



تحلیل ساختاری معراج‌نامه‌ی ابن سینا بر پایه سفر قهرمان کمپیل

احسان زندی‌طلب

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی

خلیل بیگ‌زاده*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی

(از ص ۱۳۵ تا ۱۵۳)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۹/۱۸، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

علمی-پژوهشی

چکیده

معراج‌نامه گونه‌ای ادب دینی و عرفانی و گزارش سفر شخصیتی روحانی به قلمروهای ناشناخته است. سفر در ساختار این گونه ادبی و روایی، همواره عنصری تعالی‌بخش در سلوک انسان به سوی کمال بوده است؛ بر این اساس، معراج‌نامه‌های مبتنی بر سیر و سلوک روحانی در ریخت سفرنامه نگاشته شده‌اند که گزارش معراج پیامبر اسلام^ص به روایت ابوعلی سینا، از کهن‌ترین نمونه‌های منثور و مستقل آن در ادب فارسی با نگاهی نمادگرایانه به عناصر روایت در معراج‌نامه است. ضرورت بررسی این گونه متون بر اساس نظریه‌های ادبی نو، تلاش برای گشودن افقی تازه از متن در برابر خواننده و نگاهی به تولید معنا مبتنی بر واکاوی خویشتن است تا لایه‌های رازناک و پوشیده آن آشکار شود و دریافت خواننده از متن گسترش یابد. بر این پایه، پژوهش پیش روی، معراج‌نامه‌ی ابن سینا را بر پایه انگاره تک‌اسطوره جوزف کمپیل که برآمده از نگاهی ساختارگرایانه و روان‌شناسانه به سفر قهرمان و کهن‌الگوی خویشتن است، با تکیه بر مطالعات بینارشته‌ای ادبیات تطبیقی در رویکردی توصیفی-تحلیلی نقد و بررسی کرده است. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد معراج‌نامه‌ی ابن سینا اگرچه در برخی زیرمرحله‌ها، مانند امتناع از بازگشت، ناسازی دارد، اما با ساختاری روایی و بافتارشناختی سفر قهرمان با تکیه بر الگوی جوزف کمپیل همسانی آشکاری دارد که گویایی و پویایی معراج حضرت ختمی مرتبت^ص را مبتنی بر ساختار روایی آن در آیات قرآن کریم آشکار می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: معراج‌نامه‌ی ابن سینا، کهن‌الگو، جوزف کمپیل، سفر قهرمان، قلمروهای ناشناخته.

۱. مقدمه

پژوهش‌های اسطوره‌شناختی با فریزر (Frazer) و کتاب مهم وی، شاخه زَرین، آغاز شد و پس از آن بر ادبیات و پژوهش‌های ادبی اثر گذاشت و گاهی نوشته‌ای ادبی خوانده شد (فرای، ص ۱۳۴)؛ اما نقد اسطوره‌ای و کهن‌الگویی برآمده از نظریات یونگ روان‌شناس سوئیسی است. وی مفهوم ناخودآگاهی فروید را که برآیند سازوکار روانی سرکوب است (فروید، ص ۱۳۳) و معنایی شخصی و محدود دارد، بررسی کرد، به جنبه‌های دیگری از ضمیر ناآگاه پی‌برد و ناخودآگاه فردی را به سه پاره ناخودآگاهی در دسترس، ناخودآگاهی باواسطه در دسترس و ناخودآگاهی غیر دسترس بخش کرد (یونگ، ص ۲، ص ۸۱). وی با ورود بیشتر به حوزه دین و روایات اسطوره‌ای از نوعی ناخودآگاهی سخن گفت که میان همه اقوام مشترک و موروثی است و برساخته فرآیندهای روانی انسان نیست. این وجه ناخودآگاهی دربرگیرنده انگاره‌ها و نگاره‌هایی است که به‌گونه‌ای خودکار، سازوکارهای روانی فرد را تشکیل می‌دهند و سامان‌دهنده بینش و نگاه ویژه او خواهند بود و یونگ این نمادها و تصاویر ناخودآگاه جمعی را «کهن‌الگو» نامید و اذعان داشت که این اصطلاح قرن‌ها پیش از او بارها در نوشته‌های دیگران به کار رفته است (یونگ، ص ۴، ص ۱۶-۲۰). او بر این باور بود که شمار کهن‌الگوها مانند موقعیت‌های نوعی زندگی بی‌پایان است (به نقل از مادیورو و ویلریت، ص ۲۸۴) و تکرار و تداوم، موجب ثبت این تجربیات به صورت اشکالی فاقد محتوا در روان شده است. انگاره «خویشتن»، پایه‌ای‌ترین کهن‌الگویی است که اشکال گوناگون آن در اسطوره و خواب پدیدار می‌شود (یونگ، ص ۱، ص ۴۹). نظام اساطیر و افسانه‌ها از این دیدگاه، فرافکنی انگاره‌های درونی انسان بدوی به عالم بیرون است که در پیوندی جاودانه و ناگسستنی به کهن‌الگوی خویشتن گره خورده‌اند. اسطوره قهرمان، تجلی نمادین کهن‌الگوی خویشتن است که در تلاشی ممتد و مداوم به دنبال بازشناسی و گردآوری پاره‌های دورافتاده خود است که پیوندی تنگاتنگ با عالم خدایان و شیاطین دارد.

کهن‌ترین سرچشمه درباره معراج پیامبر اسلام^ص قرآن کریم است که در آیاتی از سوره‌های نجم و اسراء آمده است و بیشتر صحف کهن دلالت بر تقدّم نزول سوره نجم دارند (جلالی نائینی، ص ۱۶۰-۱۷۹) که در آیات پنجم تا هجدهم آن از معراج پیامبر اسلام^ص سخن رفته و نیز آیه اول سوره اسراء به سیر شبانه حضرت^ص اشاره کرده است. همچنین می‌توان گفت: معراج‌نامه‌ی ابن سینا رویکردی نمادگرایانه به معراج پیامبر اسلام^ص دارد، چنان‌که نجیب مایل هروی گفته است که حاج خلیفه این معراج‌نامه‌ی نمادین را در کشف‌الظنون از ابن سینا دانسته است (ابن سینا، ص ۶۸؛ نقل از نجیب مایل هروی) معراج‌نامه‌ی ابن سینا متنی کوتاه است که معراج پیامبر اسلام^ص را در ساختاری روایی گزارش می‌دهد و به دلیل انکار معراج جسمانی (همان، ص ۹۷)، هر شخصیت و رویدادی را تأویل کرده است. پژوهش پیش روی چگونگی معراج پیامبر اسلام^ص را در این کتاب با رویکردی توصیفی-تحلیلی کاویده است که دستاورد آن حاکی از تطبیق نسبی ساختار روایی آن با الگوی

کمپیل است.

بازخوانی معراج‌نامه‌ی ابن سینا بر پایه نظریه تک‌اسطوره جوزف کمپیل موضوع اصلی این پژوهش است که اهمیت آن در میزان تطبیق و سازگاری متنی کهن با نظریه‌ای معاصر است. سنجش این معراج‌نامه با نظریه یادشده، قابلیت آن را در تبیین معراج حضرت ختمی مرتبت^ص آشکار می‌کند و از سویی جامعیت الگوی کمپیل را نشان می‌دهد.

پژوهش‌هایی با موضوع معراج‌نامه‌ی ابن سینا انجام شده که عبارت است از: حبیب‌الله آموزگار در مقاله «تفسیری بر معراج‌نامه‌ی ابن سینا با انشای فارسی امروز» (۱۳۴۴) تفسیری روشن به زبان فارسی روان امروزی از معراج‌نامه‌ی ابن سینا ارائه داده است. محسن ذوالفقاری در مقاله «معراج در اندیشه ابن سینا و حکیم نظامی» (بی تا) شیوه پرداختن به معراج را با رویکردی تطبیقی از نگاه ابن سینا و نظامی گنجوی به‌عنوان فیلسوف و حکیم تبیین کرده است. سعید احمدی زاویه و افرا خاکزاد در جستار «مقایسه سیمای جبرئیل در معراج‌نامه‌های ابن سینا و میرحیدر در دو بعد فلسفی و تجسمی» (۱۳۹۵) سیمای جبرئیل را اختصاصاً از بعد فلسفی و تجسمی بررسی کرده‌اند. ادهم ضرغام و ندا عظیمی در مقاله «مطالعه تطبیقی شرایط اجتماعی - سیاسی تأثیرگذار بر شکل‌گیری کمدی الهی دانته و معراج‌نامه» (۱۳۹۵) اثرگذاری شرایط اجتماعی و سیاسی را بر شکل‌گیری معراج‌نامه‌ی ابن سینا و کمدی الهی دانته بررسی و اثرپذیری دانته را از ابن سینا تبیین کرده‌اند، اما پژوهشی در زمینه سنجش و خوانش معراج‌نامه‌ی ابن سینا بر پایه الگوی سفر قهرمان جوزف کمپیل دیده نشد.

۲. معراج‌نامه‌ی ابن سینا و الگوی تک‌اسطوره سفر

انسان در دنیای ذهنی و عینی یا روحانی و جسمانی برای رسیدن به کمال و بهره‌گرفتن از عالم معنا و معنویت سفری در پیش دارد که در کانون نگاه صاحب‌نظران قرار گرفته است و هریک از زاویه‌ای بدان نگریده‌اند؛ یکی از این اندیشمندان، جوزف کمپیل است که الگوی تک‌اسطوره سفر را مطرح و چارچوبی برای تبیین سفر انسان در زندگی خویش تعریف کرده است.

حکایت شگفت سفر و تکاپوی همیشگی قهرمانان، موضوع مطالعات گروهی از محققان از جمله جوزف کمپیل (Joseph Campbell)، اسطوره‌شناس آمریکایی است که با اثرپذیری از میراث فکری یونگ و دستاوردهای مکتب ساختارگرایی به پژوهش در داستان‌های روایی کهن پرداخت. وی که از دیرباز شیفته اسطوره‌های بومیان آمریکا و بررسی تطبیقی اساطیر جهان بود، بیش از هر چیز، به دنبال کشف تصویری یگانه و رازآلود می‌گشت که از نظر او حقیقت مرکزی و غایی اسطوره‌ها را شکل داده است. وی معتقد است که اسطوره از طریق نماد سخن می‌گوید و برای درک پیام آن، می‌باید در پی گزاردن آن بود و گاه با فرارفتن از این پندار، عملکرد اصلی اسطوره‌ها را زایایی نمادهایی برای رشد و تداوم حیات بشر می‌داند (کمپیل ۳، ص ۲۲). این تفسیر نمادگرایانه از

اسطوره بر پایه رویکردی اسطوره‌زدا (demythologize) است و بولتمان (Boltzmann)، الهیات‌دان آلمانی، از شاخص‌ترین پژوهشگران این مکتب فکری است. این مکتب وارون جریانی که به قرائت تحت‌اللفظی از اسطوره قائل است، به مفاهیم و اشارات پنهان در دل اسطوره‌ها توجه دارد و می‌کوشد تا با زدودن آنچه ذهن بشر امروزی خرافه می‌داند، جایگاه اسطوره‌ها را در دنیای فعلی حفظ کند (بولتمان، ص ۲۸). همچنین باید دانست که موضوع راستین اسطوره نه جهان، که تبیین ادراک انسان از جهان است و تنها تعابیر درست از اسطوره را باید در رویکردهای انسان‌شناسانه و وجودشناختی جست (سگال، ص ۸۷-۸۸). برداشتهای نمادگرایانه بولتمان از اسطوره و تعابیر روان‌شناسانه یونگ که اسطوره را تصاویری ازلی و رازآلود به شمار می‌آورد، اساس برداشت کمپیل از اسطوره‌ها را شکل داده است. وی اسطوره‌ها را داستان‌هایی با ساختار مشابه می‌انگاشت که با زبانی نمادین به بازگویی حالات روانی می‌پردازند و یکی از کارکردهای بنیادین آن‌ها، تأویل‌پذیری است (کمپیل ۱، ص ۳۴). تحقیقات کمپیل برای به‌دست‌دادن الگویی جهانی از اسطوره‌ها، سرانجام در سال ۱۹۴۹م در کتاب قهرمان هزار چهره به نگارش درآمد. او در این کتاب الگویی واحد از سفر قهرمان ترسیم کرد و اظهار داشت که صورت کلی تمامی داستان‌های قهرمانی برآمده از آن است. اصطلاح «تک‌اسطوره» که کمپیل با وام‌ستانی از داستان شب زنده‌داری فینگان‌ها، نوشته جیمز جویس (James Joyce) برای بیان نظریه خود به کار می‌برد، به اندازه کافی روشن‌گر است؛ هزار قهرمان به مثابه یک تن.

تمامی اسطوره‌های قهرمانی بر این پایه، داستان قهرمانی است که از دیرباز تاکنون با نقاب‌هایی بی‌شمار به انجام‌دادن اعمالی مشابه در بستر رویدادهایی کمابیش یکسان می‌پردازد. بدین‌گونه است که به یک اعتبار، هدف اصلی نقد اسطوره‌ای برقراری نظامی فروکاهنده برای فروفشدن اساطیر گوناگون به اسطوره‌ای یگانه است (روتون، ص ۱۰۳)؛ بنابراین، نظام وحدت‌بخش تک‌اسطوره در الگوی پیشنهادی کمپیل، شامل تبیین مراحل سفر قهرمان در سه بخش و چند زیرگروه است:

الف) عزیمت: ۱. دعوت به آغاز سفر؛ ۲. ردّ دعوت؛ ۳. امدادهای غیبی؛ ۴. عبور از نخستین آستان؛ ۵. شکم‌نهنگ.

ب) تشرّف: ۱. جادّه‌آزمون‌ها؛ ۲. ملاقات با خدایان؛ ۳. زن در نقش وسوسه‌گر؛ ۴. آشتی و یگانگی با پدر؛ ۵. خدایگان؛ ۶. برکت نهایی.

ج) بازگشت: ۱. امتناع از بازگشت؛ ۲. فرار جادویی؛ ۳. دست نجات از خارج؛ ۴. عبور از آستان بازگشت؛ ۵. ارباب دو جهان؛ ۶. رها و آزاد در زندگی.

عزیمت زندگی عادی قهرمان تا مرحله ورود به جهان ناشناخته است. تشرّف، مرحله گذار است؛ جایی که قهرمان تمام توان خویش را به نمایش می‌گذارد و از آزمون‌هایی دشوار عبور می‌کند و بازگشت، آستانه ورود دوباره به زندگی عادی در ریخت یک قهرمان است. کمپیل که اسطوره‌ها را بیاناتی معنوی و در همان حال نشانه‌هایی ناخودآگاه می‌دانست (کمپیل ۳، ۲۶۵)، نظریه

خود را بر پایه مبانی دانش روان‌شناسی و به‌صورت سفری یکسره درونی پی‌ریزی کرد. الگوی وی تولد و مرگ قهرمان را نادیده می‌گیرد و تنها به بازنمایی مراحل سفر قهرمان به سوی خودشکوفایی می‌پردازد. کناره‌گیری از جهان بیرون و روی آوردن به عالم درون، نخستین خویش‌کاری قهرمان در این سفر است (همان، ص ۲۸). وی باید بر مشکلات درونی فایق آید و گره‌های روانی را بازگشاید و بر تنگناهای نهادینه‌شده فردی و اجتماعی غلبه کند. خویش‌کاری قهرمان هر دو ساحت جسمانی و روحانی را دربرمی‌گیرد (کمپبل ۲: ص ۱۸۹-۱۹۰) و شامل نبرد با تن و یا تجربه عالم ماوراءالطبیعه و بازآمدن است. کمپبل همچنین به کارکرد نمادین سفر قهرمان به مثابه رازی ناگشودنی اشاره می‌کند که عمل قهرمان، تلاشی برای رمزگشایی و بازنمایی آن است. قهرمان در پایان قصه، با فروشکستن قواعد زمان به تجربه آگاهانه مراحل پیشین چرخه کیهانی دست می‌یابد و با تمام کائنات یگانه می‌شود.

۳. خلاصه معراج‌نامه

جبرئیل با هیئت درخشان و باشکوه در شبی که پیامبر^ص در حالتی بین خواب و بیداری است و هر صدایی جز غریو تندر و آذرخش به خاموشی گراییده است، بر حضرت پدیدار شد و از ایشان خواست که از بستر برخیزد و در پی او روان شود. چارپایی موسوم به براق با رویی چون انسان همراه جبرئیل است که پیامبر^ص بر آن سوار شده، از کوه‌های مکه درمی‌گذرد؛ در حالی که ندای رونده‌ای فریب‌کار از پشت سر به گوش می‌رسد و پس از آن زنی فریب‌کار بر اثر وی آواز می‌دهد که بمان تا به تو برسم. پیامبر^ص به دلالت جبرئیل از هر دو درمی‌گذرد و به بیت‌المقدس می‌رسد. سه قدح از شراب و آب و شیر بر او عرضه می‌دارند، پیامبر^ص به اشارت جبرئیل قدح شیر را می‌ستاند، سپس به مسجد می‌رود و انبیا و ملائکه به امامت ایشان نماز می‌گزارند. زان پس نزدبانی می‌بیند؛ یک پایه از سیم و یک پایه از زر و از آن به آسمان اول برمی‌شود و آنجا با اسماعیل دیدار می‌کند؛ در آسمان دوم، فرشته‌ای مقرب و در آسمان سوم، ملکی در غایت حسن می‌بیند؛ آسمان چهارم، جایگاه فرشته‌ای شاه‌وار؛ آسمان پنجم، دوزخ؛ آسمان ششم، مکان فرشته‌ای بر کرسی نور و آسمان هفتم، مقرّ ملکی بر کرسی یاقوت است. پس از این مراحل، سدره‌المنتهی است که جایگاه فرشتگانی پرستنده و ستاینده است. سپس چهار دریاست؛ هر یک به رنگی و بعد، دریایی بی‌کرانه که زیر آن وادی عظیمی است بی‌منتها که از هیچ سوی آن کرانی پدید نیست. پیامبر^ص میکائیل را در آنجا ملاقات می‌کند که بزرگ‌تر ملائکه است و از او معرفت و رؤیت حق تعالی را می‌خواهد. میکائیل، پیامبر^ص را از چندین هزار حجاب می‌گذراند و به بارگاه خداوند می‌رساند. در آن جایگاه که غرق در سکون و سکوتی ابدی است، سلام خداوند چون آوازی شگفت به پیامبر^ص می‌رسد و ایشان با کسب رخصت از محضر خداوندی هرچه می‌خواهد، می‌پرسد و چون اشکال‌ها برمی‌خیزد، به خانه باز می‌گردد؛ در حالی که هنوز جامه خواب، گرم است.

۴. تحلیل معراج‌نامه

معراج‌نامه‌ی ابن سینا نگاهی تأویلی به معراج حضرت ختمی مرتبت^ص دارد که از زوایای گوناگون قابل بررسی است و هر نگاهی به متن آن، می‌تواند معنایی تازه از این کتاب فراهم سازد که مقاله پیش رو، آن را بر پایه الگوی کمپیل بررسی کرده است.

۴-۱. عزیمت

بایستگی فردی یا تباری، قهرمان را بر آن می‌دارد تا در راه هدفی والا ایثارگری کرده، سفری شگفت را بیآغازد؛ اما ناشناختگی راه، بیم جان و هولناکی آزمون‌های پیش رو، وی را برآن می‌دارد که اگرچه با درنگی کوتاه از رفتن سر باز می‌زند، اما پس از این درنگ کوتاه، نیروهایی ناشناخته وی را یاری می‌رسانند تا سفر قهرمانانه خویش را آغاز کند.

جبرئیل پیامبر را در متن معراج‌نامه از خواب برمی‌انگیزد و ایشان بی آنکه تن بزند، سوار بر براق می‌شود و در تاریکی به معراج می‌رود.

الف) دعوت: از نظر ارسطو لازمه ورود به فلسفه، گذر از فطرت اول که کثیف و حیوانی است، به فطرت صیقل خورده ثانی است (به نقل از ملاصدرا، ص ۵) و دعوت به سفر، تبیین اسطوره‌ای همین حقیقت است:

دست سرنوشت قهرمان را با ندایی به خود می‌خواند و مرکز ثقل او را از چهارچوب‌های جامعه به سوی قلمروی ناشناخته می‌گرداند (کمپیل ۳، ص ۶۶).

سفر قهرمان با احساس ناپسندگی امورات تکراری دنیای مادی و نیاز عمیق به وجود و ادراک چیزی فراتر از واقعیات معمول آغاز می‌شود. ندای آغاز در معراج پیامبر^ص دعوت جبرئیل است. شبانگاهان که پیامبر در میان خواب و بیداری است، جبرئیل فرود آمده، ایشان را درآغوش می‌گیرد و به سفر می‌خواند: «ای خفته برخیز! چند خسبی؟» (ابن سینا، ص ۱۰۲). فضای رازگونه‌ای که به گفته کمپیل به هنگام شنیدن ندای آغاز، بر محیط غلبه دارد (کمپیل ۳، ص ۶۱)، در روایت معراج‌نامه دیده می‌شود:

شبی بود با رعد و برق و هیچ حیوانی آواز نمی‌داد و هیچ پرنده صغیر نمی‌کرد و هیچ کس بیدار نبود (ابن سینا، ص ۱۰۱).

اما ندادهنده که اغلب موجودی خُرد و زشت‌روست (کمپیل ۳، ص ۶۱)، نه تنها با روایت معراج‌نامه هم‌داستان نیست که وارون آن است:

جبرئیل فرود آمد اندر صورت خویش با چندان بهاء و فرّ و عظمت که خانه روشن شد، [...] سپیدتر از برف و روی نیکو و موی جعد (ابن سینا، ص ۱۰۱-۱۰۲).

به نظر می‌رسد این تفاوت، برآمده از تمایز زبان دین و اسطوره است؛ یعنی هرگونه گزارش دینی معمولاً مبتنی بر ادراک امری واقعی یا فراواقعی، اما مبتنی بر واقعیت فرض می‌شود؛ حال آنکه روایات اسطوره‌ای از زبانی استعاری و نمادین برخوردار است. همچنین در روایات دینی، نقش

فرشتگان و موجودات غیبی سخت پررنگ است و جانوران مادی و زمینی، شاید از آن رو که در نظر مردم شأن چندانی ندارند، منشأ وقایع و امورات سترگ نیستند. حال اینکه در نظام اسطوره‌ای، به‌ویژه در اسطوره‌هایی که مبتنی بر سفر قهرمان هستند، موجودات زمینی و کوچک از کارکرد و اهمّیت چشمگیری برخوردارند.

ب) ردّ دعوت: گذشتن از عوالم آکنده از تصاویر و ادراکات مألوف، همواره دشوار و گزنده است؛ چون مسافر نمی‌داند چه چیز در انتظار اوست و چه تجاربی از سر خواهد گذراند. در این حالت، فرد که پشت دیواری از کسالت زندگی روزمره، کار سخت یا فرهنگ زندانی شده است، قدرت انجام عمل مثبت را از دست می‌دهد (کمپیل ۳، ص ۶۷).

بر پایه روان‌شناسی فروید، اساس ردّ دعوت را باید در ویژگی رانه عشق (Eros) بازجست که برآمده از لیبیدو (نیروی حیاتی) است که وارونه رانه مرگ (Thanatos) و با امیال معطوف به زندگی در پیوند است (فروید ۱، ص ۲۴۷) و انسان را به حفظ زندگی سوق می‌دهد. در معراج‌نامه‌ی ابن سینا، پیامبر^ص هراسان از حضور ناگهانی جبرئیل از جای برمی‌خیزد و جبرئیل ایشان را تسکین می‌دهد: ساکن باش که من برادر توام؛ جبرئیل (ابن سینا، ص ۱۰۳).

و پس از آن پیامبر^ص همراه وی روان می‌شود. اگرچه پیامبر^ص دعوت جبرئیل را رد نمی‌کند، اما آشفته‌گی آغازین را می‌توان نمادی از ردّ سفر دانست.

ج) امدادهای غیبی: ضرورت حضور یاریگران غیبی، جبران ناتوانی اولیه قهرمان برای آغاز سلوک است (یونگ ۳، ص ۱۶۴). این یاریگران همواره بازتابی از کهن‌الگوی پیرفرزانه هستند که غالباً به‌صورت مرد پدیدار می‌شوند (کمپیل ۳، ص ۸۱) و گونه‌ای خردمندی فطری است که سامان‌دهنده ساختار زیستی و اندام‌واره‌های روانی ماست (یونگ ۷، ص ۶۱). هیچ قهرمانی بی‌بهره از امداد نیروهای غیبی نیست و یاری‌نکردن آن‌ها شکست حتمی را در پی خواهد داشت. این نیروی دعوت‌کننده و مددکار غیبی در معراج‌نامه‌ی ابن سینا جبرئیل است و گفت‌وگوی وی با پیامبر^ص نشان‌دهنده اهمّیت حضور اطمینان‌بخش او برای آغاز سفر است:

گفتم (پیامبر): ای برادر دشمنی دست یافت. گفت: تو را به دست دشمن ندهم. گفتم: چه کنی؟ گفت برخیز و هوشیار باش و دل با خوددار (ابن سینا، ص ۱۰۳).

شخصیت جبرئیل مانند دیگر استادان راه، مردانه است و به گفته پیامبر^ص شبیه‌تر کس به او، دحیه، از صحابی ایشان است (ترمذی، ص ۳۰). تلقی ابوعلی سینا از جبرئیل، قوت روح قدسی است که به‌صورت امر به پیامبر^ص پیوسته است (ابن سینا، ص ۱۰۱) و به این تعبیر، وجودی معنوی است که پیامبر^ص او را نه به‌واسطه حواس ظاهر، که به جان دریافته است و نیز می‌توان همسو با گزارش ابوعلی سینا او را نمادی از کهن‌الگوی پیرفرزانه مبتنی بر توانمندی‌های روح پیامبر^ص دانست.

د) عبور از نخستین آستان: اگرچه سفر قهرمان با زادن وی رقم خورده و با ندای دعوت آغاز شده است، آنچه جهان ناشناخته‌ها را فراروی او می‌گشاید، عبور از آستان نخستین است و در این مرحله، همه قهرمانان با موانعی روبه‌رو می‌شوند (ووگلر، ص ۸۱). آستان نخستین، دروازه ورود به عالم ناشناخته و حایل میان دو ساحت دیگرگون است. قهرمان در این مرحله، با نگهبانانی مواجه می‌شود که تعبیر روان‌شناختی آنان از نظر فروید به ریختی از فراخود و از نگاه ویلهلم استکل (Wilhelm Stekle) به خودآگاه فرد اشاره دارد (کمپیل ۳، ص ۹۰). پیش از آغاز معراج، پیامبر^ص بر اثر جبرئیل، جاندارى به نام براق می‌بیند که از خر مهتر و از اسب کهتر است و رویی چون آدمیان دارد. او که واسطه انتقال پیامبر^ص به سپهر دیگر است، مانع برنشستن ایشان می‌شود:

خواستم بر وی نشینم، سرکشی کرد، جبرئیل یاری داد مرا تا رام شد (ابن سینا، ص ۱۰۴).

بنا بر روایات دیگر، چون جبرئیل سرکشی براق را می‌بیند، پرچم او را گرفته، شخص پیامبر^ص را به او معرفی می‌کند و براق از شرم رام می‌شود (ابن هشام، ج ۱، ص ۳۹۲). براق معرف کهن‌الگوی نگهبان آستان است که سیر به سوی سپهر دیگر به محض سوارشدن بر او آغاز می‌شود و توسنی او موقتاً از ورود پیامبر^ص به قلمرو ناشناخته جلوگیری می‌کند. باید در نظر داشت که آزمودن توانایی و لیاقت قهرمان برای ورود به تاریکی جهان ناشناخته، خویش‌کاری شخصیتی است که نماد کهن‌الگوی نگهبان آستان است (ووگلر، ص ۸۱)؛ او شخصیت مقابل قهرمان نیست و می‌تواند چونان براق پیامبر^ص همراه و یاریگر سفر قهرمان باشد.

ه) شکم نهنگ: عالم ناشناخته در آغاز با انگاره‌های تاریکی و تنهایی در ارتباط است که شکم نهنگ تعبیری از آن است. این مرحله انتقال انسان به سپهری دیگر است که در آن دوباره متولد خواهد شد و شکم نهنگ به‌عنوان رحم جهان نمادین شده است. قهرمان توسط ناشناخته بلعیده می‌شود و به‌ظاهر می‌میرد (کمپیل ۳، ص ۹۶). به تعبیری شکم نهنگ صورت نمادین رحم مادر است؛ درست همان‌گونه که جنین از تاریکی و فشردگی شکم مادر پا به فراخنای جهان می‌گذارد، قهرمان هم از تاریکی‌های درون خویش بیرون می‌آید و در ساحتی نوزاده می‌شود. این مرگ و تولد دوباره که صعب‌ترین آزمایش فراروی قهرمان می‌تواند باشد، همان است که در سخن پیامبر^ص تجلی یافته است:

موتوا قبل ان تموتوا: بمیرید (فناى خود) پیش از آنکه بمیرید (مرگ تن) (نیکلسون، ج ۱، ص ۳۴۰).

نیز همین تعبیر رمزآلود از مرگ صفات رذیله و تولد صفات محموده است که با ریختی دیگر در کلام مسیح متجلی شده است:

اگر تولد دوباره پیدا نکنی، هرگز نمی‌توانی ملکوت خدا را ببینی (کتاب مقدس، ص ۱۰۰۸).

همچنین سخن بایزید که گفته است:

از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست (عطار، ص ۱۶۴).

نشان‌دهنده گونه‌ای از نیستی و فناى خود و زندگی‌یافتن دوباره در قالبی تازه است. سفر

پیامبر^ص در معراج‌نامه‌ی ابن سینا از ابتدا تا انتها در شب می‌گذرد (ابن سینا، ص ۱۰۱) و از این‌رو، ممکن است امتداد و دیریازی آن مغایر با این مرحله از سفر قهرمان به نظر برسد؛ اما نکته‌ی باریک آن است که تاریکی شکم نهنگ در الگوی کمپیل، لزوماً فرجام‌پذیر نیست و می‌تواند تا پایان سفر ادامه یابد. افزون بر این، کارکرد اساسی این مرحله انتقال قهرمان به ابعاد دیگری از سفر است که در معراج‌نامه‌ی ابن سینا به‌وضوح دیده می‌شود.

۲-۴. تشرف

قهرمان باید زنجیره‌ای از آزمون‌ها و دگرگونی‌های پیاپی را پشت سر بگذارد، با ناشناخته‌ترین صورت‌ها ملاقات کند، به ریختی دیگر درآید و در پایان به هدف سفر خود دست یابد؛ البته عالم درون، می‌تواند قلمروی چندلایه از خدایان و نیز شیاطین و اجنه باشد. پیامبر^ص دو آزمون شگفت را در این بخش از سر می‌گذراند، همراه با براق و سوسه دنیا را پس پشت می‌نهد و سپس به وادی قربت و عظمت کبریایی پا می‌گذارد، مخاطب خاص خداوند قرار می‌گیرد و به نهایت درجات معنوی دست می‌یابد.

الف) جاده‌ی آزمون‌ها: قهرمان در راه دستیابی به هدف باید رشته‌ای از دشواری‌ها را با پیروزی پشت سر بگذارد، بر ترس خود چیره شود و از وقایع و صور هولناکی که بر او پدیدار خواهند شد، گذر کند. در معراج‌نامه‌ی ابن سینا آوایی به محض سوارشدن پیامبر^ص بر براق و به‌راه‌افتادن به گوش می‌رسد:

چون اندر راه روان شدم و از کوه‌های مگه اندر گذشتم، رونده‌ای بر اثر من می‌آمد و آواز می‌داد که بایست (ابن سینا، ص ۱۰۴).

این رونده که هویت او در روایت ابوعلی سینا پیدا نیست، در تحریر ابرقوهی، ابلیس است (همان: ۱۴۱) و رویارویی با او نخستین آزمون پیامبر^ص در معراج است که به اشارت جبرئیل با بی‌توجهی به آن، پشت سر نهاده می‌شود. آزمون دیگر، پس از ورود به بیت‌المقدس پیش می‌آید و آن، دشواری انتخاب است:

یکی پیش آمد و سه قدح به من داد: یکی خمر، یکی آب و یکی شیر؛ خواستم که خمر بستانم، جبرئیل نگذاشت و اشارت به شیر کرد تا بستم و بخوردم (همان، ص ۱۰۶).

پس از این دو آزمون، پیامبر^ص راه افلاک را در پیش می‌گیرد و چون به میکائیل می‌رسد، از سختی راه و خواسته خود می‌گوید:

تا اینجا که رسیدم، بسیار رنج و مشقت به من رسید و مقصود من از آمدن اینجا آن بوده است تا به معرفت و رؤیت حق تعالی رسم (همان، ص ۱۱۵).

سخن پیامبر^ص درباره‌ی مصائب راه، نشان می‌دهد که حمایت تمام‌عیار جبرئیل از ایشان دشواری آزمون‌ها و درازی راه را یکسره از میان نبرده است.

ب) ملاقات با خدایانو: یونگ تصویر زنانه ناخودآگاهی مرد را «آنیما» و چهره مردانه ناخودآگاه زن را «آنیموس» نامید (یونگ ۵، ص ۲۰۷) و چون روان آدمی از دو بخش روشن و تیره تشکیل شده است، تمامی کهن‌الگوها حاوی جنبه‌های مثبت و منفی و سویه‌های دلخواه و آزارنده هستند (سنفورد، ص ۲۲). **بغ‌بانو** روی روشن آنیماست که شناخت و هماهنگی با او اتفاقی فرخنده در راه شناخت و یگانگی با خویشتن است. همان‌گونه که شخصیت زن در اسطوره‌ها، همه آن چیزی است که قهرمان می‌تواند به کشف و درک آن نائل آید (کمپیل ۳، ص ۱۲۳)، چنین می‌نماید که معرفت‌الذات جز با شناخت روی دیگر روان و برقراری ارتباط و پیوند با آن امکان‌پذیر نیست. نشانه‌ای حاکی از دیدار پیامبر^ص با خدایانو در روایت معراج وجود ندارد؛ اما نکته شگفت و درخور درنگ، سیمای انسانی براق است:

از خری بزرگ‌تر بود و از اسبی کوچک‌تر، درازدست و درازپای. روی او چون روی آدمیان بود (ابن سینا، ص ۱۰۴).

اگرچه به نظر می‌رسد در هیچ‌یک از معراج‌نامه‌ها سخنی درباره جنسیت براق گفته نشده است، شگفت است که استادان صورت‌گر از دیرباز او را به هیئت زن یا بسیارشبهه به آن نقاشی کرده‌اند (خداداد و اسدی، ص ۵۶-۶۴)؛ از این‌رو، پرسش درخور درنگ آن است که آیا می‌توان میان براق به‌مثابه فرشته یا خدایانو با بخش مادینه روان پیوندی برقرار ساخت؟ به عبارتی دیگر، آیا براق صورت دیگرگون‌شده‌ای از توانمندی‌های روان پیامبر نیست که یاریگر ایشان در مراحل سفر معراج است و سپس در گزارش آن به ریختی دیگر درآمده و کارکردی نمادین یافته‌است؟ به‌ویژه آنکه براق خیلی زود از پیامبر جدا می‌شود و سفر معراج بی او ادامه می‌یابد. باید توجه داشت که در داستان‌ها و روایات گاه دیده می‌شود که بعضی از نشانه‌های بنیادین به علل گوناگون سترده شده و از میان می‌روند؛ با این حال، در بیشتر موارد اثری کم‌رنگ از آن‌ها به جا می‌ماند که یاریگر پژوهشگر در پی‌بردن به آبشخور اصلی است؛ برای نمونه، یونگ اشاره می‌کند که یکی از نمادهای روانی در فرآیند فردیت مردان، تصاویری از زن یا آنیماست که گاه به‌صورت «هیكلی زنانه با چهره‌ای پوشیده» نمود یافته است (یونگ ۶، ص ۸۳). چنانکه پیداست، در این توصیف نیز چهره یا صدا به مثابه نشانه‌هایی حاکی از زنانگی، یکسره سترده شده و به هیئت کلی که تنها ردی از صورت اولیه را در خود دارد، تقلیل یافته‌است.

ج) زن در نقش وسوسه‌گر: زن وسوسه‌گر پاره منفی و تاریک آنیما و کامل‌کننده مرحله ملاقات با خدایانوست و هر دو بخش به‌منزله برخورد قهرمان با خویشتن خویش است؛ چنان‌که قهرمان با تاریکی و روشنی به‌مثابه پاره‌هایی از وجود خود دیدار می‌کند و می‌کوشد تا نیمه تاریک را به روشنی درآورد. خدایانو گاه در صورتی زشت پدیدار می‌شود و تنها قهرمان است که به سیمای زیبای او پی‌می‌برد، اما زن وسوسه‌گر، وارون خدایانوست و عفریته‌ای است که در صورتی فریبنده نمود می‌یابد.

پیامبر^ص از آواز رونده‌ای که در پی وی روان بود، درمی‌گذرد، اما صدایی دیگر به گوشش می‌رسد:

بر اثر من زنی آواز می‌داد: - فرینده با جمال - که بایست تا به تو رسم، هم جبرئیل گفت: اندر گذر و مایست؛ چون اندر گذشتم، جبرئیل گفت که اگر او را انتظار کردی تا اندر تو رسیدی، دنیا دوست گشتی (ابن سینا، ص ۱۰۵).

این مطلب گزارشی دقیق از مواجهه‌ای سازنده و یاریگر با زن وسوسه‌گر است که عبارت از شناخت ماهیت او و دوری جستن از اوست. نکته باریک در اینجا آن است که پیامبر^ص آواز هر دو رونده را از پشت سر می‌شنود؛ گویی ایشان همواره پیش‌تر از آن‌هاست و آنان را به ساحت حضرت دسترسی نیست.

د) آشتی با پدر: آیاتی در قرآن هست که در کنار تبشیر به انذار می‌پردازد (← بقره، ۱۱۹؛ احزاب، ۴۵ و سباء، ۲۸) و نیز خوف در عالم تصوّف از احوالات و مرتبه پیش از رجاء است (سراج، ص ۱۱۱) که بی‌گمان یادکرد این دو هیجان در کنار هم کارکردی روان‌شناختی دارد و در برقراری تعادل روانی انسان سخت‌کارگر است. این مرحله، لطف‌آمیزساختن چهره یکسره خوفناک پدر است و شاید بتوان آن را واپسین مرحله در فرآیند تکامل تفرد دانست. این مفهوم که یونگ بارها از آن سخن گفته است، به تلاش آگاهانه برای آشنایی و پیوند با خویش‌اش اشاره دارد که به گسترش و استواری شخصیت می‌انجامد. قهرمان باید با صورت هراسناک پدر به وفاق برسد و به دشمنی‌گی میان تصاویر و ادراکات درونی خود پایان دهد تا به کمال خویش نزدیک‌تر شود.

تصاویر ذهنی کودک از پدر بر پایه دانش روان‌شناسی در پیوند تمام با مفهوم خداوند است و جنبه هولناکی و هیمنه پدر با آنچه انسان را به خوف و خشیت در برابر خداوند می‌خواند، سازگار است. گفته مسیح مبنی بر وحدت او با پدر- خدا (کتاب مقدس، ص ۱۰۲۱) نیز نشانه‌ای از این تعامل و تشابه و مبین آشتی و هماهنگی با اوست. در معراج‌نامه‌ی ابن سینا واپسین مراحل عروج پیامبر^ص حاکی از مرتبه قرب و سکر و درآمیختگی هیبت و انس است:

از هیبت خداوندی فراموش کردم، همه چیزها را که دیده بودم و دانسته و چندان کشف و عظمت و لذت قربت حاصل آمد که گفتم مستم (ابن سینا، ص ۱۱۷).

وفور فیض رحمانی از این هم فراتر رفته، به امر خداوند هراس ایشان از میان می‌رود: چندان اثر قربت یافتم که لرزه بر اندام من اوفتاد و خطاب آمد: فراتر آی! چون فراتر شدم، خطاب آمد که مترس و ساکن باش! (همان، ص ۱۱۷).

بدین‌سان پیامبر^ص در شب معراج به آن سوی مرتبه خوف می‌رسد؛ جایی که همه چیز فراتر از حالات نفسانی آدمی است.

ه) خدایگان: قهرمان هنگام رسیدن به این مرحله، به آن سوی نادانی و ترس راه یافته، چهره‌ای خدای‌گون می‌یابد که بازتاب فرارفتن از تنگناهای نادانی و جهل است (کمپیل ۳، ص ۱۵۶).

یکی شدن و درآمیختن با الوهیت را می‌توان با شطحیاتِی چون «سبحانی ما اعظم شأنی» از بایزید بسطامی (هجوری، ص ۳۷۵) و «أنا الحق» (بقلی شیرازی، ص ۲۸۸) از حسین منصور حلاج و لقب «خداوندگار» در خطاب به جلال‌الدین محمد بلخی (سپهسالار، ص ۱۰۲) که با سلطنت ظاهری و باطنی مراد بر مرید در پیوند است (فروزانفر، ص ۲۵) مطابقت داد و سنجدید. در این مرحله قهرمان به ریخت خدایان درمی‌آید و به انجمن آنان راه می‌یابد. عروج به بالاترین مراتب روحانی قرب و مشاهده و مخاطبه خاص خداوند، از دستاوردهای سفر پیامبر^ص در شب معراج است: چون فراتر شدم، سلام خداوند به من رسید؛ به آوازی که هرگز مثل آن نشنیده بودم (ابوعلی سینا، ص ۱۱۷).

سلام خاصه خداوند نشانه علو درجاتی است که پیامبر^ص به آن دست یافته است.

و) برکت نهایی: سفر قهرمان با دستیابی به هدفی که به مثابه برکتی برای او و تبار اوست، عملاً به پایان می‌رسد.

برکت به سادگی سمبول انرژی زندگی است که بر اساس نیازها و احتیاجات هر مورد خاص بر آن نازل می‌شود (کمپیل ۳، ص ۱۹۶).

طبیعی است که قهرمان پس از خداگونگی، تمایل به پاسداشت جایگاه خود داشته باشد و نگاهی از آرامشی بهشتی که جز در پایان سفر نمی‌توان به آن رسید. برکت نهایی به مثابه بازگشت با اکسیر است که می‌تواند معجون شفا بخش، گنجی شایگان یا دانشی رهایی بخش و یاریگر باشد (ووگلر، ص ۴۸). این مرحله نهایت پیشروی قهرمان در دل تاریکی است و بعد از آن تنها مسیر بازگشت فراروی اوست.

پیامبر^ص در دیدار با میکائیل از سختی راه و هدف خود می‌گوید:

مقصود من از آمدن اینجا، آن بوده است تا به معرفت و رؤیت حق تعالی رسم، دلالت کن مرا به وی تا باشد که به مراد خود رسم و به فایده کلی بهره‌مند شوم و به خانه بازگردم (ابن سینا، ص ۱۱۵).

با درگذشتن از حجاب‌های بسیار، دیدار با خداوند میسر می‌شود و امر خداوند به پیامبر^ص

می‌رسد:

خطاب آمد که چیزی بخواه! گفتم اجازتی ده که هرچه مرا پیش آید، بپرسم تا اشکال‌ها برخیزد (همان، ص ۱۱۸).

مشاهده و معرفت، ره‌آوردهای خاص معراج پیامبر^ص است که بی‌واسطه از ذات خداوندی دریافت شده است.

۴-۳. بازگشت

قهرمان پس از رسیدن به هدف، خواسته یا ناخواسته می‌باید تا هنگام مرگ به زندگی روزمره بازگردد و قهرمان زندگی خود باشد و بازگشت، بیش از هر چیز نشان‌دهنده کارکرد اجتماعی شخصیت قهرمان است. برکتی که با دگرگون ساختن جهان بینی قهرمان از او انسانی دیگر ساخته است، باید تا

ممکن است در اختیار دیگران قرارگیرد و الهامبخش کسانی باشد که دیر یا زود سفر شگفت خود را می‌آغازند؛ از این‌روی، پیامبر نه‌تنها برای بازگشت نیازمند یاری نیست، بلکه خود به‌جان آمادۀ این سفر است تا ماحصل آنچه را دریافته است، برای امت خویش به ارمغان آورد.

الف) امتناع از بازگشت: دل‌بستگی به عالم ناشناخته از یک‌سو و تردید در اصل انتقال‌پذیری تجارب شگفت شخصی از سویی دیگر، قهرمان را از بازگشت به زندگی روزانه بازمی‌دارد. این مرحله دشوار، تعیین‌کننده جایگاه اجتماعی قهرمان است و گذشتن از این آستان از قهرمانی فردی، قهرمانی اجتماعی می‌آفریند که نه‌تنها تباری را از تباهی و گمنامی خواهد رهاند، بلکه تا روزگاران دراز می‌تواند الهام‌بخش مردمان باشد؛ از این‌روی، دست‌آورد قهرمانانی که از سفر بازنگردند، یکسره فردی است، حتی ممکن است در میان خلسه‌ای متعالی درگذرند (کمپیل ۳، ص ۲۰۳) یا مجذوب جذبه‌ای الهی شوند و عقل درباخته، در بی‌خودی فرومانند. این جماعت را در تصوّف «مجدوب مطلق» خوانده‌اند (لاهیجی، ص ۲۴۱) و اگرچه آنان را انکار نمی‌کنند، اقتدا به آنان را هم درست نمی‌دانند و چون این گروه، سفر خود را به فرجام نرسانده‌اند، از طایفه کاملان نیستند؛ بر این پایه، امتناع از بازگشت، خصوصیتی مشترک میان قهرمانان اسطوره‌ای و دینی است؛ اما در معراج پیامبر^ص اندیشه بازگشت به دنیای عادی به‌عنوان فرجام پیروزمندانۀ سفر کاملاً مشهود است و ایشان در هم‌کلامی با میکائیل از آن سخن گفته است (ابن سینا، ص ۱۱۵) و پس از دریافت پاسخ‌های خود از خداوند به انجام آن اقدام می‌کند: «چون این همه بکردم، به خانه آمدم» (همان، ص ۱۱۵). بنابراین، پیام معراج باید به مردم برسد و پیامبر^ص همچنان بار رسالت خویش را با خود حمل کند.

ب) فرار جادویی: قهرمان که در آغاز با دشواری‌های شروع سفر مواجه بود، اکنون می‌باید سختی‌های بازگشت را یکی پس از دیگری پشت سر بگذارد:

اگر قهرمان هنگام رسیدن به پیروزی، دعای خیر خدایانو و یا خدا را پشت سر داشته باشد، آشکارا مأمور است با اکسیری برای جامعه‌اش به جهان بازگردد و در این حال تمام نیروهای حامی مافوق‌الطبیعه حافظ اویند (کمپیل ۳، ص ۲۰۶).

قهرمانی که از بازگشتن سر باز نزده است، از راه رفته بازمی‌گردد و در این مسیر موانع موجود را از سر راه خود کنار می‌زند. امتناع‌نکردن پیامبر^ص از بازگشت و مرتبه والایی که در معراج به آن دست یافته‌اند، مسیر بازگشت را بر ایشان هموار کرده است و ایشان به میل خود و به‌آسودگی به عالم پیش از معراج بازمی‌گردند؛ چنان‌که گویی تمام سفر ایشان لحظه‌ای بوده است.

ج) دست نجات از خارج: گاه پیش می‌آید که با درافتادن گرهی در کلاف روایت، داستان از رفتار بازمی‌ایستد و پویایی و حرکت طبیعی آن می‌افسرد. این مرحله راه‌گشایی در مسیر فروبسته داستان است؛ به‌گونه‌ای که سیر منطقی آن ادامه یابد و قهرمان با برکت حاصل از سفر به جهان

پیشین بازگردد. اگر قهرمان نخواهد یا نتواند از راه رفته برگردد، نیرویی رهاننده به او یاری خواهد رساند. در واقع این مرحله برای آن دسته از قهرمانانی روی می‌دهد که از بازگشت سر باز زده یا موفق به فرار جادویی نشده‌اند و از یاری خدا یا خدایانوبی بهره‌اند. پیداست که مراحل فرار جادویی و دست نجات از خارج، نافی یکدیگرند؛ قهرمانی که موفق به فرار شده است، نیازمند یاری نخواهد بود و قهرمانی که در انتظار نیرویی رهاننده است، پیش‌تر از حرکت بازمانده است. قهرمانان دینی اساساً مخالفتی با بازگشت ندارند و این مرحله از سفر آنان، به‌سادگی برگزار می‌شود. به نظر می‌رسد یکی از زمینه‌های بروز این اختلاف، جنبه‌عام‌تر سفر قهرمان دینی است؛ پیامبر می‌باید نزد امت خود بازگردد و ضمن تدوام و تکمیل رسالت خویش، دستاورد سفرش را برای آنان به ارمغان آورد. پیامبر^ص در شب معراج از بازگشت سخن می‌گوید (ابن سینا، ص ۱۱۵) و چون هرچه می‌خواهد، می‌پرسد و اشکال‌ها از میان برمی‌خیزد، به خواست خود به خانه بازمی‌گردد. هیچ مانعی بر سر راه بازگشت قرار ندارد و او برای بازآمدن نیازمند مساعدت نیروی خارجی نیست. این مرحله در سفر قهرمان اسطوره‌ای، از جنبه‌شخصی بیشتری برخوردار است؛ سفر او اگرچه حائز ارزشی قومی و گاه انسانی است، از گستردگی و ژرفای معراج پیامبر بی‌بهره است. قهرمان اسطوره‌ای یقینی به بازگشت ندارد و از این‌رو گاه ممکن است با خاطری دردمند از سفر بازگردد، آن را به تأخیر بیندازد یا حتی نیازمند نیرویی باشد تا با یاری او بتواند به جهان پیشین بازگردد.

د) عبور از آستانه‌ بازگشت: مسافری که به جهان شگفتی‌ها گام می‌گذارد و عوالم رمز و راز را درمی‌نوردد، خود پاره‌ای از آن جهان سراسر اسرار می‌شود، یا آن جهان دیگر، خود اوست؛ اما اگرچه او بیش از همیشه به خود راستین خویش مانند است، دیگر همان مسافر پیشینی که بود، نیست. او اکنون قهرمانی است که جهانی از رمز و راز و دانش را آگاهانه با خویش و در خویش حمل می‌کند. دشواری او از این پس، تطبیق و فهم دو جهان به‌ظاهر متعارض است که با همه تضادها و تقابل‌ها چیزی جز دو جلوه از حقیقتی واحد نیستند. بر این پایه، رهنوردانی که در راه فرومانده‌اند یا هنوز به فرجام نرسیده‌اند، فهم درست و دقیقی از هستی نمی‌توانند داشت و تنها آنانی به این درک عمیق دست خواهند یافت که به ژرفای راز راه برده باشند.

بازگشتن از معراج، به تعبیر ملاصدرا، به‌منزله‌ سفر فی الخلق بالحق است. قهرمان از سفر بازمی‌گردد تا مردمان را دست‌گیری کند و پیام غیب را در حدّ فهم هرکس به او برساند. این ویژگی که اساس نبوت را تشکیل می‌دهد، در معراج پیامبر^ص مشهود است. ایشان عالم پیش از سفر را در نهایت مرتبه‌ قربت و مشاهدت به یاد دارند (همان) و بازگشت از سفر را مرحله‌ای می‌دانند که دیر یا زود باید از سربگذرانند. گویی برای پیامبر^ص تطبیق و سنجش دو جهان به‌ظاهر متفاوت، امری بدیهی است و اساساً در نظر ایشان، این موضوع از پیش حل شده است و به نظر می‌رسد از این

لحاظ که قهرمان طی سفر، بازگشت را پیش چشم دارد و از آن سخن می‌گوید و آن را به سهولت تمام برگزار می‌کند، معراج پیامبر^ص روایتی کاملاً استثنایی باشد.

ه) ارباب دو جهان: بازگشت قهرمان به معنای گسستن او از جهان ناشناخته نیست، بلکه وی به هردو جهان چیرگی دارد و با حقیقت هستی یگانه است:

هنر ارباب دو جهان، آزادی عبور و مرور در دو بخش آن است، حرکت از سوی تجلیات زمان به سوی اعماق سبب‌ساز و بازگشت از آن (کمپبل ۳، ص ۲۳۷).

قهرمانی که از سفر درون و فراتر از آن، از معراج بازگشته، طبعاً دری را فراروی خود گشوده است که دیگر باز بسته نخواهد شد. سفری که تا دل تاریکی و ناشناختگی پیش رفته است، اگرچه ممکن است برای همیشه رازآلود باقی بماند و این خاصیت عالم ناشناخته است، اما منطقاً چنان پیوند و تعامل تنگاتنگی با مسافر خود خواهد داشت که قهرمان خود را در ارتباط با آن یگانه احساس خواهد کرد.

نکته مهم در این مرحله، توانایی درک هم‌زمان قهرمان از هردو کرانه است؛ به‌گونه‌ای که مقیاس‌های هیچ‌یک با دیگری درنیامیزد و قهرمان بتواند ویژگی‌های هر یک را از دیگری تفکیک کند و از هم تمییز دهد. مطلبی که نشان‌دهنده این توانایی در معراج پیامبر^ص است، یادکرد و ذکر ایشان از عالم پیشین در حین سفر است:

دلالت کن مرا به وی خداوند تا باشد که به مراد خود رسم و به فایده کلی بهره‌مند شوم و به خانه بازگردم (ابن سینا، ص ۱۱۵).

بالطبع چون تجلی بی‌منتهای عالم امر بر پیامبر^ص موجب نسیان عالم خلق نشده است، بازگشت به عالم اصغر هم، شکوه بی‌پایان عالم اکبر را از خاطر ایشان نخواهد زدود.

و) آزاد و رها در زندگی: سفر قهرمان با تنهایی و تاریکی آغاز می‌شود و به روشنایی و یگانگی با تمام هستی می‌انجامد. قهرمان تا سفر مرگ به زندگی روزانه بازمی‌گردد و اگر عهده‌دار نقشی اجتماعی باشد، ره‌آورد خود را که نجات‌بخش یک قوم یا ملت در درازنای تاریخ است، به تبار خود هدیه می‌کند. نکته مهمی که در پایان سفر به چشم می‌آید، دگرگونی و در عین حال، ثبات و تداوم نظام هستی است؛ چنان‌که در یکی از متون کهن ذن آمده است:

آن‌گاه که من مطالعه ذن را آغاز کردم، کوه کوه بود. چون اندیشیدم که به ذن رسیده‌ام، کوه دیگر، کوه نبود؛ ولی چون به شناسایی کامل ذن رسیدم، کوه باز کوه بود (ایزوتسو، ص و).

این‌گونه است که مفهوم تاریکی و روشنی، ثبات و حرکت، تنهایی و عدم تنهایی و سایر مفاهیم متضاد و متقابل دیگر، اگرچه تهی از معانی و حقیقت پیشین خود نیستند، اما دیگر همان انگاره‌ها و مفاهیم پیشین نیز نیستند؛ از این حیث، این مرحله از سفر قهرمان با مفهوم «زندۀ آزاد» (Jivan mukti) در طریقت هندی یوگا مطابق است که در آن مرحله، از سیروسلوک همه ادراکات یوگی فرجام می‌یابد و هرگونه پیوند او با دنیای مادی می‌گسلد و چون هنوز در قید حیات است،

وضعیتی شگفت می‌یابد:

هم مرده است و هم زنده؛ هم در قید حیات است و هم ممتاز و آزاد؛ هم در زمان است و هم ابدیت؛ هم وجود است و هم نیستی، [...] وی در محل تقاطع کلیه تضادها قرار یافته [است] (شایگان، ج ۲، ص ۷۰۱).

در واقع سفر قهرمان با گذر از آستانه بازگشت و تبدیل شدن او به ارباب دو جهان به پایان می‌رسد و این مرحله، توسعه و تمديد دریافت‌ها و تجارب شگرف قهرمان تا پایان زندگی است؛ چنان‌که گویی جنبه‌ای از سفر هنوز پایان نگرفته است و قهرمان می‌باید تأثیر تجارب خود را که به آزادی او از ساحت کوتاه‌بینی‌ها و تنگ‌نظری‌ها انجامیده است، در بازمانده زندگی خویش انعکاس دهد:

قهرمان، پهلوان همه آن چیزهایی است که در حال وقوع‌اند؛ نه چیزهایی که واقع شده‌اند. او تغییرناپذیری ظاهری را در دل زمان با ابدیت بودن (هستی) اشتباه نمی‌گیرد، از لحظه بعد نمی‌هراسد، یا از هر چیز دیگر که می‌آید تا پایداری را با تغییر و تحوّل نابود کند (کمپیل ۳، ص ۲۵۰).

نادانی ریشه همه گرفتاری‌های روحی انسان‌هاست و تنها آن که آگاه است، با خود و دیگران بر سر صلح است. آرامش، مهرورزی، شادی و آزادی، همه ره‌آورد‌های خاص زندگی هستند که تنها از طریق کسب معرفت و بصیرت می‌توان به آن‌ها دست یافت. این آگاهی در عمیق‌ترین و بالاترین حد ممکن، برای پیامبر صورت می‌بندد و ایشان با کسب رخصت از پروردگار به طرح بی‌پرده همه اشکال‌های خود پرداخته، پاسخ را از خداوند دریافت می‌دارد و با خاطری آگاه و آزاد به خانه بازمی‌گردد (ابن سینا، ص ۱۱۸-۱۱۹). برکتی که پیامبر در پایان مرحله تشرف به دست آورده است، اکسیر آگاهی و آزادی ابدی و گوهری نافرودنی است.

۵. نتیجه

دستاوردهای بازخوانی معراج‌نامه‌ی ابوعلی سینا بر اساس نظریه تک‌اسطوره جوزف کمپیل نشان می‌دهد که این متن با الگوی یادشده همسانی دارد؛ اگرچه در مراحل ردّ دعوت و امتناع از بازگشت ناسازی‌هایی دیده می‌شود که گاه بر پایه نشانه‌ها و نیز رمزگان‌های متن قابل توجیه است. افزون بر آن، دعوت قهرمان معراج‌نامه توسط موجودی کم‌اهمیت، یکی بودن شخصیت دعوت‌کننده و یاریگر غیبی که قهرمان را از آغاز تا پایان سفر همراهی می‌کند و چند و چون در مرحله ملاقات با خدابانو، نکاتی درخور تأمل و درنگ است.

به نظر می‌رسد، نخستین علت ناسازی میان معراج‌نامه ابوعلی سینا و الگوی کمپیل، وجود ناهمگونی باریک، اما تعیین‌کننده در کیفیت سفر قهرمان دینی با قهرمان اسطوره‌ای است که محصول شدت و ضعف جنبه قدسی در دو ساحت دین و اسطوره است. بر این اساس، قهرمان دینی از پشتیبانی تمام‌عیار نیروهای غیبی برخوردار است که اگر این نیروها را حتی به نمادهایی صرفاً روحانی فروبکاهیم، میزان فعلیت آن‌ها در قالب کهن‌الگو اطمینان‌بخش‌تر از حضور

نیروهای یاریگر در داستان‌های اسطوره‌ای است؛ چون مراحل گوناگون سفر و آزمون‌ها در معیت آن‌ها به‌سادگی و با موفقیت سپری خواهد شد. قهرمان اسطوره‌ای می‌باید سفر پر خطری را آغاز کند که راه آن جز در تاریکی و تنهایی نمی‌گذرد. آزمون‌های پیاپی و دشواری که این قهرمان به‌تنهایی و در ابهام از سر می‌گذراند، منحنی تغییر شخصیت وی را در پایان سفر به شدت تکان خواهد داد و او دیگر همانی نیست که در آغاز سفر بوده است. از سویی، ناشناخته برای قهرمان دینی چندان ناشناخته نیست، بلکه وی می‌داند که کجا خواهد رفت، چه خواهد کرد و چگونه از سفر باز خواهد گشت.

عامل دیگر این ناهمسانی، فراتر رفتن روایت معراج‌نامه از حدود نظریه سفر قهرمان است. در واقع الگوی تک‌اسطوره، پی‌ریزی ساختار سفر قهرمانی بالقوه است که با برانگیختن توانمندی‌های درونی خود و گذشتن از مراحل دشوار به قهرمانی راستین دگرگون خواهد شد و هر انسانی که در بیدارسازی و شکوفایی قهرمان درون خود بکوشد، در حدود توانمندی‌هایش قادر به درک و تجربه این الگو خواهد بود. این ویژگی برآمده از وجهه عمیقاً فردی و درونی الگوی سفر قهرمان کمپیل است و می‌توان آن را تجلی یکپارچه مفهوم تفرّد در روان‌شناسی یونگ دانست که هرگونه نقصی در روند رشد و پیشرفت آن، مانعی در راه تکامل و تعالی شخصیت فرد خواهد بود؛ اما موقعیت پیامبر اسلام^ص چنان است که پیش‌تر سفر قهرمانانه خود را پشت سر گذارده و اینک در مقام قهرمانی مقدّس در آستانه تشرّف به سفری دیگر است. این‌گونه است که معراج‌نامه نه روایت سفری قهرمان‌ساز که داستان قهرمانی تمام‌عیار است که سفر قهرمانانه دیگری را، اگرچه در قلمروی ویژه‌تر و شگفت‌تر، درمی‌نوردد تا با رهاورد عظیم آن، جامعه دینی پیروان خود را در طی هزاره‌ها روشنایی بخشد. بر این اساس، هر چند وجوه حماسی و اسطوره‌شناختی روایت معراج‌نامه اندک است، حایز نتیجه‌ای عمومی‌تر و متعالی‌تر از دستاوردهای کلی قهرمان اسطوره‌ای در الگوی سفر قهرمان است.

بازخوانی و سنجش متن معراج‌نامه‌ی ابن سینا با نظریه کمپیل نشان‌دهنده قابلیت و توانمندی روایت ابن سینا در مواجهه با نظریه‌ای جدید در حوزه اسطوره‌شناسی و از سویی میزان توسّع، انعطاف و فراگیری این نظریه در کاربست آن با متنی دینی است. همچنین به نظر می‌رسد، با وجود تفاوت‌های بنیادین اسطوره و دین، به‌ویژه در نگاه انسان معاصر، این دو ساحت، به‌رغم تفاوت‌های موجود، از نقاط اشتراک بسیاری برخوردار بوده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدّس، ترجمه تفسیری شامل عهد عتیق و عهد جدید، انجمن بین‌المللی کتاب مقدّس، بی‌جا، بی‌تا.
آموزگار، حبیب‌الله، «تفسیری بر معراج‌نامه‌ی ابن سینا با انشای فارسی امروز»، مهر، سال یازدهم، ش ۶، ص ۳۱۵-

- ابن سینا، معراج‌نامه، تصحیح نجیب مایل هروی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۵.
- ابن هشام، سیرت رسول‌الله، ترجمه رفیع‌الدین اسحق بن محمد همدانی، چاپ اصغر مهدوی، خوارزمی، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۷.
- ابونصر سراج طوسی، اللمع فی التصوّف، چاپ رینوالد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، اساطیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۸.
- احمدی زاویه، سعید و افرا خاکزاد، «مقایسه سیمای جبرئیل در معراج‌نامه‌های ابن سینا و یرحیدر در دو بعد فلسفی و تجسمی»، مطالعات هنر اسلامی، سال دوازدهم، ش ۲۵، ص ۷-۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
- ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، ترجمه شیوا کویانی، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱.
- بقلی شیرازی، شرح شطحیات، چاپ هانری کربن، طهوری، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۵.
- بولتمان، رودلف، مسیح و اساطیر، ترجمه مسعود علیا، مرکز، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۵.
- ترمذی، شمائل‌التی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، نی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۹۴.
- جلالی نائینی، محمدرضا، تاریخ جمع قرآن کریم، سخن، چاپ سوم، تهران ۱۳۹۰.
- خداداد، زهرا و مرتضی اسدی، «بررسی نقاشی‌های معراج حضرت محمد در کشورهای اسلامی از دیرباز تاکنون»، نگره، سال پنجم، ش ۱۵، ص ۴۹-۶۷، تابستان ۱۳۸۹.
- ذوالفقاری، محسن، «معراج در اندیشه ابن سینا و حکیم نظامی»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن سینا، ص ۱-۱۱، (بی‌تا).
- روتون، کنت نولز، اسطوره، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، مرکز، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۵.
- سپهسالار، فریدون احمد، رساله در مناقب خداوندگار، چاپ محمدعلی موحد و صمد موحد، کارنامه، تهران، ۱۳۹۱.
- سگال، رابرت آلن، اسطوره، ترجمه فریده فرودفر، بصیرت، چاپ سوم، تهران ۱۳۹۴.
- سنفورد، جان، ا، یار پنهان، ترجمه فیروزه نیوندی، افکار، چهارم، تهران ۱۳۸۸.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، امیرکبیر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۶.
- ضریغام، ادم و ندا عظیمی، «مطالعه تطبیقی شرایط اجتماعی - سیاسی تأثیرگذار بر شکل‌گیری کمدی الهی دانت و معراج‌نامه»، پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره چهارم، ش ۳، پیاپی ۹، ص ۲۷-۵۸، پاییز ۱۳۹۵.
- عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، زوّار، چاپ شانزدهم، تهران، ۱۳۸۶.
- فرای، نورتروپ، تحلیل نقد، ترجمه صالح حسینی، نیلوفر، چاپ دوم، تهران ۱۳۹۱.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، محمد جلال‌الدین مشهور به مولوی، معین، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۵.
- فریوید (۱)، زیگموند، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، آسیا، چاپ دوم، تهران ۲۵۳۷.
- _____ (۲)، «ضمیر ناخودآگاه»، ترجمه شهریار وقفی‌پور، ارغنون، ش ۲۱، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم، تهران ۱۳۹۰، ص ۱۳۳-۱۵۲.
- کمپبل (۱)، جوزف، تو آن هستی، ترجمه مینا غرویان، دوستان، تهران ۱۳۹۴.
- _____ (۲)، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، مرکز، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۸.
- _____ (۳)، قهرمان هزارچهره، ترجمه شادی خسروپناه، گل آفتاب، چاپ دوم، مشهد ۱۳۸۶.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوّار، چاپ سوم، تهران ۱۳۹۵.

مادیورو، رنالدو. ج و جوزف. ب و یلرایت، «کهن‌الگو و انگاره کهن‌الگویی»، ترجمه بهزاد برکت، ارغنون، ش ۲۲، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۲، ص ۲۸۱-۲۸۷.

ملاصدرا، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، چاپ عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۱.

نیکلسون، رینولد آلن، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۹.

ووگلر، کریستوفر، سفر نویسنده، ترجمه محمد گذرآبادی، مینوی خرد، چاپ سوم، تهران ۱۳۹۴.

هجویری، کشف المحجوب، چاپ محمود عابدی، سروش، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۹۰.

یونگ (۱)، کارل گوستاو، آیون، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، به نشر، مشهد ۱۳۸۳.

_____ (۲)، انسان در جستجوی هویت خویش، ترجمه محمود بهفروزی، جامی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۹۲.

_____ (۳)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، جامی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۴.

_____ (۴)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، به نشر، چاپ سوم، مشهد ۱۳۹۰.

_____ (۵)، خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، به نشر، چاپ چهارم، مشهد ۱۳۹۰.

_____ (۶) روان‌شناسی و کیمیاگری، ترجمه محمود بهفروزی، جامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۲.

_____ (۷)، سمینار یونگ درباره زردشت نیچه، ویرایش و تلخیص جیمز ل. جرت، ترجمه سپیده حبیب، قطره، چاپ چهارم، تهران ۱۳۹۰.