نفس» می‌گوید: «سفر به دو گونه است؛ یکی آن که به ظاهر تن باشد، از خانه به وطن و سوی بیابان و دوم آن که از سیر دل بود از اسفل‌السافلین سوی ملکوت» (غزالی، ج ۲، ۱۳۶۱: ۵۲۹). سفر تن (آفاقی) می‌تواند تمثیل از سفر انفسی باشد. اگر گفته شود کل مثنوی مولوی بازنمایی سفر نفس است، سخن بی‌راهی نگفته‌ایم. ابیات آغازین مثنوی که در واقع نوعی براعت استهلال و هسته سخت مثنوی است، با بیان سفر انفسی یا بازگشت نی به نزار خداوندی، آغاز می‌شود. مولوی در تمام مثنوی به معراج پیامبر اسلام به مثابه یک هسته مرکزی و ساختاری توجه دارد: قصد در معراج، دید دوست بود در شیح عرش و ملائک هم نمود (مولوی، ۱۳۹۷ د ۲: ۲۲۲۹)

به همین دلیل از «معراج خاص» پیامبر به معراج عام یا کیهان‌شناختی می‌رسد:

در صفِ معراجیان گریستی	چون بُراقت برکشاند، نیستی
نه چو معراج بُخاری تا سما	بل چو معراج جنینی تا نُهی
خوش بُراقی گشت خنکِ نیستی	سوی هستی آردت، گر نیستی

(همان، د. ۴: ۵۵۸-۵۵۳)

نردبان استعاره نجات از هبوط

نردبان (Ladder) یا کلمه عربی «معراج» که به شیء انسان‌ساز یا حتی طبیعی در جهان اطلاق می‌شود، یک استعاره برای اشاره به انتقال، صعود و یک نماد برای نشان دادن و گذشتن از راه‌های صعب و دسترس‌ناپذیر است؛ بنابراین این استعاره به شکل تقابلی با هبوط و نزول رابطه دارد. کوپر در کتاب «فرهنگ نمادهای سنتی» ذیل نردبان می‌گوید: نردبان یعنی «گذر از یک مرحله به مرحله دیگر، از یک ویژگی موجود به ویژگی دیگر؛ رسوخ به سطح تازه‌ای از هستی‌شناسی؛ رابط بین آسمان و زمین با سیر دوگانه‌تردد، یعنی عروج انسان و نزول الوهیت، از این رو نردبان نماد و محور جهان است که با درخت کیهانی و ستون ارتباط دارد. مظهر رسیدن به واقعیت، مطلق، عبور از غیرواقعی به واقعی، تاریکی به روشنایی، مرگ به بی‌مرگی. انتقال، راهی است به سوی جهان دیگر از طریق مرگ. اگرچه نردبان، ابزاری برای رسیدن است؛ اما قابل برداشتن نیز هست. در اصل نردبان بین آسمان و زمین و بهشت قرار داشت و از آن طریق خدا و انسان پیوسته باهم در ارتباط بودند؛ اما این نردبان به هنگام هبوط گم شد» (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۶۴ - ۳۶۳). یکی از مهم‌ترین اصل‌های تصوف اسلام این است که سالک در ابتدا در جست‌وجوی نردبان است؛ اما این جست‌وجو زمانی به کمال می‌رسد که سالک خود تبدیل به نردبان شود. این صیروت هم در تذکره‌الاولیا عطار و هم در منطق‌الطیر او است. اگر مرغان دیگر تحت رهبری هدهد هستند سرانجام همه باید هدهد شوند. اگر سی مرغ در جست‌وجوی سیمرغ‌اند، سرانجام سی مرغ، سیمرغ می‌شوند. در فلسفه اشراق سهروردی جست‌وجوگران نور تبدیل به نور می‌شوند؛ بنابراین بین معراج‌نامه‌ها و منطقی که در رساله‌های منطق‌الطیر حاکم است از یک گفت‌وگو می‌گویند. کوپر در توضیحی نماد نردبان در اسلام می‌گوید: «تصور می‌شد محمد (ص) نردبانی است که مؤمن را به سوی خدا هدایت می‌کند» (همان: ۳۶۴).

نماد نردبان در بسیاری از اسطوره‌های ملل آمده است؛ بنابراین نمی‌توان به این نتیجه رسید که کمندی الهی دانه تنها از معراج‌نامه‌های اسلامی تأثیر پذیرفته است؛ زیرا پیش از اسلام مسئله معراج وجود داشت و در اکثر اساطیر بودایی، ژاپنی، سرخپوستی، شمنی، عبری، مسیحی، مصری، میتراپی، یونانی آمده است. «عروج به ماورای ماده به‌عنوان سفر یک شخصیت به ساختی فرادنیوی، گسترده‌ای وسیع از معنا را در روایات اساطیری

دربرگرفته و طیف گسترده‌ای از تصاویر، سنگ‌نگاره‌ها و نقش‌برجسته‌های باستان از مهرهای سومری تا نقاشی‌های کلاسیک و مدرن دینی را به خود اختصاص داده است. این سفر چنان اهمیت دارد که آداب خاصی برای مقدمات آن قید گشته، از گوش فرادادن به صدای طبل در «شم‌نیزم» و مصرف مواد افیونی یا مخدر (توسط ارداویراف) و خوردن گوشت قربانی (توسط میترا) در مهمانی «شام آخر» گرفته تا غسل کردن و تعویض لباس (در روایات مصر و ایران)» (عبداله، ۱۳۹۸: ۲۰ - ۱۹).

در نظر اسطوره‌شناسانی که توجه به ساختارگرایی و پدیدارشناسی اسطوره دارند، معمولاً مسئله معراج با استعاره «سفر» یا «بازگشت» تبیین می‌شود. چنانکه کسانی چون یونگ در کتاب «اسطوره بازگشت جاودان» و جوزف کمپبل در کتاب «قهرمان هزارچهره» به این امر پرداخته‌اند. دین‌های توحیدی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام به این پدیده توجه کرده‌اند. مثل معراج ادریس، حضرت ابراهیم، حضرت سلیمان، الیاس، اشعیا، حزقیال در تورات، عروج حضرت مسیح که در انجیل و قرآن (سوره آل عمران، آیه ۵۵، نسا، آیه ۱۵۸) به آن اشاره شده است؛ اما معراج پیامبر اسلام که تأثیر فراوانی بر ادبیات فارسی و خصوصاً عرفان اسلامی گذاشته است، در دو سوره قرآن (اسرا و نجم) به آن اشاره شده است. مسئله معراج در قرآن هم کوتاه است هم فوق‌العاده پیچیده. به عبارت دیگر قرآن از روایت‌سازی عروج پیامبر و اتفاقات آسمانی پرهیز کرده است. در حالیکه احادیث معراج در روایات دینی به شکل مبسوط گزارش شده است. کهن‌الگوی معراج یک اَبَر ساختار، یک فراروایت و یک الگوی محاکاتی است. هم معنی تقلید از پیشوا می‌دهد هم محاکات رفتار پیشوا چیزی که حافظ این چنین پارادوکسکال از دستور پیر مغان می‌گوید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸)

پیشوا، امام، رهبر، پیر، راهنما، پیردانا که این همه در کتاب‌هایی چون رساله قشریه، اسرارالتوحید، کشف‌المحجوب، تذکره‌اولیا و منطق‌الطیر بر آن تأکید شده است، در واقع تأویل سفر قهرمانی است که باید محاکات اعمال، اذکار و رفتار او کرد. در این راستا هانری کربن می‌گوید:

«جبرئیل فرشته راهنمای معراج پیامبر اسلام است ولی معراج آسمانی پیامبر (ص) فقط

مثل اعلای معراج نفسانی است که هر عارفی بدان دعوت شده است؛ بنابراین رابطه زائر با فرشته وحی به صورت کامل فردیت یافته است به طوری که این زائر عارف، به موجب اتحادهای با عقل فعال که نام دیگر جبریل مهین فرشته است، در هر مورد خاتم نبوت می شود؛ بنابراین این واقعه شهود همراه با بهره ای از تفرّد که در قالبی دو وجهی عیان می شود، در همزمانی میان دو رخداد زیر به وقوع می پیوندد: ۱ - واقف شدن نفس به غربت خویش و ۲ - دیدارش با کسی که راه را به او نشان می دهد، دیدارش با راهنمای خویش، یا عقل خویش، آن هم در قالب این ظهور خویش» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۱۹ - ۱۱۸).

بنابراین نمی توان به سادگی گفت که عروج مسیح و پیامبر اسلام تنها منبع الهام عرفا و قدیسین بوده است. این الهام از ساختاری می گوید که انسان پیشامدرن آن را الگوی زندگی خود قرار می داد.

خاستگاه اسطوره ای و قدسی عروج و مسئله طبع تام

داستان معراج پیامبر از قرن چهارم وارد متون ادبی، تفسیری و عرفانی شد. مهم ترین آثاری که به مسئله معراج توجه داشته اند عبارت اند از: تفسیر طبری، معراج نامه ابن سینا، کتاب المعراج قشیری، تفسیرهای سورآبادی، میدی و ابوالفتح رازی، حدیقه سنایی، آثار شیخ اشراق، عطار و نظامی. بزرگترین اختلاف این معراج نامه ها، در فهم جسمانی بودن معراج یا روحانی بودن آن است. ابن سینا معراج پیامبر را صرفاً روحانی و قشری آن را جسمانی و روحانی می دانست (ر. ک. دوفوشه کور، ۱۳۷۰: ۵). در فلسفه اسلامی ابن سینا مسئله معراج را به حرکت نفس ناطقه و تفکر اشراق پیوند زد. بنابراین چرخشی که سهروردی در فلسفه اسلامی به وجود آورد و اندیشه اشراقی را بنیاد گذاشت، هم به فلسفه ابن سینا ربط دارد و هم به گرایش های اشراقی ابن سینا. برخی محققان با توجه به قصیده «عینیه» ابن سینا سفر روح یا نفس ناطقه را که به صورت «کبوتر» (ورقا) ممثل شده است، به اندیشه های هرمسی و گنوسی ربط می دهند. بن مایه روایی سفر روح از این ساخت پیروی می کند که نفس ناطقه یا روح پس از گرفتار شدن در هبوط تن، دنبال بازگشتن به اصل خویش است. این مضمون هم در تأویل ابن سینا از معراج پیامبر آشکار است و هم در سلامان و ابدال، حی بن یقضان و رساله الطیر او. نکته اساسی ای که کمک می کند که روح

یا «رایحه‌الهی» ریشه در مفهوم «نفس» دارد، تعبیر نفس به روح است. کهن‌ترین مترجمان عهد عتیق واژه «نفس» (عبری: ncshamah) را در سفر پیدایش به «روح» (یونانی pncuma) برگرداند (کیسپل، ۱۳۷۳: ۲۶). کربن معتقد است که رمز پرنده همانند رمز معراج است که غالباً در توالی تجربه عرفانی تکرار می‌شود. پیش از اینکه رمز پرنده به مثابه نفس در تأویلات اخوان صفا و ابن‌سینا به کار گرفته شود، افلاطون آن را در فایدروس به کار گرفته بود. طبق این اسطوره اربابه نفس را اسب‌های آن به دنبال می‌کشند. افلاطون بال را خدایی‌ترین عنصر مادی می‌دانست. «نیروی بال در این است که جسم سنگین را به بالا می‌برد و به آنجا که مسکن خدایان است می‌رساند. از این رو پر و بال بیش از همه اجزای آن از امور خدایی بهره دارد و امور خدایی عبارت‌اند از زیبایی و دانایی و خوبی و چیزهای دیگر از این دست. بال و پر هر چه از آن چیزها بیشتر بهره‌ور شود، شکفته‌تر می‌گردد. در حالی که زشتی و بدی همه چیزهای دیگر که برخلاف امور خدایی هستند بال و پر را پژمرده می‌سازد و خشک می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۱۵). رساله الطیر ابن‌سینا هم احوال نفس با استعاره پرنده است. مرغانی که گرفتار بند اند و برای رهایی در گاه ملک را جست‌وجو می‌کنند؛ بنابراین از قصیده عینیه و رساله الطیر ابن‌سینا تا منطق‌الطیر عطار یک بن‌مایه و منطق و یک هسته ساختاری حاکم است. فروزانفر معتقد است که تمثیل روح به پرنده در قصیده عینیه و رساله الطیر یادآور تأویلات اخوان‌الصفا از پرنده روح و غربت نفس است (فروزانفر: ۱۳۷۳: ۵۹۴) بنابراین اخوان‌الصفا پیش از ابن‌سینا مسئله غربت نفس را مطرح کرده‌اند (اخوان‌الصفا: ۲۵۵).

هرمس و کهن‌الگوی معراج

رابطه این استعاره به تأویلات ابن‌سینا و واکاوی اندیشه‌های اخوان‌الصفا ما را به نوعی گنوسیسم و تأملات هرمتی می‌برد. تبار باورهای گنوسی به قرن‌های دوم و سوم مسیحی برمی‌گردد. گنوسی‌ان به جاودانگی روح باور داشتند به اعتقاد آن‌ها روح ازلی در این جهان هبوط کرده و اسیر عناصر مادی شده است. «غربت گنوسی‌ان در واقع همان غریبگی روح ازلی در این جهان خاکی است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۳: ۱۵). هانس یوناس در کتاب کیش گنوسی می‌نویسد: «صعود روح اساسی‌ترین دیدگاهی است که برای گنوسی‌ان یا اصحاب

نفخه اهمیت دارد و زندگی را در مسیر آن پیش می‌برند» (یوناس، ۱۳۹۸: ۳۱۴). اگرچه اندیشه‌های گنوسی را در اوایل قرون مسیحی جست‌وجو کرده‌اند، ریشه‌هایش را می‌توان هزاران سال عقب‌تر برد و به اسطوره‌هرمس رساند. «اسطوره‌هرمس که در اساطیر یونانی چهره‌ای شاخص دارد همواره بن‌مایه‌مشرکی در میان سنت اساطیری و ادیان جهان بوده است و از وی با عناوین گوناگونی از جمله مرکوری، طرمیس، عطارد (تیر)، اورین، اخنوخ، ایلیا، توت، بوذاسف (بودا)، ابنجهد، هوشنگ، الیاس و ادريس یاد شده است» (زارع، ۱۳۹۸: ۱۷۲). کتاب خنوخ چگونگی برده شدن خنوخ به آسمان در حلقه‌ای از فرشتگان برای نظاره کردن خانه خدا را توضیح می‌دهد. در اولین سده پس از مرگ (رحلت) پیامبر اسلام تا زمان وهب ابن منبه ادريس با خنوخ کتاب مقدس یکی می‌شود (فان بلاد، ۱۳۹۳: ۱۸۰ - ۱۷۹) نام ادريس دو بار در قرآن تکرار شده است: سوره‌مریم آیات ۵۶ و ۵۷ و سوره‌انبیا آیات ۸۴ و ۸۵... تعبیر « وَ رَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا می‌تواند اشاره به معراج باشد: « و در این کتاب از ادريس یاد کن که او راست‌گویی پیامبر بود و [ما] او را به مقام بلند ارتقا دادیم (سوره‌مریم)؛ بنابراین اسطوره‌هرمس یک اسطوره‌اعظم است؛ چراکه رابط استعاری چندین تمدن بزرگ یونان، ایران، مصر و اسلامی است. به گواه مدارک تاریخی متون هرمنی ابتدا از یونانی به پهلوی ترجمه شده و سپس در نخستین سده‌های اسلامی به متون اسلامی راه یافته است.

مهم‌ترین روایتی که نشان می‌دهد که مسئله عروج نفس می‌تواند یک ابرساختار باشد، عروج هرمس است. در متون هرمنی این‌گونه هرمس از تشرّف خود می‌گوید:

« حواس من در خوابی عرفانی بازماند

نه یک خواب‌الودگی از خستگی و بی‌خبرانه

بل یک خلأ هوشیارانه و آگاهانه.

از جسم خویش رها گشتم

در تفکراتم فرو رفتم

و هنگامی که اوج می‌گرفتم، پنداری،

هستی وسیع و بی‌کرانی را دیدم که مرا ندا در داد:

هرمس، در جست‌وجوی چه‌ای؟» (هرمتیکا: گزیده‌هایی از متون هرمنی، ۱۳۸۴: ۶۱).

نصر معتقد است که تأثیر میراث هرمسی بر تصوف اسلامی دو مرحله داشته است؛ مرحله اول از قرن دوم تا چهارم و مرحله‌ی دوم در قرن ششم اتفاق می‌افتد؛ بنابراین اندیشه‌های هرمسی ابن سینا را می‌توان همان پایان مرحله‌ی اول و اندیشه‌های شیخ اشراق را می‌توان آغاز مرحله‌ی دوم دانست (نصر: ۱۳۴۱: ۱۵۸). «مسئله صعود هرمس به عالم‌اعلی و خلع بدن توسط وی یکی از مهم‌ترین مواردی است که سهروردی به آن توجه ویژه دارد. وی در کتاب تلویحات به گزارش این واقعه و سلوک عرفانی هرمس پرداخته است که چگونه در پی راز و نیازش به عالم روشنی بار یافت و به مدد پدر راهنمای عقل یا طباع تام خویش به پرتو روشنی آویخت و به آسمان معنا عروج کرد (زارع، ۱۳۹۸: ۲۰۸). مهم‌ترین اصلی که در افکار هرمسی وجود داشت و به حقیقت اشراقی راه یافته است، طباع تام است. طباع تام همان حقیقت ملکوتی و آسمانی است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا شده و بدین دلیل همیشه در جست‌وجوی بازیافتن آن است. به تعبیر نصر «طباع تام همان روحانیت انسان است که مدیر حیات معنوی و عقلی اوست و مانند خورشید در صنع ملکوتی می‌درخشد و بدین دلیل سقراط آن را شمس‌الحکیم خواند و آن را مدرک و اصل کلید اسرار نامید؛ و نیز چون این حقیقت جنبه عقلانی و مجرد روح انسانی می‌باشد اوست که راهنمایی طریق معرفت و معلم و مربی اصلی نفس است که نفس را از حال طفولیت به مقام علم و دانش ارشاد می‌کند. استاد و هادی درونی در واقع اوست چه نامش حی بن یقضان باشد چه شاهد آسمانی» (نصر، ۱۳۴۱: ۱۶۳-۱۶۴).

اکنون سؤالی که می‌توان مطرح کرد این است؛ که آیا خود شیخ اشراق در جست‌وجوی هسته‌ی روایی و ساختاری بازگشت به خویشتن نبود؟ عناصر و مؤلفه‌هایی که در فلسفه اشراق وجود دارد به گونه‌ای عناصر هرمسی است؛ بنابراین در اندیشه‌های شیخ اشراق می‌توان به نوعی نمادشناسی تطبیقی دست یافت. او در جست‌وجوی گوهری بود که در ساختار تمدن‌های بزرگ ایرانی، مصری، یونانی و اسلامی پنهان بود؛ به همین دلیل نگاه او به روایت‌های شاهنامه نگاه متفاوتی است. به تعبیر شایگان «فلسفه اشراقی، راهی شاهانه است. پهلوانان متأله یا چهره‌های بیانگر حقیقت در اینجا هرمس، افلاطون، کیخسرو، زرتشت و محمدند، پیامبرانی از یونان، ایران و عرب، راهی که این فلسفه باز می‌نماید راه عرفان است» (شایگان، ۱۳۷۳: ۹۹). عناصری هرمسی‌ای را که شیخ اشراق به آن تأکید

می‌کند، نه تنها بن‌مایه‌های تفکر او را نشان می‌دهد؛ بلکه بن‌مایه‌های ساختارآفرین ادبیات پیشامدرن و عرفان اسلامی است؛ عناصری چون مسئله هبوط، اسارت روح در زندان تن، فراموشی خویشتن، انطباق عالم صغیر و عالم کبیر، این‌همانی انسان و جهان که خود را در علم کیمیا و نجوم بازنمایی می‌کند؛ و همچنین اعتقاد به وجود یک هادی و مرشد غیبی مدبر حیات انسان که موجب نیل به مدارج کمال در عالم ماورای حس است (نصر، ۱۳۴۱: ۱۵۸ - ۱۵۷). در تعالیم هرمسی ارتباط وثیقی بین طب، نجوم و کیمیا و عرفان برقرار است. برخی عقاید مانند عجز قیاس ارسطویی در رسیدن به حقایق حکمت الهی و عرفانی وارد تصوف شد. تمثیلات هرمسی مخصوصاً انطباق بین عالم و انسان که از اساس حکمت آن مکتب است در نوشته‌های عده کثیری از عرفای بنام اسلام نمودار است، مخصوصاً در کتب ابن عربی. ابن عربی جهان‌شناسی هرمسی را با عرفان اسلامی بیامیخت در این امر در واقع مکتب هرمسی را با آنچه از تعالیم مربوط به جهان طبیعت در بر داشت وارد عرفان نظری کرد. از آن‌پس در نوشته‌های پیروان مکتب او مانند صدرالدین قونوی، محمود شبستری و جامی همیشه عقاید هرمسی با اصول اسلامی آمیخته است (همان: ۹۳-۹۳).

پورنامداریان درباره داستان‌های رمزی حی بن یقضان و رساله الطیر و سلامان و ابسال ابن سینا و عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و قصه الغربه‌الغریبه شیخ اشراق معتقد است که «این آثار نه تمثیل است نه لغز بلکه واقعه‌هایی روحانی است که در سطح جهانی فوق احساس تجربه و در قالب داستان به قلم درآمده است و به همین سبب آن‌ها را باید در شمار آثار رمزی به حساب آورد و با تمثیل به مفهوم عام اشتباه نکرد» (پورنامداریان: ۱۳۷۵: ۲۶۹). اصرار بر تمایز تمثیلی یا رمزی این آثار مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا ارتباط رمز با واقعیت ناچاراً بر روایت قرار می‌گیرد. بسیاری از داستان‌های کلیده‌ودمنه وارد مثنوی شده اما تأویل مولوی، دیگر تأویلی مبتنی بر ادبیات تعلیمی نیست. آیا از نظر خاستگاه داستان رساله الطیر ابن سینا و سهروردی همان داستان مطوقه کلیده‌ودمنه نیست؟ از نظر سابقه بی‌تردید داستان کلیده‌ودمنه قدیمی‌تر است؛ اما شکل تأویل این حکایت در روایت ابن سینا و سهروردی متفاوت است. درست است که ابن سینا این داستان رمزی را تأویل نکرده و حتی نزدیکانش او را به خاطر این داستان به دیوانگی متهم کردند و در پاسخ گفته است «هر کس که بدین که گفتم اعتماد نکند نادان است»؛ اما همه این مجادلات نشان می‌دهد که بر سر فهم و

تأویل این روایت رمزی اختلاف بود. ابن‌سینا هم می‌دانست این روایت تنها با تأویل به واقعیت وصل می‌شود. کلیله‌و‌دمنه یک کتاب سیاسی بود به همین دلیل داستان‌هایش رابطه پیچیده با قدرت و فلسفه سیاسی دارد؛ اما همین روایت‌ها وقتی با گفتمان عرفانی تأویل می‌شدند، سیاست دیگری را دنبال می‌کردند.

نکته مهمی را که باید به آن اشاره کرد این است که ابن‌سینا هیچ‌گاه از خلسه‌های خود در جایی سخن نگفته است؛ اما در نگاه سهروردی این روایت‌های به مثابه تجربه عرفانی و عروج نفس به عالم مثال فهمیده می‌شد. تفاوت اساسی سهروردی با ابن‌سینا این است که علی‌رغم همه اشتراکات فلسفی‌ای که با ابن‌سینا دارد یک نوافلاطونی است. یکی از مهم‌ترین منابع تفکری سهروردی اندیشه‌های هرمسی خصوصاً هرمس عربی است که سهروردی از او به «والد الحکما و اب الابهاء» یاد می‌کند. سهروردی در کتاب تلویحات خود می‌گوید: هرمس شبی در پیشگاه خورشید در هیکل نور نماز گذارد، همین که ستون صبح شکافت، زمینی را دید که با شهرهایی که خداوند بر آن‌ها خشم گرفته است، در حال فرورفتن است و سپس کاملاً فرورفت. گفت ای پدر مرا از حصار [ساخت] هم‌نشینان بد نجات بخش! سپس ندایی شنید که می‌گفت به ریسمان شعاع چنگ بزن و به ایوان‌های عرش بالا بیا. سپس بالا رفت و آنگاه زمینی و آسمان‌ها را در زیر پای خویش یافت» (سهروردی، تلویحات، به نقل از کرین، ۱۳۹۵: ۳۰۱). آنچه که سهروردی از این خلسه بیان داشته در واقع همان ساختاری است که در کهن‌الگوی معراج یا عروج پنهان است؛ بنابراین مقدمه ورود به این عالم، ریاضت و سلوک، سپس استعداد پذیرش انوار عقلی و الهی و زوال قوا و استعدادهای جسمانی - که واسطه ارتباط و مشغولی نفس به دنیای محسوس و مادی است - در اثر تابش انوار الهی و پیدا شدن حالت جذب و خلسه و بعد از این حالت خلسه است که نفس به عالم مثال عروج می‌کند و در آنجا با پدر که او را به یاری می‌طلبد دیدار می‌کند. این پدر، همان پیر یا شیخی است که قهرمان یا سالک رمزی با وی دیدار می‌کند (پورنامداریان: ۲۷۳). این پلات یا پی‌رنگ نه تنها در اکثر معراج‌ها تکرار می‌شود، بلکه یک سرگذشت مقدس تکرار شونده است که حتی می‌توان آن را در تذکره‌الاولیا و کتاب‌های مقامات و احوال جست‌وجو کرد. در واقع همین فراروایت است که ادبیات پیشامدرن را از نظر ماهیت از ادبیات مدرن جدا می‌کند؛ به تعبیر

استعارای ذره‌ای که می‌کوشد تا به آفتاب برسد یا قطره‌ای که خیال اقیانوس شدن دارد. خلسهٔ هرمسی سه‌روردی را شاگرد و شارح او یعنی شهرزوری به این شکل رمز گشایی کرده است: «او هرمس را همان «نفس کامل شریف»، نماز را توجه به عالم بالا، شب را حضور، که هدف نفس از ریاضت سلوک خویش، دست یابی بدان است شکافتن صبح را، ظهور نفس ناطقه از دل تیرگی بدن، هرمس زمینی را سالک یا نفس خارج از بدن و پدر را ذات واجب‌الوجود و ریسمان را همان حکمت نظری و عملی می‌داند که آدمی را به عالم علوی می‌رساند. ابن کمونه هم مقصود از شعاع را پیوستن به عالم علوی دانسته است» (کرین، ۱۳۹۵: ۳۹۳). بنابراین روایت مقدسی را که شهرزوری و ابن کمونه از آن رمزگشایی می‌کنند، همان داستان عروج نفس ناطقه است؛ تجربه‌ای که در عرفان اسلامی از کلیدی‌ترین تجربه‌هاست. در واقع همین تجربهٔ عروج است که بعدها منطبق برندگان را ممثل از منطبق عروج نفس می‌داند؛ زیرا در معراج‌ها نفس ناطقه به کمک عقل فعال تبدیل به پرنده‌ای روحانی می‌شود؛ بنابراین پرنده بودن روح منجر به روایت معراج می‌شود، چنانکه معراج‌نامه‌ها ساختار ژانر منطبق‌الطیر را می‌سازند. در منطبق‌الطیر عطار سی پرنده با سفری آسمانی به خویشتن خود پی می‌برند.

محاکات معقول و سفر نفس

افلاطون مفهوم محاکات یا ممیسیس را در کتاب جمهوری به کار گرفت. مفهومی که رابطهٔ پیچیده با نظریهٔ مُثُل دارد. به عقیدهٔ افلاطون جهان محسوسات، جهان ظواهر است نه جهان حقایق. محسوسات تنها سایه‌ای از عالم مثال‌اند. «تمثیل غار که مهم‌ترین طرح کلی برای نشان دادن سازوکار دیالکتیک است، بیان می‌دارد که چگونه غارنشینی که سایه‌های اشیا را به واسطهٔ آتشی که در غار روشن است، روی دیوار می‌بینند، رفته رفته با فهم تدریجی حقیقت از غار بیرون آمده و نهایتاً با خود خورشید که خیر برین و علت وجودی تمام هستی است، مواجه شوند، اکنون آن که حقیقت را یافته، به غار بازگردد و بکوشد که دیگر غارنشینان را از حقیقت آشنا کند و به آنان کمک کند تا رفته رفته از غار بیرون روند و به دیدار حقیقت نایل آیند» (طالقانی، ۱۴۰۰: ۲۰). با توجه به نظریهٔ محاکات افلاطون می‌توان گفت: «به همان‌سان که اسطوره، روگرفت و محاکات کنش‌های انسانی و فراقحقی

آن‌ها در سطحی والاتر است، کنش‌های انسانی نیز محاکات و روگرفتی از کنش قهرمانان اساطیر (با رویکرد الگوبردارانه از آن‌ها) و در صورت‌های متأخرتر آن محاکات از کنش اخلاقی مردان بزرگ دینی و آئینی است» (همان: ۱۹). اگر حماسه‌ها کردار پهلوانان را بازنمایی می‌کنند، روایات عرفانی از کنش مردان بزرگ دینی، حماسه روح را می‌سازند. رنه ژیرار نظریه پرداز و منتقد فرانسوی در نقد نظریه محاکات افلاطون معتقد است که محاکات به معنی تقلید کردن، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های غریزی انسان‌هاست که از کودکی در رشد روانی انسان مؤثر است. وی میل محاکاتی را دو نوع می‌داند یا با وساطت بیرونی است یا با وساطت درونی. در وساطت بیرونی هیچ رقابت و نزاعی بین شخص تقلیدکننده و شخص تقلیدشده نیست؛ اما در وساطت درونی دو طرف باهم در نزاع هستند مثل تقلید کردن از رفتار همگان و آشنایان. در وساطت بیرونی تقلیدشده به مثابه یک الگو به همین دلیل تقلید رفتار او می‌تواند تقلیدکننده را به هدف‌های بزرگ‌تر راهنمایی کند (ر. ک. طاهری، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۴). در قرآن (احزاب: ۲۱) تأکید شده است که پیامبر اسلام همچون اسوه حسنه است؛ یعنی همان واسطه بیرونی که می‌تواند مؤمنان را به حقیقت نزدیک کند؛ بنابراین معراج پیامبر می‌تواند بازنمایی حقیقتی باشد که کسانی چون ابن عربی از آن به حقیقت محمدی یا حقیقت انسان کامل یاد کرده‌اند. ابن سینا هم در تأویل معراج پیامبر به اسوه بودن پیامبر اشاره دارد که می‌تواند امر معقول را برای پیروانش تبدیل به امر محسوس کند.

باآنکه ابن سینا نظریه مُثُل افلاطون را نمی‌پذیرد (ر. ک. ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۵۸-۲۵۲) اما در تأویل معراج پیامبر اسلام می‌گوید: «معقول مجرد را به عقل مجرد ادراک توان کردن و آن دریافتنی بود نه گفتنی، پس شرط انبیا این است که هر معقولی که اندر یابند اندر محسوس تعبیه کنند و اندر قول آرند تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخوردار یابند هم از معقول باشد. ولکن برای امت محسوس و مجسم کنند و بر وعده و امید بیفزایند» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۹۳). ابن سینا با فرض دو گانه معقول و محسوس معراج را به دو گونه تقسیم می‌کند: «یا جسمی به قوت حرکتی به بالا برشود یا روحی به قوت فکر به معقول بر شود و چون احوال معراج پیامبر نه اندر عالم محسوس بوده است، معلوم شد که نه به جسم رفت، زیرا جسم به یک لحظه مسافت دور قطع نتواند کرد پس معراج جسمانی

نبود، زیرا مقصود حسی نبود بلکه معراج روحانی بود زیرا که مقصود عقلی بود» (همان: ۹۹-۹۸).

نورتروپ فرای با توجه به این حکم ارسطو در کتاب بوطیقا که «در بعضی از داستان‌ها اشخاص داستانی بهتر از ما و در بعضی بدتر از ما هستند»، آثار تخیلی (Fiction) را با توجه به قدرت و عمل قهرمان به پنج طبقه تقسیم می‌کند:

۱- اگر قهرمان از لحاظ سنخی برتر از دیگران و برتر از محیط آن‌ها باشد از ایزدان است و داستان او اسطوره است؛

۲- اگر قهرمان به لحاظ رتبه برتر از دیگر انسان‌ها و محیط خویش باشد، قهرمان نوعی رمانس است و اعمال او شگفت‌انگیز است؛ اما خودش در مقام انسان شناخته می‌شود؛

۳- اگر قهرمان به لحاظ مرتبه از دیگر آدم‌ها برتر باشد ولی از محیط طبیعی برتر نباشد، رهبر است؛

۴- اگر قهرمان نه بر انسان‌ها برتری داشته باشد و نه بر محیط خویش، یکی از ماست؛

۵- اگر قهرمان به لحاظ قدرت یا هوش فروتر از ما باشد و در نتیجه حس کنیم که در مقام اشراف به صحنه اسارت و محرومیت یا مضحکه نگاه می‌کنیم، متعلق به وجه تهکمی و طنزآمیز است (فرای، ۱۳۷۷: ۴۸-۴۷).

فرای سه طبقه اول را محاکات برتر و دو طبقه دوم را محاکات فروتر می‌داند. اگر با نظریه فرای به معراج پیامبر نگاه کنیم که چگونه به مثابه الگوی سیر و سلوک و سفر استعلایی نفس در معراج‌های صوفیان و ادبیات عرفانی به کار گرفته شده است، می‌توان گفت که محاکات معراج، «محاکات برتر» است. فرای درباره رمانس می‌گوید: «مسیحیت به صورتی که ما در اختیار داریم، اغلب از اسطوره فاصله گرفته و وارد مقوله رمانس شده است. رمانس به دو شکل عمده تقسیم می‌شود: شکل غیرمذهبی، مشتمل بر شوالیه‌گری و سلحشوری و شکل مذهبی، مختص افسانه‌ای مردان خدا» (همان: ۴۹).

در ادبیات پیشامدرن تأکید ویژه بر ابدال، مردان خدا، دانای راه، خضر، پیر مغان و ... شده است؛ چنانکه مرغان منطق الطیر عطار هدهد را «دانای راه» یا «به حضرت برده راه» خطاب می‌کردند:

پس بدو گفتند ای دانای راه بی ادب نتوان شدن در پیش شاه

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۰۴)

دیگری گفت ای به حضرت برده راه چه بضاعت رایج است آن جایگاه
(همان: ۳۷۷)

ویژگی‌های هدهد منطق‌الطیر به‌عنوان هادی، نه تنها با ویژگی‌های پیر و رسول در متون عرفانی تطبیق می‌کند؛ بلکه می‌توان این ویژگی‌ها را در سفر چهارم ملاصدرا نیز یافت (رضایی، ۱۳۹۷: ۱۴۳). مولوی در داستان طوطی و بقال تأکید می‌کند که نباید خود را با ابدال قیاس کرد:

کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر	گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی ز ابدالِ حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته: «اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بستۀ خواییم و خور»
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی‌مُنتهی

(مولوی، ۱۳۹۷، د. ۱، ۲۷۱ - ۲۶۶)

در شعر حافظ هم بارها این مضمون تکرار شده است:

قطع این مرحله بی‌همراهی خضر نکن ظلمات است به ترس از خطر تنهایی
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۷۴)

فرای با در نظر گرفتن دو گانه محاکات برتر و محاکات فروتر و با توجه طبقه‌بندی پنج‌گانه خود می‌گوید: «اگر به این فهرست نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که مرکز نقل داستان‌های اروپایی، طی پانزده قرن گذشته، دمامد رو به سمت پایین فهرست سیر کرده است» (فرای، ۱۳۷۷: ۴۹). نظریه کوگیتو دکارت دقیقاً از زمانی مطرح شد که رمان در غرب جرعه‌های خود را آغاز کرد؛ بنابراین تخیل سکولار ادبیات مدرن به سمت محاکات فروتر حرکت کرده است. هانری کربن در کتاب «ارض ملکوت» که در جست‌وجوی نقشه‌عالم مثال است و تعبیر ارض ملکوت او در واقع بیانگر همان گمشده جهان مدرن است، معتقد است که دیرزمانی است که فلسفه رسمی غرب با تأکید بر دانش تحصیلی تنها در جست‌وجوی دو منبع معرفت، یعنی یافته‌های تجربی (ادارک حسی) و مفاهیم فاهمه است و قوه خیال را به مخیلات، موهومات، اساطیر و مجعولات تقلیل داده است. در حالی که قوه خیال که به شاعران و انباده شده است، همان عقل فعال یا خیال فعال است

که باید آن را میان دو معرفتی که غرب بر آن تأکید می‌کند قرار داد (کربن، ۱۳۹۵: ۳۰۱). اگرچه احادیث معراج روایت‌هایی پر طول و عرضی را مطرح کرده‌اند؛ اما در قرآن مجید اشاره‌ای بسیار کوتاه به این واقعه قدسی شده است. روایت راز گونه قرآن سبب شده است که بسیاری از شاعران خصوصاً آیه‌های «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم آیه‌ی ۸ - ۹) را به شکل‌های مختلف تأویل و تفسیر شود. نظامی در مخزن‌الاسرار بارها به این آیه اشاره و با شهود شاعرانه تأویلش می‌کند؛ بنابراین واقعه معراج پیامبر به سه شکل وارد ادبیات فارسی شده است: ۱- اشاره‌های تلمیحی و تفسیری و استعاری ۲- شکل‌گیری معراج‌نامه‌ها ۳- بازنمایی عروج پیامبر اسلام به مثابه کهن‌الگوی رستگاری، معرفت‌الهی و شناخت خویشتن، جست‌وجوی انسان کامل و حقیقت محمدی در آثار ابن‌عربی و ملاصدرا. ملاصدرا در تبیین اسفار اربعه بسیار به تطبیق الگوی معراج و سفر نفس توجه دارد. در منطق‌الطیر سیر سفر مرغان با سفر اول اسفار اربعه عرفانی یعنی (سفر من الخلق الی حق) مطابقت دارد. مرغان همگی غرق عالم طبیعت هستند و به همین دلیل از عالم اصلی خود که عالم معنا است دور شده‌اند. این سفر دشوار است و طولانی، چون سالک باید با قطع تعلق و مهم‌تر از آن ترک خود خویش را برای رفتن به سمت سیمرغ (رمز خداوند) آماده کند. همد که مرغان او را به عنوان هادی و رهبر در این سیر عرفان انتخاب می‌کنند در سفر چهارم (سفر من الخلق الی حق) نماد انسان کاملی است که با طی کردن سفرهای قبل، مرغان را در سیر به سوی سیمرغ هدایت می‌کند (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۴۳) در سفر چهارم سالک نسبت به همه پدیده‌های هستی و سود ضرر زیان آن‌ها آگاهی کاملی دارد و به دستگیری و گره‌گشایی آنان می‌پردازد. طبق نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، طبیعت ذات همه پدیده‌های هستی، همواره در حال تغییر تحول است و این تغییر تحول همه موجودات جهان به‌غیراز مفارقات (عقول و نفوس) را در برمی‌گیرد (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۱۷).

شفیعی کدکنی در مقدمه شرح و تفسیر اسرارنامه عطار با اشاره به ابیات زیر:

اگر چشم دلت گردد بدین باز	برون گیرد ز یک‌یک ذره صد راز
همه ذرات عالم را درین کوی	نبیند، یک نفس، جز در روش روی
همه در گردش‌اند و در روش مست	تو بی‌چشمی و در تو این روش هست

(عطار، ۱۱۴: ۱۳۸۸)

اعتقاد دارند که عطار «در طرح مسئله حرکت جوهری، به زبان شعر در قلمرو عرفان ایرانی، آغازگر است» (همان: ۳۰)

محاکات معراج پیامبر اسلام در ابن سینا سبب شکل‌گیری داستان‌های رمزی حی‌بن‌یقضان، رساله‌الطیر و سلامان آبسال شد. سهروردی آن را در همه آثارش تأویل کرد و عطار چه در تذکره‌الاولیا و چه در منطق‌الطیر آن را به‌مثابه یک ساختار مقدس به اجرا درآورد؛ اما عارفانی چون بایزید، شبلی و خرقانی خود به مرتبه معراج رسیدند و از شهود معراج گفتند: هجویری معراج بایزید را این‌گونه نقل می‌کند: «سر ما را به آسمان‌ها بردند به هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند به هیچ چیز التفات نکرد و از مکنونات و حجب برگزشتند، مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان ازلیت مشرف شدم و درخت احدیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم همه من بود» (هجویری، ۱۳۷۸: ۳۰۶).

نتیجه‌گیری

معراج‌نامه‌ها ساختار خود را از کهن‌الگوی عروج و سفر نفس گرفته‌اند. کهن‌الگوی عروج، یک ساختار قدسی جهانی است که در بسیاری از اساطیر ملل و ادیان توحیدی و حتی غیرتوحیدی به شکل «اسطوره‌های موازی» تکرار شده است. عرفان اسلامی هم تحت تأثیر معراج پیامبر است، چنانکه آیه‌ها و احادیث معراج به شکل‌های مختلف در متون ادبیات پیشامدرن ایران، به شکل‌های مختلف روایت‌سازی نمادین، تأویلات شهودی قدسی و حتی شاعرانه شده است و هم تحت تأثیر اندیشه‌های گنوسی - هرمتی است. ابن سینا با آشنایی که با اندیشه‌های افلاطون، نوافلاطونی و گنوسی از جمله تأویلات اخوان‌الصفا درباره عقل فعال و سفر نفس داشته است، بازگشت جاودان نفس را با کهن‌الگوی معراج تأویل کرده است. تأویل معراجی ابن سینا را می‌توان از تفسیری که برای معراج حضرت رسول نوشته تا داستان‌های رمزی حی‌بن‌یقضان، سلامان و آبسال و رساله‌الطیر دنبال کرد. فهم روح به مثابه پرنده و کبوتر (ورقا) سبب شکل‌گیری رساله‌الطیرها شده است. از این رو بین رساله‌الطیرهای ابن سینا، غزالی، سهروردی و منطق‌الطیر عطار نه تنها رابطه بینامتنی و بینادهنی برقرار است، بلکه خبر از تکرار یک کهن ساختار عرفانی می‌دهد. کهن‌الگوی

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۹۱

معراج، همان بازنمایی سفر سالک به کمک پیر دانا (طباع تام به تعبیر سهروردی) برای رسیدن به سیمرغ جان، منبع نور و شناخت خویشتن است. نقش طباع تام در کهن الگوی معراج منجر به محاکات برتر شده است که در ادبیات کلاسیک و عرفانی از آن به‌عنوان پیروی از ابدال، خضر و پیر طریقت، دانای راه، ذکر احوال و مقامات یا تذکره‌الاولیا یاد می‌شود.

منابع

- قرآن مجید با ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن سینا (۱۳۶۶)، *معراج‌نامه ابوعلی سینا*، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اخوان‌الصفاء (۱۹۵۷)، *رسائل*، بیروت.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، چ دوم، تهران: کاروان.
- افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار ج ۳*، ترجمه محمد حسن لطفی، چ ۳، تهران: خوارزمی.
- بلیسکر، ریچارد (۱۳۸۴)، *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: طرح نو.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، چ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جونز، ارنست و دیگران (۱۳۶۶)، *رمز و مثل در روانکاوی*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۵۹)، *دیوان*، ج اول، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چ ۲، تهران: خوارزمی.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۹۰). *ما و تاریخ اندیشه اسلامی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دولت‌شاه سمرقندی (۱۳۳۸)، *تذکره الشعرا*، به همت محمد رضانی، تهران: خاور.
- دوفوشه کور، شال هانری (۱۳۷۰) *روایات معراج در آثار نظامی*، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی)، نشر دانش، ش ۶۳: صص ۱۱-۵.
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۲)، *داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*. تهران: سمت.
- رضایی، احترام (۱۳۹۷)، *تحلیل اسفاری مثنوی منطق الطیر عطار و پاسخ به دو سؤال در مورد سرنوشت هدهد در این داستان، بهار ادب*، س یازدهم، ش اول: صص ۱۵۰ - ۱۳۳.
- زارع، زهرا. (۱۳۹۸)، *تبارنامه اشراق*، تهران: هرمس.

۱۹۲ / کهن‌الگوی عروج و نسبتِ ساختاری معراج‌نامه و منطق‌الطیر در ... / نیک‌نفس ملک‌شاه و ...

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر.

سجادی، سید جعفر (۱۳۳۸). فرهنگ و اصطلاحات فلسفی، به اهتمام حسام‌الدین قهّاری، بی‌جا. سهروردی (۱۳۵۶). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

شایگان، داریوش. (۱۳۷۳)، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.

طالقانی، شهاب (۱۴۰۰) میمسیس، بنیانی برای تلمم کنش‌های انسانی، در کتاب میمسیس، اربش آوریخ، ترجمه مسعود شیربچه، تهران: نقش جهان.

طاهری، محمد (۱۳۹۰). نظریه میل محاکاتی رنه ژرار و تبیین آن در چند داستان شاهنامه، ادب پژوهی، ش ۱۷: صص ۳۱-۹.

عبدالله، زهرا (۱۳۹۸). تا خداوند معراج‌ها: واکاوی ماهوی معراج در نگاشته‌ها و نگاره‌ها، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

عطاری، فریدالدین (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۷۴). تذکره‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.

_____ (۱۳۸۷)، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

غزالی، امام محمد (۱۳۶۱). کیمیای سعادت، به اهتمام حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی. فان بلادل، کوین (۱۳۹۳)، هرمس عربی از حکیم کافرکیش تا پیامبر دانش، ترجمه محمد میرزایی، تهران: نگاه معاصر.

فرای، نورتروپ (۱۳۷۸)، ادبیات و اسطوره، در کتاب اسطوره و رمز، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.

_____ (۱۳۷۷)، تحلیل نقد، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

_____ (۱۳۷۹)، رمز کل، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳)، احادیث مثنوی، ج ۳، تهران: امیرکبیر.

کوپر، جی. سی (۱۳۷۹)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.

کربن، هانری (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۹۳

- _____ (۱۳۹۵) *ارض ملکوت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.*
- کیسپل، گیلز (۱۳۷۳). *آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه، در کتاب آیین گنوسی و مانوی،*
ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.
- گرین، ویلفرد. مورگان، لی (۱۳۷۶)، *مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.*
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۳)، *اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد نورتروپ فرای: از کالبدشناسی نقد تا*
رمزکل، تهران: موغام.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۱)، *هرمس و نوشته‌های هرمی در جهان اسلام، مجله دانشکده ادبیات و*
علوم انسانی دانشگاه تهران، س دهم، ش ۲: صص ۱۷۳ - ۱۴۰.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۷)، *مثنوی معنوی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.*
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۸)، *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه علی معصومی*
و دیگران، تهران: چشمه.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷۸)، *کشف‌المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی، چ ۲، تهران:*
طهوری.
- تیموتی فرک و پیتر گندی (۱۳۸۴) *هرمتیکا: گزیده‌هایی از متون هرمیسی، ترجمه فریدالدین*
رادمهر، تهران: مرکز.
- یوناس، هانس (۱۳۹۸)، *کیش گنوسی، ترجمه ماشالله کوچکی میدی و حمید هاشمی کهندانی،*
قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Holy Qur'an translated by Mohammad Mahdi Fooladvand.
- Abdullah, Zahra, (2019), To the Lord of Ascensions: Exploring the Essence of Ascension in Writings and Images, Tehran: Research Center for Culture, Art and Communications. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din, (1975), Tazkirat al-Awliya, corrected by Mohammad Est'almi, Tehran: Zovar. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din, (2007), Asrarnamih, introduction, corrections and annotations by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din, (2008), Mantiq al-tair, Introduction, Correction, and annotations by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Blisker, Richard, (2005), Jung's Thought, translated by Hossein Payandeh, Tehran: Tarh-e-no. [In Persian]
- Cooper, J. C. (2000), An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols, translated by Maliheh Karbasian, Tehran: Farshad. [In Persian]
- Corbin, Henry, (2008), Ibn Sina and the Symbolism of Mysticism, translated by Enshaallah Rahmati, Tehran: Jami. [In Persian]
- Corbin, Henry, (2016), Corps spirituel et Terre celeste, translated by Enshaallah Rahmati, Tehran: Sofia. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza, (2011). Us and the History of Islamic Thought, Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Dawlatshah Samarqandi, (1959), Tazkira Al-Shaara, edited by Mohammad Ramazani, Tehran: Khawar. [In Persian]
- de Fouchécour, Charles-Henri, (1991), Narratives of the Ascension in the Works of Nizami, translated by Ahmad Samii (Gilani), Danesh Publication, No. 63: pp. 5-11. [In Persian]
- Foruzanfar, Badi' al-Zaman, (1994). Ahadith-e Mathnawi, Vol. 3, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Freke, Timothy, and Gandy, Peter (1999). Hermetica: Selections from Hermetic Texts, translated by Fariduddin Radmehr, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Frye, Northrop, (1998), Criticism Analysis, translated by Saleh Hosseini, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Frye, Northrop, (1999), Literature and Myth, in the Myth and Mystery book, translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Frye, Northrop, (2000), The great code, translated by Saleh Hosseini, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Ghazali, Imam Mohammad, (1982), Kimiyaye Sa'adat, edited by Hossein Khadiv Jam, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

- Green, Wilfred, and Morgan, Lee, (1997), *Foundations of Literary Criticism*, translated by Farzaneh Taheri, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Hafez, Khajeh Shams al-Din Mohammad, (1980), *Divan*, Vol. 1, edited and explanation by Parviz Natel-Khanlari, 2nd edition, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Harland, Richard, (2009), *A Historical Introduction to Literary Theory from Plato to Barthes*, translated by Ali Masoumi and et. al, Tehran: Cheshmeh." [In Persian]
- Hujwiri, Abu al-Hasan Ali ibn Uthman, (1378), *Kashf al-Mahjub*, edited by Zhukovsky, Vol. 2, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Ibn Sina, (1987), *Miraj Nameh* by Abu Ali Sina, edited and annotated by Najib Mayel Heravi, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Ikhwan al-Safa, (1957), *Rasa'il*, Beirut.
- Ismailpour, Abolqasem, (2004), *The Myth of Creation in Manichaeism*, 2nd edition, Tehran: Karvan. [In Persian]
- Jonas, Hans, (2019), *The Gnostic Religion*, translated by Mashallah Kuchaki Mibodi and Hamid Hashemi Kahandani, Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Jones, Ernest, et al. (1987), "Symbol and Metaphor in Psychoanalysis", translated by Jalal Sattari, Tehran: Toos. [In Persian]
- Keepsel Gills, (1994), *Gnostic Tradition from the Beginning to the Middle Ages*, in the *Book of Gnostic and Manichaeism Tradition*, edited by Mircha Eliade, translated by Abolqasem Esmaeelpour, Tehran: Fekr-e-Rooz." [In Persian]
- Moulavi, Jalal al-Din, (2018), *Mathnawi-e Ma'navi*, edited by Mohammad Ali Mohebbi, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Namvar Motlaq, Bahman, (2014), *Myth and Mythology according to Northrop Frye: From the Anatomy of Criticism to the Great Code*, Tehran: Mugham. [In Persian]
- Nasr, Sayed Hossein, (1962), *Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World*, *Journal of Literature and Humanities Faculty of Tehran University*, Vol. 10, No. 2, pp. 140-173. [In Persian]
- Plato, (2001), *Complete Works*, Vol. 3, translated by Mohammad Hassan Lotfi, 3rd edition, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Pournamdarian, Taghi, (1996). "Code and secret stories in Persian literature", 4th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Rezaei, Ehteram, (2018), *Journeys analysis of Attar's Mantiq-ul-Tair: Response to Two Questions About Hoopoe's Fate*, *Bahar-e Adab*, Vol. 11, No. 1, pp. 133-150. [In Persian]
- Sajjadi, Seyyed Jafar, (1959), *Dictionary and Terms of Philosophy*, edited by Hesam al-Din Ghahhari, Bijah Publications. [In Persian]

- Shayegan, Dariush, (1974), *The Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*, translated by Bagher Parham, Tehran: Farzan-e Rooz publication. [In Persian]
- Suhrawardi, (1356), *Collection of the works of Sheikh Ishragh*, Vol. 2, edited by Henry Corbin, Tehran: Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Taheri, Mohammad, (2011), "The Theory of Mimetic Desire by René Girard and Its Explanation in Several Stories of Shahnameh", *Adab-Pajouhi*, No. 17, pp. 9-31. [In Persian]
- Talaghani, Shahab, (2021), *Mimesis: A Foundation for Understanding Human Actions*, in the *Mimesis* book by Erich Auerbach, translated by Masoud Shirbacheh, Tehran: Naghsh-e Jahan Publication. [In Persian]
- Van Bladel, Kevin, (2014), *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, translated by Mohammad Mirzaei, Tehran: Contemporary View. [In Persian]
- Zabihi, Mohammad, (2013), *Judgments, Epistemology, and the System of Light in the Philosophy of Ishragh*, Tehran: Samt.
- Zare, Zahra, (2019), *Ishragh's Tabarnama*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abdolhossein, (2013), *History in the Balance*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]



The Archetype of Ascent and the Structural Relationship between *Miraj Nameh* and *Conference of the Birds* in Early Modern Literature and Islamic Mysticism¹

Fatemeh Niknafs Malek Shah²
Reza Forsati Joibari³, Hossein Parsaei⁴

Received: 2023/05/03
Accepted: 2023/08/05

Abstract

The journey of souls, which is referred to as the ascent, initiation, and ascension within the mythology of nations and monotheistic religions, represents an archetype aimed at salvation transforming the myth of descent into the myth of eternal return. Contrary to modern literature, the classical literature of Iran and Islamic mysticism are highly influenced by this metanarrative. The time period between the fourth to the sixth century, that is, from the interpretation of the Ascension of the Prophet of Islam adopting a philosophical approach to the journey of the speaking soul and the formation of the treatise of the birds by Ibn Sina, Al-Ghazali, and Suhrawardy until the formation of the *Conference of the Birds* by Attar, demonstrates that the structure of the *Conference of the Birds* in the Islamic mysticism and classical literature has been derived from the archetype of ascension. This article – through adopting a mythological criticism approach – seeks to explore a path to demonstrate the structural relationship of the archetype of ascent with the treatise of the birds and the *Conference of the Birds*. In the archetype of ascent and consequently in the treatise of the birds, the existence of a heavenly guide or a wise spiritual elder represents the action of a hero who intends to guide those who are seeking the truth. According to mythological criticism, this type is the same supreme mimesis in early modern literature putting an indisputable emphasis on concepts such as the hero's journey, the guide, and the wise spiritual elder. Hence, there is a firm structural relationship between the genre of Maqamat (stations) and Ahwal (states), biographies, the *Conference of the Birds*, and the stories of ascension.

Keywords: Journey of souls, *Miraj Nameh* (the *Story of Ascension*), the *Conference of the Birds*, Archetype, Mythological criticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43585.2461

2. Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch, Mazandaran, Iran. Email: fateme.niknafs.malekshah@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch, Mazandaran, Iran. (Corresponding Author)
Email: forsati@yahoo.com

4. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch, Mazandaran, Iran. Email: h.parsaei@qaemiau.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997