

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱/۳۰

واکاوی سیر و سفر آسمانی در مثنوی

شهریار حسن‌زاده^۱

چکیده:

احوال باطنی و درونی مولانا همانند بلاغت سخن و شعرش پر از اعجاز و فسون است تا جایی که در مرتبه کلام او را تا والای ایجاز بیان و سحر سخن بالا می‌کشد و با جوش و خروش روحی‌اش به امواج پر شکوه مثنوی می‌کشد و خود در جذبه احوالات و گفتار خویش مفتون می‌ماند. بدون تردید در ژرفای این اندیشه یکی از مباحث اثرگذار در فرهنگ معرفتی مولانا سفر است که یکی از مباحث شورانگیز در تحقیقات جامعه‌شناختی اعم از آداب و رسوم و یا علم و فرهنگ بوده و همواره در مبانی فکری مورد استقبال حکیمان و متفکران قرار گرفته است. مولانا که در این مقوله مستثنا نیست در مثنوی از سفر و آداب سفر چه سفر آفاقی، چه انفسی یاد کرده و به تفسیر مراتب عرفانی آن در سفر درونی و معراج پرداخته است، همچنین در منزلت راهروان راه طریقت که سیر و سفر روحانی و معنوی را شامل می‌شود هنرنمایی کرده است. بخشی از این سیر و سفر عرفانی مولانا در آسمان معنایی شکل می‌گیرد و در سفر آسمانی، معراج را مطرح می‌کند که خود بحث عروج را شامل دو نوع سفر می‌شمارد. اول عروج خاص که شامل معراج نبی اکرم (ص) و انبیاء الهی می‌باشد و سپس عروج عام را مطرح می‌کند که سفر درونی و عروج اولیاء الله را در این مجموعه می‌گنجانند.

کلید واژه‌ها:

مولانا، مثنوی، سفر، معراج، سیر آسمانی.

^۱ - استادیار و عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی،

پیشگفتار

معنی سفر

«سفر واژه‌ای عربی است و در لغت به معنی بیرون شدن از شهر خود و به محلی دیگر رفتن و پیمودن مسافت و طی کردن راهی از محلی به محلی دور می‌باشد».

«و در اصطلاح عرفا، توجه دل است به سوی خدا» (فرهنگ مصطلحات عرفا)

سفر از دیدگاه قرآن و احادیث

در قرآن مجید سفر مورد توجه واقع گردیده و فلسفه سیر در زمین در قرآن کریم شش مرتبه آمده است که از شش یا هفت مرتبه مذکور در سوره عنکبوت به منظور اطلاع یافتن از اسرار آفرینش و پنج مرتبه دیگر به منظور عبرت گرفتن از عواقب دردناک و شوم اقوام ظالم و جبار و عصیانگر می‌باشد.

در کتاب آسمانی ما مسلمانان به مسائل عینی و حسی که آثار آن کاملاً ملموس و عینی است اشاره شده است و در ضمن امور تربیتی و آموزشی نیز مطرح است. عاقبت اندیشی، تدبیر در امور خلقت و بازنگری در تاریخ اقوام همه مفاهیمی است که در تمثیل‌های این کتاب بزرگ آسمانی آمده است و گریزی برای عقل بشری است تا از کوچه باغ‌های آن بتوانند گلهای معرفت را بوئیده دامنی از عبرت و پند بگیرند و توشه راه خویش در این حیات زودگذر که خود سفری بیش نیست قرار دهند و به واسطه پل‌های آگاهی و علم بر قدرت‌های نامیمون ابلیس درون فائق آمده به آن منبع لایزال الهی بپیوندند.

اهل ایمان را به مهاجرت دعوت می‌نماید به طوری که هجرت پیامبر و صحابه‌اش نوعی سیره نبوی در مکتب بزرگ اسلام محسوب می‌شود. از اینرو بزرگان دین و صاحب‌نظران دین شناس از احادیث نبوی و روایات برای توجیه این امر و پاس داشتن این سنت نبوی بهره‌ها برده و توصیه‌ها کرده‌اند. چنانکه در ضرورت سفر یا مهاجرت با توجه به آیه «الْمُ نَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» آیا زمین خدا فراخ نبود آیا نمی‌توانستید هجرت کنید؟ چرا به محیط دیگر نرفتید و مهاجرت نکردید. (نساء/۹۷) استناد می‌جویند. این است که در اسلام بطور کلی هجرت کردن، یعنی خانه و لانه و زندگی را رها کردن، و به جایی رفتن باید که ایمان نجات یابد و این حکمی است که برای همیشه باقی است. به عبارتی «سفر را از آن رو سفر نامیده‌اند که بُرَقَ از چهره سیرت آدمی می‌گشاید» (زمانی، ۱۳۹۱: ۸۳۴)

«هر اندازه این اهداف متعالی و عمیق باشد، به همان اندازه می‌تواند زندگی مسافر را پس از اتمام سفر متحول کرده و روند زندگانی او را تحت الشعاع قرار دهد. از جمله این سفرها، سفر حج و عتبات عالیات با انگیزه‌ی زیارت و عبادت است که در زندگی زائرین تحولاتی ایجاد می‌کند و بسته به آمادگی که هر فرد در خود برای درک و دگرگونی خویش ایجاد کرده متفاوت می‌باشد.

امام صادق(ع) فرمود: «الْحَجُّ حَجَّانِ حَجُّ اللَّهِ وَ حَجُّ لِلنَّاسِ فَمَنْ حَجَّ لِلَّهِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ الْجَنَّةَ وَ مَنْ حَجَّ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ قَوْمَ الْقِيَامَةِ»

حج دو گونه است، حج برای خدا و حج برای مردم. پس آن کس که برای خدا حج گزارد از خداوند پاداش بهشت گیرد و آن کس که برای مردم حج به جای آورد پاداش آن در روز قیامت با مردم است». (بورند، ۱۳۹۰: ۱۳۶)

سفر در ادبیات فارسی

ادبیات فارسی که آینه تمام نمای فرهنگ ایرانی می‌باشد. شیفتگی ایرانیان را به گردش و سفر، با زیبایی هنرمندانه‌ای به تصویر کشیده است. طبیعت پردازی‌های منوچهری، تصویرگرایی‌های فرخی از بهار و خزان، شرح سفرنامه‌های ناصر خسرو و سعدی، حکایت از این شوق وافر دارند.

جدای از این در ادبیات ما، تجربه جهان‌گردی، عالم بودن و کسب معرفت و تحصیل تجربه با بسیار سفر کردن قرین بوده است؛ چنان چه گفته‌اند:

بسیار سفر کردن تا پخته شود خامی صوفی نشود صافی تا درنکشد جامی
(سعدی، ۱۳۹۱، غ ۵۹۷: ۲۶۹)

سنایی که خود پیشگام مکتب عرفانی مولاناست در باب سفر گفته است:

کودکی در سفر تو مرد شوی رنجه از راه گرم و سرد شوی
آن چه اندر سفر به دست آید مرد را در حضر کجا باید
نشود کس به کنج خانه فقیه کم بود مرغ خانگی راپیه
(سنایی)

خاقانی شروانی نیز سیر و سفر و نظر کردن به آثار تاریخی را مایه عبرت می‌داند.

هان! ای دل عبرت‌بین از دیده عبرت‌هان ایوان مدائن را آینه عبرت دان

یک ره زلب دجله منزل به مدائن کن وز دیده دوم دجله بر خاک مدائن ران
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۳۵۸)

سیر و سفر عرفانی

«... سفر دو گونه است؛ یکی آن که به ظاهر تن باشد از خانه و وطن سوی بیابان و دوم آن که به سیر دل بود از اسفل السافلین سوی ملکوت...» (غزالی، ج ۲، ۱۳۶۱: ۵۲۹)
و لزوم سفر به ظاهر و هم به باطن باشد. سفر ظاهر ریاضت نفس را تا مقهور و مالیده گردد و آماده صعود به عوالم برتر...

گونه اول سفر را که سفر ظاهر است «آفاقی» گویند- یعنی سیر و سفر در کرانه‌های این آفرینش پهناور جهت اهدافی خاص - اما سفر باطن یا سفر با دل و جان را «سفر انفسی» می‌نامند.

در منظر عرفان، سیر آفاق و انفس از مقدمات اصلی سیر و سلوک است:
«سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» آن را دستوری از جانب خداوند می‌دانند (فصلت/ ۵۳)

اما آن چه از چکیده آموزه‌های عرفان و کلام انبیاء و اولیا بر می‌آید چنین است که از این دو سفر، سفر باطن مهم‌تر و شریف‌تر و در عین حال دشوارتر است لذا از اهمیت بسزایی هم در بین عرفا و پیران مشایخ برخوردار است و از اینجاست که قشیری می‌گوید:
«هزاران بینی که به تن سفر کند و اندکی بود که به دل سفر کند.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۸۸)
شیخ عطار نیشابوری در مختارنامه اهمیت و دشواری سفر درون را با تعبیر «در خون سفر کردن» بیان می‌کند:

گر مرد رهی میان خون باید رفت از پای فتاده سرنگون باید رفت
و یا:

در باطن خویش کن سفر چون مردان اهل نظری تو اهل نظاره مباش
در آموزه‌های عرفان اعتقاد بر آن است که سفر ظاهری (آفاقی) مقدمه‌ای است برای سفر باطنی (انفسی) آن جا که حضرت مولانا در مورد معراج پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:

قصدمیلی کن که این سود و زیان در شبیح آید تو آن را فرع دان
قصدم در معراج، دید دوست بود در شبیح، عرش و ملائک هم نمود

لذا از تمام این بیانات چنین بر می آید که مشایخ، عظام و پیران کبیر بیشترین توجه و عنایتشان به سفر باطن بوده و سفر ظاهر را مقدمه ای بر سفر دل می دانستند و حتی گاهی اوقات بی ارزش می پنداشتند. چنانکه عطار نیشابوری می گوید:

«با یزید خضرویه را گفت: تا کی سیاحت و گرد عالم گشتن؟ خضرویه گفت: چون آب بر یک جای بایستد متغیر شود شیخ گفت: «کن بحراً لایتنغیر» چرا دریا نباشی تا هرگز متغیر نگرددی و آرایش نپذیری...» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۹۲)

از این رو همواره در عرفان - که تبلور و تجلی آن را در قلم ادبای بزرگ عارف مسلک می توان درک نمود- سفارش شده که نباید مسافر راه حق از دشواری ها و مشکلات این راه بهراسد، باید با همت و پشتکاری قوی به کوشش خود ادامه دهد تا عنایت و توفیقات حق رفیق طریق گردد و او را به سر منزل مقصود رهنمون سازد. چنانکه حضرت حافظ می فرماید:

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۹۲)

اما در عزالدین کاشانی در مصباح الهدایه در باب آداب سفر آورده است:
«شک نیست که سفر در تمرین نفوس طاغیه و تلیین قلوب قاسیه، اثری عظیم و فایده ای جسیم دارد. چه مهاجرت اوطان و مفارقت مألوفات و معهودات و مصابرت بر مصائب و نوایب، نفوس را از تقید به رسوم و عادات و قیود آسوده و آزاد گرداند و اثر قساوت غفلت از قلوب بردارد و تأثیر سفر در تلیین نفوس کم از تأثیر نوافل صوم و صلوات نباشد و...
از این جهت صاحب شریعت - صلی الله علیه و سلم - بر سفر ترغیب کرده که «سافرُوا تَصِحُّوا وَ تَغْنَمُوا» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۸۴)

چنانکه مولانا، سلطان اقالیم علم و عرفان نیز در باب سفر در دیوان کبیر آورده است:
بر وی آینه بنگر که از سفر آمد صفانگر تو برویش از آن غبار سفر
(شمس، ۱۳۸۱: ۴۱۱)

هله برجه هله برجه که زخورشید سفر به قدم از خانه بدرنه، همگانرا به سفر بر

(شمس، ۱۳۸۱، ۱۰۸۳:۳۸۵)

* آداب سفر از نظر مولانا:

الف - سفر کردن با رفیق همدل

از آن رو که در اثنای سفر ممکن است اتفاق ناگواری رخ دهد و مسافر نتواند راه را به تنهایی به مقصد برساند از این رو همراهی با یک همراه همدل توصیه می‌گردد؛ مولانا می‌فرماید:

آنکه تنها در رهی او خوش رود	با رفیقان، سیر او صد تو شود
با غلیظی، خر زیاران، ای فقیر	در نشاط آید، شود قوت پذیر
هر خری کز کاروان تنها رود	بروی آن ره، از تعب صد تو شود
چند سیخ و چند چوب افزون خورد	تا که تنها آن بیابان را بُرد
مر تو را می‌گوید آن خر، خوش شنو	گر نه‌یی خر، همچنین تنها مرو

(د. ۵۱۶/۶ - ۵۱۲)

ب - تودیع با یاران

در حکایت طوطی و بازرگان، مولانا از زبان بازرگان با تمام اهل خانه و خانواده و حتی غلامان و کنیزکان وداع می‌گوید و حاجت آن‌ها را سؤال می‌کند.

چونکه بازرگان سفر را ساز کرد	سوی هندوستان شدن آغاز کرد
هر غلام و کنیزک را ز جود	گفت: بهر تو چه آرم؟ گوی زود
هر یکی از وی مرادی خواست کرد	جمله را وعده بداد آن نیک مرد

(دفتر. ۱ / ۱۵۵۰ - ۱۵۴۸)

ج - رساندن پیام در حین سفر از جانب یار جانی به محبوبش

در داستان طوطی و بازرگان نیز این وفاداری به عهد از جانب بازرگان ادا می‌شود هر چند افسوس که پایان خوشی ندارد...

چونکه تا اقصای هندوستان رسید	در بیابان، طوطی چندی بدید
مرکب استانید پس آواز داد	آن سلام و آن امانت باز داد

واکاوی سیر و سفر آسمانی در مثنوی / ۱۹۳

طوطی ای زان طوطیان لرزید بس اوفتاد و مرد و بگسستش نفس
شد پشیمان خواجه از گفت خبر گفت: رفتم در هلاک جانور
این مگر خویش است با آن طوطیک این مگر دو جسم بود و روح یک
(دفتر. ۱ / ۱۵۹۱-۱۵۸۷)

هدیه آوردن از سفر

در اثنای داستان تاجر با نام و مقام، در سفر از هندوستان بعد از کار و تجارت برای اهل و عیال و خانه هدیه‌ای فراخور حالشان می‌برد و در این میان حتی غلامان و کنیزکان نیز فراموش نمی‌شوند:

کرد بازرگان تجارت را تمام باز آمد سوی منزل شادکام
هر غلامی را بیاورد ارمغان هر کنیزک را ببخشید او نشان
گفت: طوطی، ارمغان بنده کو؟ آن چه گفتمی و آن چه دیدی بازگو
(د. ۱ / ۱۶۵۱-۱۶۴۹)

مرحوم فروزانفر می‌نویسد: «مردم که به یکدیگر هدیه می‌دهند و ادب بجا می‌آورند هم دلیل است بر آن چه گفتیم، نهایت آنکه نخستین دلیل شرعی و دومین دلیل عرفی و یا طبیعی است، بدین دو دلیل معلوم می‌گردد که نیت و محبت از خدمت و اعمال محبت‌آمیز جدا نشاید بود و آن معنی و حقیقت بدون این شکل و صورت ناقص است زیرا فایده معانی نفسانی در اعمال خارجی ظاهر می‌شود، علاوه بر آنکه ما در دنیا و عالم صورت زندگی می‌کنیم نه در عالم معنی تا از شواهد حسی مستغنی باشیم، اعمال و آداب شواهدی هستند که وجود قصد و معنی را بتأکید تمام بیان می‌کنند و نفس شک و تردّد خاطر را می‌زدایند، این امری طبیعی و وجدانی است کسی که اگر نسبت به ما ادعای دوستی می‌کند، انتظار داریم که اعمال او دوستانه و به سود ما باشد، محبت بدون خدمت ادعایی بی‌دلیل و گواه است.»
(فروزانفر، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۰۳)

گر محبت فکرت و معنیستی صورت روزه و نمازت نیستی
هدیه‌های دوستان با همدگر نیست اندر دوستی آلا صور
تا گواهی داده باشد هدیه‌ها بر محبت‌های مضمّر در خفا

زانکه احسان‌های ظاهر شاهدند بر محبت‌های سرّای ارجمند
(۱.د) / ۲۶۲۸ - ۲۶۲۵

ه - رنج سفر

سفر بهر تراویدن الماس معرفت از دیدگان دل است از این رو بی‌تعب چکیدن اشک
ممکن نیست و بی‌رنج، دل نمی‌سوزد و سیل از چشم جاری نمی‌شود که بر اثر آن گوهر
شریف آدمیت بترآورد. لذا سفر بی‌رنج نمی‌تواند باشد.

روز روی از آفتابی سـوختند شب ز اختر، راه می‌آویختند
خوب گشته پیش ایشان راه زشت از نشاط ده شده ره چون بهشت
تلخ از شیرین لبان خوش می‌شود خار از گلزار، دلکش می‌شود
حنظل از معشوق، خرما می‌شود خانه از همخانه، صحرا می‌شود
(د. ۳/۵۳۹-۵۳۶)

و - سفر به سرزمین‌ها؛ شهرها و روستاها

«سافِرواً تَصِحُّوْا وَّجَاهِدُوا نَعْمُوا» مسافرت کنید تا سالم باشید و در راه خدا جهاد کنید
تا بهره‌مند و صاحب غنیمت گردید. (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۷۶)
مسافرت از دیاری به دیار دیگر همواره برای آدمی خالی از فایده نبوده است چرا که
تغییرات جوی و محیطی در ایجاد نشاط و انگیزه در روح و جسم و روان او اثر گذاشته و
حتّی می‌تواند در نوع جهان بینی و درک او از آفرینش و تعهد به رسالتش مؤثر باشد، از
اینرو در اخبار و احادیث از سفر بسیار یاد شده و گاه توصیه گردیده است؛ لذا برای کسب
فضائل و دانش اندوزی مورد تأکید فراوان بوده است.

خواب دید او هاتفی گفت، او شنید که غنای تو به مصر آید پدید
رو به مصر، آن جا شود کار تو راست کرد کدیت را قبول او مرتجاست
در فلان موضع یکی گنجی است زفت در پی آن بایدت تا مصر رفت
بی درنگی، هین ز بغداد ای نژند رو به سوی مصر و منبتگاه قند
چون ز بغداد آمد او تا سوی مصر گرم شد پشتش چو دید او روی مصر

فواید سفر

در قرآن کریم و سیره ائمه اطهار، آیات و روایات بسیاری هست که درباره سیر و سیاحت آمده است که در تأکید و سفارش به سفر و از فواید سفر بیان شده است. و این دستورات و سفارش‌ها بر هر دو سفر آفاقی و انفسی توصیه شده‌اند، چرا که دین مبین اسلام همواره انسان را در کمال طلبی همراهی می‌کند و زندگی را بستری می‌شمارد برای رفع حجاب‌ها برای کشف حقیقت و ظهور آن گوهر تابناک هویت واقعی انسان.

چنانکه در باب فواید سفر می‌توان به حدیثی از نبی اکرم (ص) اشاره کرد: *سَافِرُوا تُصَحِّحُوا وَ تَغْنِمُوا* = سفر کنید تا تندرست شوید و غنیمت یابید. (نهج البلاغه، ۱۳۶۹: ۳۶۵) و در مکتب عرفا نیز سفر کوره راهی است که داغ تجربه بر ناصیه مسافر مهر می‌کند تا مس وجودش به طلای ناب تبدیل گردد.

از نظر مثنوی می‌توان گفت: (۱) سفر راهی برای کمال بخشیدن به خود (۲) سفر راهی برای نیل به مقصود یا هدف.

فواید سفر از نظر مولوی

۱- سفر راهی برای کمال بخشیدن به خود

در دیدگاه عرفا سفر راهی است که به سبب مواجهه با سختی‌های راه و رنج و تعبات فراوان آدمی پخته می‌گردد و دلش صیقلی می‌یابد و جوهره اصیل وی به منصفه ظهور می‌رسد.

چنانکه در نظر مولانا نیز چنین است:

کز سفرها، ماه کیخسرو شود بی سفر ماه، کی خسرو شود
از سفر بیدق شود فرزین راد وز سفر یابید یوسف صد مراد

(د. ۳ / ۵۳۵-۵۳۴)

۲- سفر راهی برای نیل به هدف

همچنین سفر نیل به مقصود است یعنی سفر پلی است برای رسیدن به هدف از اینرو بی سفر نیل به مقصود ممکن نگردد و بی طی مسیر و خلیدن خار به پای کعبه آمال دست یافتنی نیست. اما شوق وصال راه را نزدیک می‌گرداند. چنانکه در داستان وکیل صدر جهان

آمده است:

فرقت صدر جهان در جان او	پاره پاره کرده بود ارکان او
گفت: برخیزم هم آن جا و روم	کافر ارگشتم، دگر ره، بگروم
واروم آن جا، بیفتم پیش او	پیش آن صدر نکو اندیش او
گویم: افگندم به پشت جان خویش	زنده کن، یا سر بُر ما را چومیش
کشته و مرده به پیشت ای قمر	به که شاه زندگان جای دگر
آزمودم من هزاران بار بیش	بی تو شیرین می‌نینم عیش خویش

(د. ۳ / ۳۸۰۰ - ۳۷۹۵)

سیر روحانی؛ سفر آسمانی

سیر آسمانی (سیر عروجی)؛ سیر عروجی عکس سیر نزولی است و غایت این سیر وصول انسان به نقطه اول که احدیت یا نقطه توحید است می‌باشد و این سیر را مفید به جان مطلق و سیر جزوی به سوی کلی می‌نامند این سیر شعوری است.

سیر آسمانی را شامل معراج روح آدمی به آسمانهای بالا می‌دانند که شامل «معراج خواص» اعم از ارواح سطوح بالا چون پیامبر اکرم (ص) و انبیاء چون حضرت عیسی (ع) که به آسمانهای بالا عروج یافته‌اند و دیگری «معراج عام» است که شامل ارواحی است که به سبب تزکیه نفس و تهذیب خاطر به درجه‌ای نائل گشته‌اند که می‌توانند ابعاد و مرزها را در نوردند و به آسمانها عروج نمایند که این معراج عام شامل روح اولیاء الهی می‌شود.

معراج

معراج یعنی برخاستن از خود به عبارتی اگر آدمی به قدری سبک‌بال گردد و از دنیا و مافی‌ها بی‌نیاز و فارغ، که بتواند بر تمام امور دنیوی حتی خودی خویش خط بطلان کشد، به معراج رفته و لو در خانه خویش باشد. از اینرو معراج غربت از خویش است و قرابت به خدا و قرب به حق مافوق زمان و مکان است یعنی تقرب صرفاً مقامی است نه زمانی و مکانی.

هرچند این تقرب ممکن است با سیر سماواتی نیز توأم گردد و یا شاید سیر ارضی با آن اتفاق افتد بطوری که در حدیثی افتادن حضرت یونس (ع) را در شکم ماهی را نیز نوعی معراج دانسته‌اند چراکه آن حضرت نیز در بطن ماهی در چنان وضعیتی از هر چه بود دل

برید و تنها به حضرت حق دل بست.

به همین دلیل در مکتب عرفانی مولانا هر آنکه حضور قلب دارد و در خود سیر می‌کند او نیز به نوعی در معراج است چرا که آن چه موجب تقرّب عبد به معبود است نوعی معراج خوانده می‌شود.

«در حدیثی آمده است: الصَّلاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» نماز معراج مومن است. (فاضلی، ۱۳۸۶:

۲۲۳)

ولی ناگفته پیدا است که معراج هر کسی در حد کمالات و مقامات روحی و معنوی خود اوست، چنانکه صلاه در هر فردی درجات خود را دارد. معراج هر فرد نیز مطابق با حالات و روحیات خود شخص می‌باشد.

معراج پیامبر (ص)

«اما حقیقت معراج پیامبر و سیر سماواتی و مشاهده آیات الهی در بسیاری از آثار عرفانی، اسلامی مطرح شده است و این خود ریشه قرآنی دارد و عرفا و ادبا را با فراخور فهم و ذوق و اندیشه خویش به بیان آن پرداخته‌اند.» (فاضلی، ۱۳۸۶: ۲۲۱)

سَبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (اسراء / ۱)

«پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را شبانه از مسجد الحرام به طرف مسجد الاقصی سیر داد که اطراف آن را مبارک گردانیدیم تا این که آیات خود را به او بنمایانیم که یقیناً فقط او بسیار شنوا و بیناست»

و در مورد کیفیت معراج فرموده است:

«وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفْتُمِرُونَ عَلَى مَا يُرَى وَلَقَدْ رَءَانَهُ نَزَلَ أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. مَازَارِعَ الْبَصَرِ وَمَا طَقَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (النجم / ۱۸-۷)

«او به افقی بسیار عالی است. نزدیک و نزدیک‌تر شد تا این که به مقدار دو قوس کمان یا کمتر از آن رسید. پس خدا به بنده‌اش وحی کرد آن چه را که وحی کرد آن چه را دید دلش تکذیب نکرد. آیا شما در خصوص چیزی که دیده است با او مجادله می‌کنید و بار دیگر نیز خدایش را دید نزد سد ره پایانی. آن چه را چشمش دید از آن طغیان نکرد و تعدی ننمود. یقیناً آیات بسیار بزرگ و با عظمت پروردگارش را دید.» (النجم / ۱۸-۷)

«هر چند لفظ معراج در قرآن کریم نیامده بل از روایات برگرفته شده است. مصحف شریف، این رویداد شگرف را با لفظ اسراء = سیر و گردش) بازگو کرده است. (زمانی، ۱۳۹۱: ۱۰۸)

و اما مولانا نیز چون دیگر عارفان صاحب‌دل به معراج اعتقاد کامل دارد ولی به بحث و مناقشه پیرامون مسائل جزئی نمی‌پردازد هر چند معراج جسمانی را نیز انکار نمی‌کند ولی مخاطب را به این نکته شریف متوجه می‌سازد که شکوه و عظمت معراج، به جنبه فوق بشری بودن آن نیست بلکه رجحان و امتیاز معراج در این است که از میان تمام مخلوقات پروردگاری این انسان، موجودی که از خاک آفریده شده است، می‌تواند به آن درجه از تجرد و پاکی و تقوی نائل آید که از ملائک آسمانی پروردگار عالمیان نیز پیشی گیرد و به اعلی درجه قرب الهی در رسد.

انواع معراج

«مولانا معراج را در دو ساحت خاص و عام مطرح کرده است. او ضمن تاکید بر معراج نبی، عقیده دارد که هر بشری بنا به استعداد و ظرفیت روحی خود خاصیت عروج آسمانی دارد. چنانکه برخی از محققان صوفیه نیز برای آدمی دو نوع عروج قائل شده‌اند یکی طبیعی که با عروض مرگ رخ می‌دهد، و دیگر عروج وصفی که خاص انبیا و اولیاست و نوع اخیر به دو صورت حاصل می‌آید: یکی روحانی محض که خاص اولیاست، دیگر روحانی و جسمانی که خاص پیامبر صاحب ولایت است» (زمانی، ۱۳۹۱: ۱۰۹)

سفر آسمانی: معراج خاص

«از جمله در اشارت به حکمت لدنی که در آن جا عارف دنبال عقل سیر نمی‌کند، عقل به دنبال وی راه می‌پوید حال عقل را در سیر و پویه به حال جبرئیل در معراج رسول مانند می‌کند که چون به نهایت حد سیر خویش می‌رسد از همراهی با رسول خدا عذر می‌خواهد که از این فراتر گر یکی گامی نهم سوزد مرا. چنانکه در ضمن نقل داستانی که نشان می‌دهد وقتی جبرئیل خود را به صورت خویش به پیغمبر می‌نماید رسول بی هوش می‌شود خاطر نشان می‌کند که صورت جان محمد را هم جبرئیل طاقت دیدار ندارد در اینجا مسأله بیهوشی خاصگان اخص را مطرح می‌کند و با توجه به داستان معراج، جبرئیل را در عظمت رسول خدا مستغرق و مستهلک نشان می‌دهد.» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۱۳)

مولانا می‌گوید:

عقل، چون جبرئیل گوید: احمدا
تو مرا بگذار، زین پس بیش ران
گر یکی گامی نهم، سوزد مرا
حد من این بود، ای سلطان جان
(د. ۱۰۶۷-۱۰۶۶)

در مخزن الاسرار آورده است:

هم سفرانش سپر انداختند
او متحیر چو غریبان راه
بال شکستند و پرانداختند
حلقه زده بر در آن بارگاه
این قدمش ز آن قدم آگه نبود
رفت به آن ره که همره نبود
(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۸۳)

در بیان همین موضوع حاج ملا هادی سبزواری می گوید: «هر موجودی از مجردات و جسمانیات را حدی است محدود چنانکه ملائکه را نیز مقامی معلوم... جز انسان که در سیرش حدی نیست و وقوف جایز نیست. (زمانی، ۱۳۷۵: ۳۱۴)
آری سحاب عظمت پروردگاری را تنها محمد (ص) تحمل آورد و جبرئیل آن فرشته مقرب الهی آن همه حشمت و جلال را بر نتابید، چنانکه سنایی غزنوی می گوید:

شب معراج چون به حضرت رفت
چون به رف رسید روح الامین
با هزاران جلال و عزت رفت
جست فرقت و مصطفای گزین
جبرئیل از مقام معلومش
بازگشت و بماند محرومش
گفت: شاهان کنون تو خود بخرام
که مرا بیش از این نماند مقام
(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۲۴)

بدین صورت مولانا در اثنای این حکایت نمودن جبرئیل بر حضرت ختمی مرتبت می فرماید: اگر جنبه بشری حضرت رسول اکرم طاقت رویت حضرت جبرئیل را نداشت اما جنبه روحانی (الهی) آن حضرت نه تنها قادر به مشاهده فرشته مقرب درگاه الهی بود بلکه هزاران هزار بار برتر بود.

مصطفی می گفت پیش جبرئیل
مر مرا بنما تو محسوس آشکار
که چنانکه صورت توست، ای خلیل
تا بینم مر تو را نظاره وار
گفت: نتوانی و طاقت نبودت
حس ضعیف است و تنک سخت آیدت

گفت: بنما تا ببیند این جسد تا چه حد، حس نازکست و بی مدد
آدمی را هست حس تن سقیم لیک در باطن یکی خلقی عظیم
(د. ۱ / ۳۷۶۰-۳۷۵۵)

و در ادامه می‌فرماید که چون حضرت محمد(ص) بر رویت جبرئیل اصرار ورزید،
حضرت جبرئیل شمه‌ای از هیبت خود را بر آن حضرت نمودار نمود، هیبتی که کوه از
مشاهده آن متلاشی می‌شود.

شپیری، بگرفته شرق و غرب را از مهابت گشت بی هس مصطفی
چون ز بیم و ترس بیهوشش بدید جبرئیل آمد، در آغوشش کشید
آن مهابت قسمت بیگانگان وین تجّمش، دوستان را رایگان
(د. ۴ / ۳۷۷۱-۳۷۶۹)

در این سفر در وجود حضرت ختمی مرتبت حواس بشری زائل شونده و قادر به رویت
جبرئیل نبود بلکه آن حواس بشری در خاک یثرت آرمیده بوده است رویت جبرائیل با روح
الهی صورت گرفته است.

اندر احمد آن حسی که غارب است خفته این دم زیر خاک یثرب است
وان عظیم الخلق او کان صفدرست بی تغیر مقعد صدق اندرست
جای تغییرات اوصاف تن است روح باقی آفتابی روشن است
بی ز تغییری، که لا شرقیه بی ز تبدیلی که لا غربیه
آفتاب از ذره کی مدهوش شد؟ شمع از پروانه کی بیهوش شد؟
جسم احمد را تعلق بد بدن این تغیر آن تن باشد، بدان
(د. ۴ / ۳۷۹۱-۳۷۸۶)

سنایی غزنوی که در مباحث عرفان راهبر طریقت مولاناست ارادت خویش را به پیامبر
اکرم (ص) که سیمای واقعی انسان کامل در عرصه عرفان است، بیان می‌کند چنانکه در باب
معراج در حدیقه‌الحقیقه آورده است:

بر نهاده ز بهر تاج قدم پای بر فرق عالم و آدم
در جهان بیش همتش به دو جو سر ما زاغ، ما طغی بشنو

بارگیرش سوی ابد معراج نردبانش سوی ازل منهج
گفت: سبحانش الذی اسری شده ز آنجا به قصد اقصی
بر نهاده خدای در معراج بر سر ذاتش از لعمرک تاج
(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۹۶)

از دیدگاه مولانا «حقیقت روح حضرت محمد به واسطه آنکه مقدر بود که همچنان با جسم خود باشد متوجه جسم خود می‌شود تا او را از فنا و زوال حفظ کند زیرا به تصریح آیات قرآن کریم هر کس دارای اجلی معین است و تا فرا رسیدن اجل خود در دار دنیا می‌ماند و چون اجل محتوم فرا آمد، کتاب موجد گشوده شد لحظه‌ای تأخیر و تقدیم نشود.» (زمانی، ۱۳۷۵، د. ۱۰۶۱: ۴)

به تعبیری اگر روح محمدی، وجود فیزیکی نداشت نمی‌توانست آن فیض عامه را بر عوام بگشاید هر چند روح پاک او از همه وسایل و وسایط بی‌نیاز است ولی اگر پر عظیم روحانی خویش را بر حضرت جبرئیل باز می‌کرد حضرت جبرئیل از شوکت و ابهت آن طیف روحانی بی‌شک تا ابد مدهوش و بی‌هوش می‌ماند.

کف احمد زان نظر مخدوش گشت بحر او از مهرکف پرجوش گشت
مه همه کفست، معطی نور باش ماه را گر کف نباشد، گو مباح
احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
چون گذشت احمد ز سدره و مرصدش وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را هین پیر اندر پی‌ام گفت: رو رو من حریف تونی‌ام
(د. ۳۸۰۳/۴-۳۷۹۷)

مولانا ضمن معراج به روح متعالی و درجات عالی حضرت رسول اکرم اشاره می‌فرماید که چگونه حتی خواص از عظمت افراد اخص مدهوش می‌مانند در حقیقت نظر مولانا از چنین بیاناتی اشاره به مقام فناست که همه بی‌خویشی‌ها و مدهوشی‌ها بازیچه می‌باشند لذا در این مقام، جان باختن است و هیچ، یعنی به قولی اوست و لا غیر.

خطاب مولانا به جبرئیل اینست که اگر به شریف و بلند مرتبه بودن او اعتراف می‌کند که تمثیلی از صاحبان عقول و سالکانی است که در امر سلوک دچار توقف می‌شوند و از محو و فنا حذر می‌کنند ولی او را در حدی نمی‌داند که به مرتبه عارفان دلسوخته از عشق الهی

باشند و محمد (ص) که خود اتم کاینات است و وجودش سبب خلقت هستی، مقامی که مختص اوست و خاتم تمام راهها و اکمل تمام کاملان است نمود و تمثیل انسان کاملی که به مقام فنا و محو رسیده باشد.

باز گفت او را: بیا ای پرده سوز
گفت: بیرون زین حد ای خوش فرّ من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص
بیهشی‌ها جمله اینجا بازی است
چند جان داری؟ که جان پردازی است؟
تو نه یی پروانه و نه شمع نیز
جان پروانه نپرهیزد ز سوز
شمع، چون دعوت کند وقت فروز

(۴.د / ۳۸۰۸-۳۸۰۳)

«با آنکه مولانا به تفصیل قصه معراج رسول نظر ندارد، منظره جالبی که از برخی جزئیات آن می‌دهد که گاه شاعرانه و شایسته قلم داتته به نظر می‌رسد از جمله آن جا که عروج رسول را در مراتب قرب وصف می‌کند. در سر راه او همه جا حور و ملائک افق‌های هر هفت آسمان را پر کرده‌اند. خود را برای او آراسته‌اند و به نظاره او آمده‌اند اما او در آن سیر آسمانی و پرشکوه خویش هیچ پروای غیر ندارد و آن چنان از اجلال حقّ پر شده است که در رو، هم ره نیابد آل حقّ» (زرّین کوب، ۱۳۸۹: ۱۱۳۰)

آنکه او از مخزن هفت آسمان
از پی نظاره او حور جان
خویش‌تن آراسته از بهر او
آن چنان برگشته از اجلال حق
چشم و دل بر بست روز امتحان
پر شده، آفاق هر هفت آسمان
خود و را پروای غیر دوست کو
که درو هم ره نیابد آل حق

(۱.د / ۳۹۵۲-۳۹۴۹)

هم چنین در وصف چنین شبی در فرهنگ اصطلاحات عرفانی آمده است:
«حضرت صادق فرمود: شب معراج که سید (ص) عالم به حضرت رسید غایت قربت یافت و از غایت قربت، هیبت دید تا رب العزه تدارک دل وی کرد. لطف و کرامت بی نهایت او را به خود نزدیک کرد. الطاف کرم گرد وی درآمد به منزل «ثم دنی» رسید خلوت

(او آذنی) اشاره به آیه ۸ از سوره نجم یافت. دیدار حق دید از هر دو کون رمید، با دوست بیارمید، رفت آن چه رفت شنید، آن چه شنید دید. آن چه دید، کسی را از آن اسرار خبر نه. عقول و افهام و اوهام از دریافت آن معزول گردد. رازی در پرده غیرت رفته بی زحمت اغیار به سمع نبوت رسانیده «نور فی نور و سرور فی سرور» تا کرامت و شرف وی بر خلق جلوه کند تا عالمیان بدانند که مقام وی مقام ربودگان است بر بساط صحبت. (فرهنگ مصطلحات عرفا)

از آن جا که مقام و مرتبه حضرت جبرئیل، عالم جبروت است نه ملکوت، از این رو عالم ارواح را عالم جبروت دانسته‌اند. در حالی که عالم ملکوت را عالم نفوس گویند.

بگذر از انسان هم و از قال و قیل تالب دریای جان جبرئیل
بعد از آنت جان احمد لب گزد جبرئیل از بیم تو واپس خزد
گوید از آیم به قدر یک کمان من به سوی تو، بسوزم در زمان
(د. ۴ / ۱۸۹۰-۱۸۸۸)

خطاب حضرت مولانا بر سالکان راه حقیقت این است که اگر جنبه ظاهری خویش و مناقشات کلامی و لفظی را حذف کنند می‌توانند رو به ساحل عالم جبروت که مکان فرشتگان مقربی چون جبرئیل امین است سیر کنند و چون عظمت انسانی بسی برتر از عالم ملائک است حتی می‌توانند به مقامی برسند که بر اثر پاکی و وارستگی از مرتبه روحی جبرئیل نیز بالاتر روند. روح محمدی که روح اعظم است بر لبشان بوسه زند، یعنی استقبال کند و محبوب و مصاحب خود سازد.

«بدین گونه رمزی از حالات توصیف ناپذیر روحانی که در حدیث شریف «لی مع الوقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا بنی مرسل» آمده به طور ضمنی به آن می‌پردازد.» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۳۹)

و نیز در فرازی دیگر از زبان حضرت رسول می‌گوید که مرا با حق تعالی لحظاتی است که هیچ فرشته مقرب و پیامبری نمی‌تواند مانند و گنجایش روح را در حال داشته باشد.

لا یسع فینا نبی مرسل و للملک و الروح ایضا فاعقلوا
(د. ۱ / ۳۹۵۳)

مولانا در ضمن این حکایت بر ترک تعلقات مادی حضرت رسول که لازمه قرب الی الله است و استغراق وی در ذوق حضور حضرت حق تعالی ناشی از آنست اشاره می‌کند.

هر دمی او را یکی معراج خاص بر سرتاجش نهد، صد تاج خاص
 صورتش بر خاک و جان بر لامکان لامکانی فوق و هم سالکان
 لامکانی نی که در فهم آیدت هر دمی دروی خیالی زایدت
 بل مکان و لامکان در حکم او همچو در حکم بهشتی چارجو
 (د. ۱/ ۱۵۸۳-۱۵۸۰)

«اما آن چه در این مقوله قابل بحث است این که گفته‌اند عروج بر دو نوع است یکی طبیعی و دیگری وضعی. عروج وضعی خاصاً اولیا و انبیاء است که به دو صورت انجام می‌پذیرد، یکی روحانی و دیگری روحانی و جسمانی. معراج روحانی، خاصاً اولیاست ولی معراج جسمانی و روحانی توامان خاصاً پیامبر اکرم (ص) صاحب ولایت» (ابر قوهی، ۱۳۶۴: ۴۱۸)

«در معراج پیامبر لیکن جمهور مسلمانان برآنند که معراج جسمانی بوده است ولی باز در کیفیت جسمانیت عنصری و برزخی و مثالی آن اختلاف کرده‌اند البته این امر، امکان وجودی دارد که جسم حضرت ختمی مرتبت، بر اثر تلطیف ملکوتی نورانی، روحانی که از پرتو صفا و لطافت روح لطیف داشت، بدان درجه رسیده بود که روح را در آن سفر آسمانی همراهی کند. چنانکه وقتی در وسط یک کره شیشه‌ای، سیم برقی روشن کنیم. آن جسم، سرپا نور می‌گردد. همین طور نورانیت روح، جسم را نیز، نور و لطافت می‌بخشد.» (همایی، ۱۳۵۶، ج ۲: ۷۳۶-۷۲۴)

جسم و روح ختمی مرتبت بر اثر متابعت از همین امر لطیف نورانی بوده است، و حکما معراج جسمانی و روحانی بوده است. در فرهنگ تلمیحات آمده است، «خداوند عیسی را به آسمان (آسمان چارم) برد»، چنانکه در سوره النساء آیه ۱۵۷ می‌فرماید:

«بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ... یعنی بلکه بلند کردش خدا به سوی خود»

و علت آن که عیسی از آسمان چهارم فراتر نرفت، وجود سوزنی در جامه او بود زیرا هنگامی که در عروج به طرف عرش الهی در حرکت بود جبرئیل (روح قدس) را دید جبرئیل به عیسی گفت این چیست در گوشه عبای تو یا در جیب تو؟ گفت سوزنی. جبرئیل گفت حال که از مال دنیا چیزی داری همین جا بمان و پیشتر نرو و عیسی در آسمان چهارم

متوقف شد.» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۴۱۹-۴۱۸)

چست عیسی تا رهد از دشمنان بردش آن جستن بچارم آسمان
(د. ۱/ ۲۷۸۹)

«گویی در نزد مولانا نیل به هر کمالی برای انسان برای تمام کائنات فقط باعشق ممکن است و وقتی وی با اشارت به این که جسم خاک در وجود عیسی و محمد (ص) به بام افلاک راه برد، این عروج جسم عنصری آن ها را به عشق منسوب می‌دارد، به همان عشقی نظر دارد که انسان را از هر گونه تعلق به عالم حسّی آزاد می‌کند، البتّه کوه طور هم وقتی از هیبت و شکوه تجلّی حق از هم فرو پاشید از تأثیر همین عشق بود و بدان سبب بود که بارهایی که خودی خودش، کوه گران هم در رقص آمد و چالاک شد.

پس در حقیقت روح و حیاتی که در قصه ی موسی کوه طور را جان داد و به حرکت در آورد عشق بود و همین عشق سبب شد تا طور از نشئه بی‌خودی مست گردد و موسی نیز چنان که در قرآن کریم هست همچون صاعقه زده یی نقش زمین گردد» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۷)

آری عشق، این کیمای هستی است که «تلخ‌ها را شیرین، مس‌ها را زرین دردها را صافی و دردها را شافی نماید، صعود و عروج جسم خاکی را در معراج رسول و رقص کوه گران را در تجلّی طور ناشی از عشق است. و آن چه بحر را مثل دیگ به جوش می‌آورد و کوه را مثل ریگ می‌ساید و سقف ملک را شکاف می‌دهد و جسم زمین را به لرزه می‌اندازد... و همه هستی را از دریا و کوه و زمین و آسمان» تسخیر می‌کند. (زرین کوب، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۹۳)

سفر آسمانی: معراج عام

از دیدگاه مولانا قهراً تمام پدیده‌های عالم هستی، اعم از مادی (طبیعی) یا غیرمادی (ماوراء الطبیعی) دارای معراجی است متناسب با حال، وضع و مرتبه خویش و قطعاً عالی‌ترین مرتبه معراج، عروج ملکوتی و ماوراءالطبیعی است و این نوع معراج را معراج عام نام می‌نهد که شامل تمام کائنات می‌گردد.

در صف معراجیان گریستی چون براقبت برکشاند، نیستی
نه چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکی تا شکر

نه چو معراج بخاری، تا سما
بل چو معراج جنینی تا نهی
خوش براقی گشت خنگ نیستی
سوی هستی آردت، گر نیستی
کوه و دریاها سمش مس می‌کند
تا جهان حس را پس می‌کند
پا بکش در کشتی و می‌رو روان
چون سوی معشوق جان، جان روان
دست نه و پای نه، رو تا قدم
آنچنانکه تاخت جان‌ها از عدم
(د. ۴/۵۵۸-۵۵۲)

همچنین در دیوان کبیر مولانا در باب معراج عام (برای اولیا و مردان الهی و سالکان راه طریقت) می‌گوید:

به معراج برآید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید
(شمس، ۱۳۸۱، غ ۶۳۸:۲۲۶)

همچنین در باب معراج عام با شور و اشتیاقی فراوان با ابیاتی غرّاً می‌گوید:

ما ز بالائیم و بالا می‌رویم
ما از دریاییم و دریا می‌رویم
ما از اینجا و از آنجا نیستیم
ما زبجائیم و بیجا می‌رویم
لا اله اندر پی الا الله است
همچو لا ما هم بالا می‌رویم
راه حق تنگست چون سم الخیاط
ما مثال رشته یکتا می‌رویم
هین ز همراهان و منزل یاد کن
پس بدانک هر دمی ما می‌رویم
اختر ما نیست در دور قمر
لا جرم فوق ثریا می‌رویم
ای سخن خاموش کن با ما میا
بین که از رشک بی ما می‌رویم
ای گه هستی ما، راه را مبند
ما به کوه قاف و عنقا می‌رویم
(دیوان شمس، ۱۳۸۱، غ ۱۶۷۴: ۵۹۵)

اما در شرح فروزانفر آمده است:

«جان‌های اولیا و مردان خدا وقتی از بند تقلید و هوای نفسانی رها می‌شوند، با روح کلی و یا حقّ تعالی جنسیت و مشابَهت حاصل می‌کنند و مدد فیض، پیاپی بدان‌ها می‌رسد و آن‌ها می‌توانند که به جناب قدس هم درین زندگی اتصال یابند، این پیوستگی و اتصال معراج روحانی است که اولیا بدان اختصاص دارند پس در عین این که در جمع خلق نشستند

سوی حق پرواز می‌گیرند و با این که جسم و صورت حسی آن‌ها در قید مکان است معنی آن‌ها در لامکان بال و پر می‌گشاید ولی چون بعضی تصور می‌کنند که لا مکان امری است در طول مکان و ماورای جا و محل از آن سوی فلک اطلس، مولانا توضیح می‌دهد که مقصود از لامکان در صفت حق و مجردات آن نیست که در وهم عاذی متصور می‌شود و بعضی آن را بالای فلک نهم فرض می‌کنند بلکه مقصود آن است که خدای تعالی در مکان نمی‌گنجد و مانند اجسام نیست که سطحی یا بعدی بر آن محیط شود، او در مکان نمی‌گنجد و لیکن هیچ مکان هم از وی خالی نیست و در همه جا و همه چیز جلوه‌گر است، جان‌های پاک نیز اینگونه شمول و وسعتی دارند و محدود به محدود مکان نیست، جان ولی کامل در همه جا متجلی است و بر همه محیط است و گاه چنان در تجرد پیش می‌تازد که از احکام وجود حسی نیک به دور می‌افتد و از اوصاف تعین جدا می‌گردد و گاه به عالم حس و تعین باز می‌آید چنانکه گویی همان هستی محدود و متعین است و این هر دو حالت برای او اختیاری است، به اصطلاح نه کثرتش مانع وحدت است و نه وحدت حاجب کثرت، این است که مکان و لامکان در حکم اوست». (فروزانفر، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۳۷)

«چنانکه در کتب سیره نبوی آورده‌اند. «حضرت نبی اکرم (ص) نماز را در خانه علی (ع) گزارد و همانجا خوابید چون پیش از سپیده دمان او را برای نماز صبح بیدار کردند برخاست و گفت: ای ام‌هانی پس از نماز عشا به بیت المقدس رفتم و آن‌جا نماز گزاردم و اینک مجدداً نماز صبح را با شما می‌گزارم. از این روست که اولیا خدا به سبب روح ملکوتی و ربوبی خویش از کمند زمان و مکان فارغند.» (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۷۴)

مولانا می‌گوید:

دل به کعبه می‌رود در هر زمان	جسم، طبع دل بگیرد ز امتنان
این دراز و کوتاهی مر جسم راست	چه دراز و کوتاه آنجا که خداست
چون خدا مر جسم را تبدیل کرد	رفتنش بی فرسخ و بی میل کرد
صد امیدست این زمان، بردار گام	عاشقانه ای فتی خل الکلام
گرچه پيله چشم بر هم می‌زنی	در سفینه خفته یی، ره می‌کنی

(۴.د / ۵۳۷-۵۳۳)

البته در این سفر که سالکان راه طریقت راهروان آنند قیل و قال و چون و چرا را کنار گذاشته، می‌بایست برای رسیدن به ساحل نجات به مصاحبت اولیا حق دل بندند تا از دریای

خروشان دنیا سوار بر سفینه آرامش، به انتظار ساحل آسوده بگذرند.
در این جا مقام فنا که معراج در آن مطرح می‌شود دریافت می‌شود «سیر و سلوک آدمی را از مرتبه حجاب و واسطه آغاز کرده تا به مرتبه‌ای که انسان به مقام فنا می‌رسد و خود در آن جا عین حضرت حق می‌گردد.» (فرغانی، ۱۳۹۸ هـ.ق: ۴۲۵)
مولای روم این سلطان ملک بی مرز عرفان در دیوان کبیر با تشبیهات دلنشین، کلامی آهنگین پرمعنا و زیبا در باب عروج ارواح مردان الهی می‌گوید:

کشتی نوحیم و در طوفان روح لاجرم بی دست و بی پا می‌رویم
همچو موج از خود برآوردیم سر باز هم در خود تماشا می‌رویم
ای که هستی ما ره را میند ما به کوه قاف عنقا می‌رویم
(شمس، ۱۳۸۱، غ ۵۹۵:۱۶۷۴)

معراج وقتی حاصل می‌آید که بنده از هستی کاذبش فانی شده باشد.

چیست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین، نیستی
(د. ۶/۲۳۳)

نتیجه‌گیری:

سیر و سفر در مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی سرگذشت سیر بی‌وقفه روح در جست و جوی مقهورانه‌ای است که در آن ملاقات خدا را غایت حرکت و سلوک خویش می‌سازد هر چند در پند و حکمت که در پس قصص و روایاتی که در بحث سفر آفاقی موج می‌زند نیز موعظه‌ای است که در تمثیلات عامیانه درهم آمیخته، با شور حالی که در سراسر این اقیانوس موج می‌جوشد و زیر و بالا می‌شود با وجود تعلیم و تعلم مجال تمتع از این شعر متعالی را به مخاطب خویش می‌دهد.

در حقیقت این پرمایه‌ترین شعر مولانا، سفرنامه روح انسانی است که در رجعت به مبدأ، حماسه‌هایی را می‌آفریند که از نی نامه آغاز می‌شود و در خط سیری که از میان خطرها و حضرها و سفرها می‌گذرد با طی فاصله‌ها بین تبتل تا فنا از ورطه‌های هولناکی که روح را به امید وصال راه می‌گشاید و آنچه نهایت سیر و سلوک متعالی است می‌رساند.
سیر و سفر در مثنوی معنوی مولانا، برای مخاطب مانند راهپیمایی در دشت‌های خرم و سرسبز ولی ناهموار است که گاه از دره‌های تند و تیز ولی با چشم اندازه‌های بسیار وسیع و

زیبا سر در می‌آورد و گاه از بیچ و خم جاده‌هایی می‌گذرد که تپه‌های کوتاه و بلند و مه آلود را در هم می‌نوردد و با این حال تلذیذ خواننده از شعر تمثیل مولانا مجالی برای تشویش نمی‌گذارد و خستگی راه را از تن و روح خواننده در می‌رباید و در او جسارت صعود به صخره‌ها و کوه‌هایی را که غرق در نور و شعله و حیات‌اند، می‌آفریند و بر کالبدش هوایی تازه می‌دمد و وی را به اوج قللی که در بالای ابرها راه دارد می‌رساند.

منابع و ماخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، نوشته یوحنا: بی تا.
- ۴- بورد، طاهره (۱۳۹۰) سیمای سفر درآموزه‌های دینی، چاپ اول، مشهد: یوسف فاطمه (ع).
- ۵- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۶) دیوان حافظ، چاپ اول، تهران: مهتاب.
- ۶- خاقانی، بی بدیل بن علی (۱۳۸۵) دیوان خاقانی شروانی، تصحیح و تعلیقات: سیدضیاء الدین سجادی، چاپ هشتم، تهران: زوار.
- ۷- زمانی، کریم (۱۳۹۱) میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، چاپ دهم، تهران: نشر نی.
- ۸- زمانی، کریم (۱۳۷۵) شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، چاپ اول، تهران: اطلاعات.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، دو جلد، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی.
- ۱۱- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۱) کلیات سعدی، تصحیح: محمدعلی فروغی، استاد عبدالعظیم قریب، چاپ دوم، تهران: اقبال.
- ۱۲- سنایی غزنوی، ابوالمجدود بن آدم (۱۳۷۷) حدیقه الاحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تالیف: مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳- شمس تبریزی، شمس الدین محمد (۱۳۸۱) کلیات شمس، با مقدمه و حواشی: محمدعلی موحد.
- ۱۴- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸) فرهنگ تلمیحات، چاپ ششم، تهران: فردوس.
- ۱۵- عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین (۱۳۹۱) تذکره الاولیاء، با مقدمه: جواد سلماسی زاده، چاپ پنجم، تهران: انتشارات در.
- ۱۶- غزالی، امام محمد (۱۳۶۱) کیمیای سعادت، اهتمام: حسین خدیو جم: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۷- فاضلی، قادر (۱۳۸۶) تفسیر موضوعی مثنوی معنوی، چاپ اول، تهران: اطلاعات.
- ۱۸- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۹۸ هـ ق) مشارق الدراری، با مقدمه و تعلیقات: سیدجلال‌الدین

آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه.

- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۰) شرح مثنوی شریف، جلدهای اول، دوم و سوم، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات زوار.
- ۲۰- _____ (۱۳۶۱) احادیث مثنوی، چاپ سوم: امیرکبیر.
- ۲۱- _____ (۱۳۸۱) کلیات شمس تبریزی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تصحیح: استاد فروزانفر، چاپ اول، تهران: طلایه.
- ۲۲- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۲) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی، دکتر محمدرضا برزگرخالقی، چاپ اول، تهران: زوار.
- ۲۳- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۱) نثر و شرح مثنوی شریف، با ترجمه و توضیح: توفیق سبحانی، چاپ.
- ۲۴- مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳ م. = ۱۴۰۳ هـ ق) بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفا. میبدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۵۶) کشف الاسرار و عده الابرار، به اهتمام: علی اصغر حکمت: امیرکبیر.
- ۲۵- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۴) مخزن الاسرار نظامی گنجوی، تالیف: برات زنجانی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۶- همایی، جلال الدین (۱۳۵۶) مولوی نامه، «مولوی چه می گوید»، دو جلد، تهران: آگاه.