

بازگشت به مرکز در «التوهم» حارث محاسبی

کبرا بهمنی*، سهیلا صلاحی مقدم^۲

۱. مربی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد دورود

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء(س)

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۷/۰۴

چکیده

حارث محاسبی در «التوهم»، سفر روح به جهان دیگر را به شیوهٔ دوم‌شخص و در قالب معراج‌نامه روایت می‌کند. از شاخص‌ترین عناصری که سفرنامه و به تبع آن معراج‌نامه بر اساس ماهیت خود بر آنها استوار است، زمان و مکان است. زمان و مکان در ارتباط با شهود روح، فضای عالم مثال است. فضایی که با بازسازی زمان‌های موعود، دوری و نزدیکی به مرکز را در دو مکان مجزا نشان می‌دهد. جایی که پروردگار سیمای کریم خود را به تمامی بر مؤمنان آشکار می‌کند، بالاترین نقطهٔ بهشت است. بر اساس نظرات میرچا الیاده تجربهٔ دینی تکرار عوالم روحانی است. زمان نیرومند و شگفت‌انگیز نخستین تجلی، تکرار می‌شود و ابدیت مقدس در حادثهٔ مؤخر رستاخیز، میثاق نخستین را یادآوری می‌کند. در این پژوهش مکان و زمان سفر روح و کهن‌الگوهای مربوط به آن را از دید اسطوره‌شناسی می‌کاویم. آیا ساحت خیال از ناخودآگاه جمعی غنی شده، و با ترسیم سفر روح به حد اعلای قربت، انسجام‌یافتگی و تمامیت را نشان می‌دهد؟ روح چه مسیری را طی می‌کند تا دوباره نخستین روزهای آفرینش را در مرکز هستی، جایی که در گل آدم دمیده شد، تجربه کند؟ توصیفات دقیق، زیبا و ادبی محاسبی در کنار غنای فراحسی، التوهم را از معراج‌نامه‌های دیگر متمایز کرده است.

کلیدواژه‌ها: حارث محاسبی؛ التوهم؛ الیاده؛ زمان؛ مکان؛ مرکز.

۱. مقدمه

حارث محاسبی، عارف قرن سوم، از قدیم‌ترین نویسندگان صوفیه و استاد جنید بغدادی و

بسیاری از عرفای بزرگ متقدم بوده‌است. ابن جوزی در کتاب **تلیس ابلیس** از او سخن رانده و کتاب‌هایش را «کتب بدع و ضلالت» شمرده‌است (غنی، ۱۳۸۶: ۳۸۵). محاسبی اولین بار «معرفت» را با مفهومی ورای تلقی اهل سنت به شاگردان خود تعلیم داد و قواعد و اصول تصوف را از دیدگاهی متفاوت با دیدگاه اهل سنت به آنها آموخت (اینالچیق، ۱۳۷۰: ۸۱).

التوهم روایت سفر روح به جهان دیگر است. بن‌مایه سفر به جهان پس از مرگ، در تاریخ روان بشری، بن‌مایه‌ای دیرینه و تکرارشونده است. «اهمیت و معمای جهان پس از مرگ، تمدن‌های بزرگی همچون ایران و یونان را بر آن داشته تا بخش مهمی از فعالیت‌های زندگی و به‌ویژه فعالیت‌های تخیلی خود را به موضوع مرگ و پس از آن اختصاص دهند. بر همین اساس دیگر تمدن‌های بزرگ باستانی دارای گونه‌ای هنری یا دست‌کم زیرگونه‌ای هنری و ادبی با عنوان سفرنامه‌های جهان پس از مرگ هستند» (نامور مطلق، ۱۳۹۱: ۱۲۸). در میان اساطیر بین‌النهرین، کهن‌ترین سفرها به سرزمین مردگان، سفر اینانا و گیل‌گمش است. تصور جهان پس از مرگ ریشه در بنیان‌های فکری و فلسفی جوامع دارد. در دوره اسلامی، معراج پیامبر و آموزه‌های قرآن، اساس معراج‌ها و واقعه‌های عارفان قرار گرفت. معراج‌های صوفیه از قرن سوم شروع و تا قرن هشتم ادامه می‌یابند (مقابله، ۲۰۱۰: ۶۵). سفرهای صوفیه شرح‌گذار از زندان تن و عالم محسوسات و عروج به سمت نورند. «این آثار را باید نوعی از معراج‌نامه‌ها شمرد که در همه آنها روح قبل از مرگ، دنیای پس از مرگ و سرنوشت خود را مشاهده و تجربه می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۸۶). **التوهم** ظاهراً جزء نخستین معراج‌های صوفیه در قرن سوم و متأثر از معراج رسول اکرم است. «در مشاهده فرشتگان و جبرئیل بی‌شک **التوهم** متأثر از قرآن و حدیث است» (مقابله، ۲۰۱۰: ۶۶).

التوهم با درد جان‌کندن و ملاقات فرشته مرگ آغاز می‌شود. پس از آن توصیف قیامت، برخاستن ارواح، عذاب ایستادنگاه قیامت، دوزخ و بهشت است. سؤال این است که در این سفر آیا غایت محاسبی تجسم قیامت از طریق نشانه‌های آن در قرآن و حدیث است یا گستردگی رمزهای وی در سفر روح، حد اعلای قربت، انسجام‌یافتگی و تمامیت را نشان می‌دهند؟ در این صورت روح چه مسیری را طی می‌کند تا دوباره نخستین روزهای آفرینش و تمامیت انسان نخستین را در مرکز تجربه کند؟

در **التوهم** ذات و جوهره صحنه، اهمیت بسزایی دارد. مشاهدات روح، در گروهی مرگ و

قرارگرفتن روح در مکان و زمانی متفاوت است. هر گونه توضیحی دربارهٔ زمان و مکان مشاهدات، نیاز به شناخت و درک عالم خیال و نقش آن در بینش عارفان دارد. ساحت خیال جایگاه رخدادهای روح است و در آن محسوسات به صور مثالی استحاله می‌یابند و شهود تحقق می‌یابد. زمان و مکان در التوهم جغرافیای خیالی است که فضای آن از بینش شاعرانه و اساطیری شکل می‌گیرد و ریشه در لایه‌های جمعی و فرهنگی دارد. «عالم الخیال و المثال»، عالمی است که در آن نه تنها حوادث شهودی و حوادث روز رستاخیز رخ می‌دهد، بلکه کردارها و رفتارهای تمثیلی در جمیع آداب و مناسک اسرار محرمانه مذاهب و ادیان نیز در آن حادث می‌شود (کرین، ۱۳۸۳: ۲۲). فضای عالم مثال با حذف تضادهای آشتی‌ناپذیر، فضایی میانه است میان روح و ماده؛ ملک و ملکوت؛ و ابزار معرفت است. در این فضا، شناسایی، کشف حجاب است و شهود. علم، دیگر شبکه مفاهیم ریاضی نیست، بلکه تماشاگاهی است بین انسان و خدا» (شایگان، ۱۳۸۳: ۷۴). «از این رو، اسطوره همان مسائلی را مطرح می‌کند که فلسفه؛ ولی نه به وسیلهٔ تحلیل و بررسی عقلانی که خاص تأمل علمی است، بلکه به یاری نمایش، کنش، تجربه، و کشف و شهود» (مورنو، ۱۳۷۶: ۲۰۵). عالم مثال در بردارندهٔ ارزش‌های دیرنده و مقدس کیهانی است و خود دارای صورت، ماده، شکل، و رنگ و به عبارتی دارای جسمی لطیف است که زمان و مکان و حرکت مشخص و خاص خود را نیز دارد؛ مرتبه باغ عدن یا فردوس برین است که مأوای اصلی شکل، رنگ و بوهای مطبوع جهان مادی است و به حیات انسانی لذت می‌بخشد (زابلی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۳۲).

محاسبی منطبق با جهان‌بینی شاعرانه - اساطیری خود، اندوخته‌های فرهنگی و اجزای تثبیت‌شده در ضمیر ناخودآگاه را به تمامی تجسم می‌بخشد؛ تخیل وی با نفوذ در اعماق روح جمعی و مخزن رمزهای آرکی‌تایپی، کلیت زمان و مکان را با قرآن و حدیث مستند می‌کند؛ در عین حال که رمزهای بیان مشاهدات خود را گسترده‌تر می‌کند با مادی‌سازی تجربه روحانی، فضای حسی آن را تقویت می‌کند. محاسبی حضور در زمان و مکانی متفاوت را به شیوه دوم‌شخص مخاطب که شیوه‌ای ناآشناست، گزارش می‌کند و با ارجاع بینامتنی به قرآن به مشاهدات خود مشروعیت می‌بخشد؛ اگرچه برای این منظور مجبور به تأویل آیه و حدیث شود. محاسبی دین را در برخی موارد به‌ویژه در بهشت برای تأیید الگویی جمعی و کهن به

کار می‌برد. برای مثال وقتی زن زیبای بهشتی از فراز گنبد، ولی‌الله را آواز می‌دهد، ولی‌الله می‌پرسد: تو کیستی که خداوند خیرت دهد؟ زن پاسخ می‌دهد: من از آنانم که خدای عزوجل گفت: «فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرّة أعین» (سجده: ۱۷)؛ (همان: ۱۹۰). بی‌شش شاعرانه و اساطیری خیال «در زمینه تفکر، علم تأویل را ایجاب می‌کند. یعنی سیر روح از مجاز به حقیقت و از ظاهر به باطن یا عبور از یک سطح جهان به سطحی بالاتر» (شایگان، ۱۳۸۳: ۸۰). همین بی‌شش شاعرانه اساطیری از طریق تأویل، بعد از جذب آیین جدید، سعی در همخوان کردن آن با خود دارد. در **التوهم** سالک با درد جان‌کنند از جهان مجازی به سوی حقیقت وجود خود حرکت می‌کند؛ در پیکر فرشتگان زیبا یا زشت، با خود روحانی‌اش ملاقات می‌کند. با عبور از پل، سطوح کیهانی را درمی‌نوردد و از سطحی به سطح دیگر که برتر است، وارد می‌شود. با این بی‌شش مبنای تفکر محاسبی در حوزه تأویل متمرکز می‌شود. سرنمون ازلی بهشت را هم از طریق تصریح قرآن مجسم می‌کند و هم با توانایی نامحدود تأویل که اعتباری فردی دارد، «کشف مخیل» خود را کسوت مادی می‌پوشاند.

میرچا الیاده^۱ (۱۹۰۷-۱۹۸۶) اسطوره‌پژوه رومانیایی، به بررسی تکرار اندیشه‌های اساطیری پیرامون «خاستگاه» پدایش و اعتبار نخستین ظهور یا اولین تجلی پرداخته‌است. از نظر وی امر مینوی در همان «جوهره متعال» که دارد، تجدید می‌شود (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴۴). بر این اساس هیچ تجربه قدسی‌ای ناب نیست؛ عوالم دینی تکرار تجربه‌هایی است که ساختاری یکسان دارند و تجلیات مقدس هرگز متوقف نمی‌شوند. «دیالکتیک مقدس رو به آن سو دارد تا رشته‌ای از کهن‌الگوها را برای مدت نامعلومی تکرار کند، به طوری که تجلی مقدسی که در لحظه تاریخی معینی واقعیت یافته به لحاظ ساختاری هم‌ارزش با یک تجلی مقدس در هزاران سال پیش یا بعدتر است» (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۷). الیاده در پژوهش‌های خود «تشریف» به اسرار و مراحل آن را در میان آیین‌های قدیمی بررسی کرد. آیین‌های مشابهی در سرتاسر جهان از کهن‌ترین روزگار به جا مانده‌اند که اساس همه آنها گذر از سطوح کیهانی برای مشاهده امر مینوی است. شمنیسم از ابتدایی‌ترین آیین‌های رازآموزی است. وی در کتاب **شمنیسم یا فنون خلسه** به بررسی و ثبت آیین‌های تشریف در سرتاسر دنیا پرداخته. توهمات و صحنه‌آرایی‌های شمن‌ها از انگاره‌هایی پیروی می‌کند که کاملاً منسجم و یکپارچه‌اند (همان: ۵۴). از نظر الیاده ارتباط واقعی

انسان با تقدس کیهانی، از طریق ناخودآگاه تحقق می‌یابد. ناخودآگاه جمعی، ثابت و غیرشخصی است. الیاده در **شمینسم** نشان می‌دهد که فن شمینی عمدتاً عبور از یک منطقه کیهانی به منطقه کیهانی دیگر، از زمین به آسمان یا از زمین به جهان زیرین است. عبور از پل لازمه رسیدن به سرزمین مقدس و کشف امر مینوی است. «عبور از یک پل بسیار باریک که دو قلمرو کیهانی را به هم مرتبط می‌سازد، دال بر عبور از یک نحوه وجودی به نحوه‌ای دیگر نیز هست؛ از ناوارد به تازه‌وارد، یا از زنده به مرده» (همان: ۱۹۷).

التوهم شرح مراحل است که برای روح به هنگام خروج از این عالم رخ می‌دهد. کردارها، اندیشه‌ها و رفتارهای تمثیلی در آیین‌های محرمانه رازآموزی، در هیئت مظاهر حسی جلوه می‌کنند. غایت سفر، مشاهده مکان قدسی و امر مینوی است. در هر تجربه معنوی، محدودیت‌های سالک باید در جذب لحظه‌ای شکوهمند فروریزد و از مرزهای خود درگذرد. تنگنا و تاریکی قبر، تحمل درد جان‌کندن، لازمه شهود و گذر به جهان دیگر است؛ حواس ظاهر باید از کار بیفتند تا فراست‌های باطنی قدرت خود را نمایان کنند؛ از این طریق سالک وارد قلمروی جهان زیرین می‌شود و سوختن و تکه‌تکه شدن را تحمل می‌کند و با تطهیر وارد مکان قدسی و درنهایت شهود مقدس می‌شود. سالک **التوهم** اگر حتی خود دوزخی نباشد، آلوده به غبار دوزخ و مجبور به تحمل زجر آتش و ایستادنگاه قیامت می‌شود. بعد از آن با تطهیر در دو چشمه بهشتی از آلودگی‌های جسم و روح پاک می‌شود، الله او را فرامی‌خواند و به او چون کودکی نوآموز غذا و شراب می‌دهد، لباس می‌پوشاند و معطرش می‌کند. آنگاه الله خود را به تمامی به او می‌نمایاند و وعده الهی به مؤمنان تحقق می‌یابد. در سفر روحانی **التوهم**، بن‌مایه گذار روح از مناطق کیهانی در همان چهارچوب باستانی بازسازی شده است؛ ضمن آنکه این نوسازی تعارضی با جهان‌بینی اسلامی محاسبی ندارد. محاسبی در طی سفر خود بارها به آیات و احادیث استناد می‌کند. وی آموزه‌های ایدئولوژیک را درونی کرده و آنها را با خاطره‌ای قومی که از سرچشمه‌ای ازلی منشعب می‌شود، پیوند داده است. خاطره‌ای که یک تصویر فضایی مثالی است؛ صورت ازلی باغ بهشت؛ مرکزی که در معادشناسی و رجعت‌ما اهمیت بسزایی دارد. بهشت، تجمع و تکرار عناصر کمال و یکپارچگی است. زمان نیز، تحقق «وعده» الهی است؛ وعده‌ای در آینده که اساس آن مربوط به گذشته آغازین است. وجه شباهت هر دو زمان، تجلی ابدیت مقدس به تمامی، بدون حجاب و ترجمان است. «کسی از شما نیست

مگر آنکه الله عزوجل با او خلوت کند چنانکه کسی در شب چهاردهم ماه خلوت کند» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۶۸).

۲. پیشینه پژوهش

در مهم‌ترین متون صوفیه از گذشته تاکنون نام محاسبی هست؛ اما در خصوص جنبه‌های فکری و عرفانی وی تحقیق نشده؛ از میان مقالاتی که تاکنون چاپ شده‌اند، دو مقاله «زندگی و اندیشه محاسبی» و «محاسبی زنجیره‌ای مفقود میان عرفان و تشیع» به محاسبی اختصاص دارند. درباره کتاب **التوهم** تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است. این کتاب نخست با اهتمام آبربری و با مقدمه‌ای انگلیسی از وی و مقدمه عربی از احمد امین در سال ۱۳۱۶ در قاهره چاپ شد. بعدها با تصحیح عثمان خُشت منتشر شد. کتابی که ما از آن استفاده کرده‌ایم، تصحیح عبدالقاهر احمد عطاست.

در حوزه نقد ادبی، بررسی متون عرفانی از دید اسطوره‌شناسی با نظرات یونگ آغاز شد و بسیاری از متون فارسی از این زاویه بررسی و تحلیل شدند؛ اما در کنار نظرات یونگ اسطوره‌شناسان دیگر از جمله میرچا الیاده، ابعاد دیگری از ناخودآگاه جمعی را نشان دادند. «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان» از نخستین پژوهش‌ها بر مبنای نظرات الیاده است.

در این پژوهش بر اساس نظرات الیاده به بررسی **التوهم** می‌پردازیم. حادثه نیرومند نخستین در مرکز تکرار می‌شود. زمان نیز، با وجود ارجاع به آینده موعود، یعنی قیامت، تکرار حادثه نخستین است. مراحل سفر روح برای رسیدن به مرکز در **التوهم** عبارتند از: تشریف، تطهیر، و پرواز.

۳. زمان

حرکت روح به تناسب قرارگرفتن در مکان هورقلیا خارج از فضای محسوس و در زمان کیفی که تاریخ روح است، شکل می‌گیرد. در اینجا زمان متوالی و منظم این جهان متوقف می‌شود و سالک به زمانی با ماهیتی متفاوت وارد می‌شود؛ یعنی به زمانی که مقدس، ازلی و آغازین است

و درعین حال به طور نامحدود برگشت‌پذیر و تکرارشدنی (الیاده، ۱۳۹۱ الف: ۳۲). برای واقعی دانستن حوادثی چون عهد الست و... باید واقعیت زمان و مکان دیگری را مفروض گرفت. زمان دیگری که زمان نفس یا زمان انفسی است. این زمان از جنبه زمان آفاقی بیرون است؛ کمی نیست، بلکه کیفی است و چون کیفی است، گذشته، حال و آینده در آن یک‌جا اجتماع می‌کنند. به این تاریخ، تاریخ مقدس یا تاریخ روان انسان می‌گویند. «اقلیم هشتم»؛ به قول سهروردی مکان این زمان منفصل است (کرین، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۷). از نظر الیاده برخلاف زمان کمی که منشأ تلون است، زمان کیفی درخشندگی نور محض است. از سوی «واژگونی زمان گذران و انتقال شخص به زمان اساطیری جز در مواقع حساس و مهم، یعنی در مواقعی که شخص به‌راستی با خود خویش است، انجام نمی‌گیرد» (الیاده، ۱۳۸۴: ۵۰). ایجاد فضایی معنوی از طریق رمز منوط به انفصال از فضای مادی است؛ اعماق تاریخ قبر، رمز جدایی این دو فضا را فراهم می‌آورند. تخیل محاسبی با برداشتی متفاوت از زمان، زمان آفاقی را قطع می‌کند. به محض انقطاع زمان آفاقی با توصیف «جان‌کندن» و «ورود در قبر» زمان نفس آغاز می‌شود و با رسیدن به بهشت در زمان حال، آینده نامتحقق را به گذشته‌های ازلی می‌پیوندند.

محاسبی مراتب روح برای رسیدن به ابدیت را بر سفر رستاخیز منطبق کرده‌است. همان رویکردی که شعر صوفیانه به معراج پیامبر داشته‌است. در اینجا محاسبی با همان رویکرد حوادث قیامت را بازگو می‌کند. «شعر صوفیانه فارسی به‌ویژه نمونه‌های تاریخ قرآنی نبوی را با تغییر شکل دادن معراج پیامبر (ص)، صعود او را از میان آسمان‌ها به سوی خدا، سفر روح از زمان زمانمند (فانی) به اوج وحدت صوفیانه با ابدیت، مورد تفسیر قرار می‌دهد» (بورینگ، ۱۳۸۱: ۲۴۷). در قرآن زمان نامعین وجود ندارد. تصوف اسلامی مفاهیم آشکارا متضادی را درباره زمان با درکی جامع از تجربه انسانی در هم آمیخته‌است (همان: ۲۲۲). در قرآن، خداوند نشانه‌های روزی را می‌دهد که «خواهد آمد»؛ بنابراین پیش‌بینی آینده بدون انقطاع در زمان خطی است. محاسبی اگرچه از شیوه یادآوری قرآن استفاده می‌کند، اما با ورود به زمان «روح» و انقطاع زمان خطی، همین زمان را ادامه می‌دهد، زیرا هدفش رسیدن به ابدیت بی‌زمان و بی‌مکان است. از نظر الیاده با بازگشت به سرچشمه، زمان را می‌توان مستهلک ساخت و وارد بی‌زمان با ابدیت شد. این یعنی فراتر رفتن از جایگاه بشری و بازیابی آن وضعیت غیرمقید و

بی محدودیتی که قبل از مبتلا شدن به قید زمان و چرخه زندگی‌های مکرر برقرار بود (الیاده، ۱۳۹۱ الف: ۱۱۲-۱۱۱). خدا به عنوان راز مطلق قابل دستیابی نیست، ولی خود را به صورت دو واقعه بنیادی مقدم و مؤخر بر وجود فانی انسان می‌نمایاند؛ یعنی روز میثاق و روز رستاخیز. صوفی به گذشته پیش از وجود خود و آینده پس از وجود خود واقعتاً دوباره می‌بخشد و این دو واقعه را که نقطه مقابل یکدیگرند، به درون وجود خود و زندگی فانی خود می‌کشد. خدا خود را به عنوان خداوندگار نخستین میثاق در درونی‌ترین ژرفای روح آدمی می‌نماید. زمانی که صوفی از ابدیت سخن می‌گوید، حافظه‌اش به اصل خود در پیش از زمان و لحظه نخستین با خدا بازمی‌گردد (بورینگ، ۱۳۸۱: ۲۳۶-۲۳۵).

۱-۳. روز میثاق و رستاخیز

روز میثاق، نمود کشف و شهود اولیه انسان از رابطه‌اش با جهان و خداست. رستاخیز، رجعت مجدد به کمال آغازین است. بر اساس روز میثاق بین خدا و انسان پیمانی بسته می‌شود. روز رستاخیز، یادآوری این روز است؛ روز میثاق، پروردگار انسان‌ها را به صورت همگانی خطاب قرار می‌دهد؛ روز رستاخیز این عمل دوباره تکرار می‌شود. در اینجا اندیشه تکرار «کمال آغازها» به آینده‌ای ابدی کشیده می‌شود و نشان می‌دهد که «مبدأ» دیگر نه فقط در گذشته اساطیری بلکه در آینده‌ای افسانه‌ای هم یافت می‌شود. این عمل متضمن این معنی است که زمان دیگر زمان فلکی نیست، بلکه فرد در زمان اصلی و آغازین، زمانی که حادثه نخستین بار اتفاق افتاده، زندگی می‌کند. الیاده به آن «زمان پرنیرو و قدرتمند»، زمان شگرف و مینوی می‌گوید (الیاده، ۱۳۶۲: ۲۸). این «زمان شگفت‌انگیز مقدس»، تحقق وعده خداوند است: «روزی که آدمیان در برابر پروردگار دو جهان بایستند» (المصطفین: ۶). روز موعود یا روزی که وعده در حق شب‌زنده‌داران و آنان که به دنیا مشغول شدند به انجام می‌رسد (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۶۴). پروردگار در آخرین مرحله به بهشتیان می‌گوید: برگزیدگانم از خلق کسانی هستند که عهد مرا نگاه داشتند (همان: ۱۹۸). خداوند در قیامت آغاز و میثاق را به بندگان فراموش‌کارش یادآوری می‌کند؛ با یادآوری آغاز، فراموش‌کاران به زیان خود پی می‌برند؛ گناهکاران گرفتار عذاب می‌شوند، زیرا میثاق نخستین را فراموش کردند.

بهشتی و دوزخی درک متفاوتی از زمان دارند؛ درحالی که زمان بر اندیشه گناهکار سنگین و کندروست و او را می آزارد، بهشتی متوجه گذرش نمی شود. «زمان بسیاری بگذرد و درنیابند چراکه دل هایشان به آسایش و خوشی مشغول است» (همان: ۱۸۹). علاوه بر دو زمان نیرومند آغاز و پایان، از زمان های کمی برای طول رنج و عذاب روحی استفاده شده است. هزار سال می گذرد اما اتفاقی نمی افتد. عنصر ثابت، دردهای روحی و روانی افراد است. گذشت زمان زمانمند به شیوه تلخیص نشان از بی اهمیتی این زمان و تأکید بر تداوم حالت روحی است. ۵۰ هزار سال بی آنکه لقمه ای خورند و جرعه ای نوشند؛ آن قدر که گویا گردنشان از عطش قطع شود و شکم هایشان از گرسنگی خاکستر شود. آنگاه به دوزخ برده شوند (همان: ۱۶۰). کفسار، پیوسته از تعلیق قیامت شکایت می کنند (همان: ۱۵۹).

۴. مرکز / مکان

مرکز، مکانی است که تقدس خود را به تمامی، خواه به صورت تجلیات ابتدایی مقدس یا به شکل تکامل یافته ترین تجلیات مستقیم خدایان متجلی می کند. جغرافیای مقدس و اسطوره ای نوعی کاملاً واقعی است که در تقابل با جغرافیای دنیوی و نامقدس قرار دارد که دارای وجود خارجی است (الیاده، ۱۳۹۱: ۴۲). ارتباط مستقیم با امر قدسی در مرکز برقرار می شود. با مرگ، سالک در فضای نیستی و فنا قرار می گیرد و این «فضای خلاق در انسان از لحاظ اساطیری، همان «محدوده» و «معبد درونی» و چشمه آغاز و مرکز فردوس است» (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۲۴). بهشت، گنبد، درخت و... رمز مرکز و محل تجلی امر مقدسند. درخشش جواهرات و سنگ های قیمتی، فضای تجلی مقدس را غنا بخشیده اند. عناصر قداست یکدیگر را تکمیل کرده و قابل جمعند؛ بنابراین همگی، فضای ظهور ابدیت را فراهم می کنند.

۴-۱. بهشت

بهشت مکان مقدس نخستین تجلی است. اسطوره بهشت نخستین که به خاطر گناه از دست رفت، اهمیت فوق العاده ای دارد. بهشتی که در آن آدم از خاک خلق شد، در مرکز کیهان قرار داشت؛ «ناف زمین» نقطه ای است که آفرینش از آنجا آغاز شده (الیاده، ۱۳۹۱: ۴۶). آیین صعود در

مرکز اتفاق می‌افتد. زائر با رسیدن به بالاترین نقطه، عبور به وضعیتی دیگر را تجربه می‌کند و به «قلمرو پاک و محض» وارد می‌شود (همان: ۴۶).

در **التوهم** صعود در بهشت رخ می‌دهد؛ بهشتی پس از تطهیر و تشریف، به دیدار پروردگار فراخوانده می‌شود. صعود، معادل با سفر خلسه‌آمیز به مرکز عالم است. از ویژگی‌های بهشت نور است؛ تنها نشان بصری از لایتناهی که دیده به نمایندگی از جسم ادراک می‌کند، نور محض است. حضور مقدس و میزان درک سالک از آن از طریق میزان نور اندازه گرفته می‌شود و در مراحل مختلف سفر رستاخیز تکرار می‌شود: «درحالی‌که با زیبایی، نور و درخشندگی از میانشان بگذری و نامه‌ات در دست راست باشد. روشنایی نامه‌ات و نورت با توست و پیشاپیش و در سمت راست تو حرکت می‌کند. کتاب در دست راست و چهره‌ات نورانی است و از میان نوری که الله عزوجل آشکار نموده درآیی و به خشنودی‌اش یقین یابی» (همان: ۱۷۰). بهشتی از خداوند می‌خواهد نورش کامل شود. نوری که با گرفتن نامه و عبور از پل همراه سالک است، با تطهیر و ورود به بهشت افزون می‌شود و با رسیدن به عرش به نوری محض و بی‌مانند که نهایت افزون‌شدگی و تمامیت قدسی است، نشان داده می‌شود. دیدار خداوند بر درخشندگی بهشتی می‌افزاید. «پس خود را تصور کن در برابر الله عزوجل آنگاه که خشنودی او بر تو آشکار شده باشد و سیمای درخشان و دگرگون شود آن گونه که گویی ماه تمام است» (همان: ۱۷۰). نور نیکوکاران با نور بهشت آمیخته می‌شود. «خداوند نورش را کامل ساخته و با نور آنچه در باغ‌های بهشتی است، آمیخته‌است» (همان: ۱۸۱).

بهشت علاوه بر اینکه منبع نور و رنگ و شادی است، منبع خوشبوترین عطرها، میوه‌ها، مشک‌ها و... است: «آنگاه که درگاه را بگشایند، نسیم خوشبوی باغ‌های انبوه و بوی خوش آب‌های روان بوزد و رایحه‌های بهشتی بپراکند و بوی خوش مشک بیخته و زعفران، عنبر و نسیم عطرآمیز میوه‌ها و درختان بوزد، بوی خوش آن به قلبت رسد» (همان: ۱۸۱).

بهشت، آمیختگی دو رنگ سفید و قرمز است؛ در توصیف سنگ‌ها و کاخ‌های بهشت نیز این دو رنگ برجسته‌اند. قرمز سر حیات است که در ژرفا پنهان است. نشان تجدید حیات و مرگ عرفانی در رازآموزی است (دوبوکو، ۱۳۷۶: ۱۸۱). سفید نیز با اعمال و امور قدسی مناسب دارد. «چون هر رازآموزی، مورث طهارت و پاکی است. سفید، رنگ کسانی است که با

برگزاری آیین‌هایی «دوباره زاده شده‌اند» (ستاری، ۱۳۸۴: ۳۳). در التوهم بهشت مملو از سنگ‌های زیبا و قیمتی است. دُرّ و گوهر به حضور قداست در فضا و مکان تعین می‌بخشد (همان: ۸۵). در واقعه‌های روزبهان فرشتگان با کلاه‌های جواهرنشان، جامه‌های مروارید، صورت‌های همچون گل سرخ توصیف شده‌اند. جبرئیل با جامه قرمز مزین به ابریشم سبز میان فرشتگان چون عروس است (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۴۳-۱۴۱). روزبهان خدا را در زیباترین صورتش درحالی که جامه‌ای از طلا پوشیده و تاجی از طلا بر سر و نعلینی از طلا در پا دارد، نشسته بر عرش رحمان می‌بیند (کربن، ۱۳۸۷: ۳۹۷). طلا و جواهرات نماد معارفی که از راه کشف و شهود به دست آمده‌اند و رمز دانایی و یقینند. در التوهم جمع بهشتیان هنگام رفتن نزد پروردگار با سربندها و تاج‌هایی از مروارید و یاقوت توصیف شده‌اند. «چگونه تصور می‌کنی بیش از هزارهزارهزار تاج‌های مروارید و یاقوتی را که توان برشمردنشان نیست. تاج‌هایی که بر چهره‌های مسرورشان می‌درخشید» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۴). کاخ‌های بهشت نیز از زمرد، یاقوت سرخ و مرواریدهای سپید ساخته شده‌اند (همان: ۱۸۸). شدت نور، رنگ‌ها و جواهرات، فضایی شهودی برای تجلی مقدس است و از این طریق از حوزه واقعیت عینی فراتر می‌رود و با تخیل گره می‌خورد.

۲-۴. گنبد و قصر

از نظر الیاده گنبد دارای معنایی کیهانی، نمودار طاق آسمان، مکان متعال و جایگاه قدرت و جاودانگی و قداست است. در اسلام شکل مدور، نمودار یکی از مهم‌ترین جهات زندگی، یعنی وحدت، شکفتگی و کمال است (الیاده، ۱۳۹۱: ۴۱). یونگ نیز دایره را نشان تمامیت و نماد روح می‌داند. دایره، معرف الوهیت است. کامل‌ترین شکل تلقی می‌شده و به کامل‌ترین ماده، یعنی طلا نسبت داده می‌شده (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۰۵). گنبد با شکل دوار و نقطه مرکزی، ماندالای تمرکز و یکپارچگی است. تشریف مبتدی مشتمل بر ورود به نقاط مختلف و دستیابی به سطوح مختلف مندلّه است (الیاده، ۱۳۹۱: ۵۹). ماندالا، بر خویشتن‌داری و پرهیز از گسست و ازهم‌پاشیدگی پا می‌فشارد. «رمزی از موجود الهی که تاکنون در جسم مخفی و مکتوم بوده‌است و اینک استخراج و احیا می‌شود؛ مکانی که استحاله انسان به یک موجود «الهی» در آن رخ

می‌دهد» (یونگ، ۱۳۵۴: ۲۰۵).

در **التوهم** علاوه بر قصرهای طلا و یاقوت، ولی‌الله در سه گنبد با سه زن بهشتی مواجه می‌شود. زنان در این سه گنبد انعکاس خویشتن بهشتی‌اند. نور زنان با نور بهشتی افزون می‌شود. اولین زن، بهشتی را به سوی خود فرامی‌خواند. بهشتی به دنبال زن از گنبد بالا می‌رود: «به راه افتی تا به قصری از مروارید و گوهر، به گنبدی از یاقوت سرخ رسی» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۰). درحالی‌که با او به آغوش و شراب‌نوشی مشغول است، همسر دوم از گنبد دیگر ندا می‌دهد که آیا زمان آن نرسیده که به ما نظر کنی. در اینجا نیز نور گنبد در نور رخان بهشتی و رخان همسرش با روشنی و درخشش بازمی‌تابد (همان: ۱۹۱). سومین زن نیز از گنبد دیگر ندا می‌دهد. بعد از گنبد سوم است که هر آفت، کاستی و پلیدی از بهشتی جدا می‌شود «زیرا خداوند به قلبش رو کرده‌است» (همان: ۱۹۲). هر سه در مرکز وجود ولی‌الله، در ماندالای خویشتن‌داری و کشف ظاهر می‌شوند. با بازگشت بهشتی از نزد الله «بر زیبایی، نیکویی، آبرومندی و بزرگواری همسرانش افزوده می‌شود» (همان: ۲۰۰). از سویی ظهور ناگهانی این زنان، دل‌خوشی و فریبایی آنان برای بهشتی تکرار زندگی آدم و حوا در بهشت است. به عبارتی بهشت نخستین علاوه بر همسایگی و نزدیکی به خدا، با زنانی که جدای از وجود مرد نیستند، بازسازی می‌شود. محبت آدم و حوا در بهشت تکرار می‌شود. «همان‌طور که آدم آینه تجلی اسماء الهی است، زن، آینه، یعنی مظهری است که فرد صورت خویش را در آن می‌بیند؛ خویشتن خویش که برای شناخت پروردگار باید شناخته شود» (کرین، ۱۳۸۷: ۲۵۵). آدم با محبت ورزیدن به حوا از الگوی الهی سرمشق گرفت (همان: ۲۲۵) و روح از الگوی آدم و حوا سرمشق می‌گیرد. مندله نیز مقام یک رمز «اتحاددهنده» است. از سویی رازآموزی نیز سه مرتبه دارد. عدد سه، مظهر حیات الوهی است (برفر، ۱۳۸۹: ۴۶). طلا در هماهنگی با شکل دوار گنبد و نماد کمال آن است؛ زیرا «همان‌طور که آسمان مرئی هم در شکل و هم در حرکت گرد است طلا نیز همچنین است» (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۲۶). گنبدها و قصرهای بهشتی از طلا ساخته شده‌اند. حلقه‌های یاقوتی جواهرنشان قصر بهشتی بر روی صفحه‌های از زر ناب قرار دارند (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۸۹). به‌طورکلی همه آنچه در بهشت است، مجموع نمادهای تمامیت، یکپارچگی و انسجامند. چهاربالش‌های زیبایی که بر فرش نهاده شده‌اند، نشان استحکامند و گنبدی که بر

فراز همه برافراخته شده، کامل ترین شکل تمامیت است. بهشتی وقتی به اینجا می‌رسد، زیبارویی بر بالای گنبد می‌رود و بهشتی نیز به همراه او بالا می‌رود. زیبارو با جامه‌های دیبا و جواهرات، انگشترها، خلخال‌ها، گردنبند، و سینه‌ریزه‌هاست. طلا بر گردنش می‌درخشد (همان: ۱۸۷-۱۸۶). گردنبند، انگشتر و... نمادهای تمامیتند که در کنار سایر نمادها غنا و قدرت کمال را در اوج نشان می‌دهند؛ نور بر همه اینها می‌تابد: «نور تو و نور او و نور جام و نور شراب و درخشش چهره و گردن و دندان‌هایش و نور باغ‌های بهشتی در هم آمیخته‌است» (همان: ۱۸۸). این نور با رسیدن به پروردگار به حد اعلا می‌رسد.

۳-۴. درخت

درخت عالم یا ستون مرکزی‌ای که سطوح عالم را نگه می‌دارد، مرکز است. در اندیشه سهروردی «خورشید در عالم حس، و طوبی در عالم مثال مظاهر خداوند یا نورالانوارند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۹۶). درخت همان دایره است. قداستی که اجازه نمی‌دهد موسی با کفش وارد شود (بزرگ بیگدلی، ۱۳۸۶: ۷۹).

پس از ملاقات سومین زن، خانه خدا، سایه طوبی و عرش در پیش است. «درحالی‌که در سایه طوبی با یکدیگر سخن می‌گویند و چه همسایگی‌ای که عرش بر آن سایه افکنده‌است» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۲). وقتی در زیر طوبی هستند خداوند به آنها بشارت می‌دهد که آنها را به خود نزدیک کند و اینجا گرمی‌ترین جایگاه است (همان: ۱۹۲). در زیر طوبی به ملاقات خدا می‌روند: «زیر طوبی و جایگاه آسایش عابدان، درحالی‌که فرشتگان به سویشان آیند و گویند: ای اولیای رحمان، پروردگارتان بر شما سلام می‌رساند و شما را به دیدار خود فرامی‌خواند» (همان: ۱۹۳).

۴-۴. عرش

با رسیدن به عرش، عبور از دایره‌های تودرتو و گستردگی بهشت تمام می‌شود. عرش آخرین مرحله و نقطه تجلی ابدیت به‌تمامی است. در مشرب الارواح عرش «بر فراز آب‌های بلندترین آسمان‌ها شناور است، و انواری از آن ساطع می‌شود که ارواح قدیسین را به مصدر الهی آنها جلب می‌کند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۱). بهشتی در آخرین مرحله به ملاقات پروردگار می‌رود.

زیباترین پرده‌ها و نورها را در عرش می‌بیند. «پهنای آن را با زیبایی نور و درخشش تجسم کن؛ فرش‌های رنگین و بالش‌هایی بر پشته‌هایی از مشک نهاده شده. برای هر مؤمنی جایگاهی فراهم شده... هر یک پای زیبایش را از رکاب بر منبر یا کرسی یا فرش نهد. پا گذاشتن آنان را بر جایگاه‌ها تصور کن تا اینکه بر آن قرار گیرند» (همان: ۱۹۵). منبر، کرسی و... نمادهای استحکام و پابرجایی‌اند. جایگاه بهشتیان در آخرین مرحله همان «مقعد صدق» است. بر اساس دیدگاه عرفانی محاسبی، عاشقان از همه به خدا نزدیک‌ترند. در مقعد صدق، نور عرش جایگاه و چهره‌های بهشتیان را می‌پوشاند (همان: ۱۹۶). عروج محاسبی با رسیدن به مرکزی‌ترین نقطه قلمرو درون تکمیل می‌شود؛ «مکانی که کل هستی از آن می‌آید. به آن آگاهی که منشأ همه چیز است» (کمپیل، ۱۳۷۷: ۹۳). مرحله‌ای که از آن به مقام قاب قوسین تعبیر می‌شود و تکرار عروج محمد (ص) است.

۵. مراحل رسیدن به مرکز

برای رسیدن به مرکز، سالک باید درخور قداست مرکز پاک شود. ابتدا از دنیا که ماده کثیف و متراکم است، عبور کند و با تطهیر به ساحت گسترده مرکز وارد شود؛ پس از آن برای رسیدن به نقطه نهایی، طبق آیین مرکز، از طریق پرواز صعود کند.

۵-۱. تشریف

تشریف شبیه‌سازی مرگ است. برای رسیدن به شهود، حواس ظاهری بزرگ‌ترین مانع هستند. هرچه وابستگی انسان به تعیین وجودی خود کمتر شود، دریافت‌ها و فراست‌های باطنی قوی‌تر می‌شوند. «هیچ موجودی در طبیعت نمی‌تواند به مرحله‌ای برتر نائل گردد، مگر آنکه زیستن برایش متوقف شود» (کمپیل، ۱۳۸۹: ۹۸). قهرمان را می‌بلعد. قهرمان به هاویه برده می‌شود تا دوباره زنده شود. خودآگاه در معرض هجوم جریانی از انرژی ناخودآگاه قرار می‌گیرد که یارای مقابله با آن را ندارد. بنابراین باید رنج همه آزمون‌ها و مکاشفه‌های یک سفر هولناک را تحمل کند و با قدرت تاریکی کنار بیاید (کمپیل، ۱۳۷۷: ۲۲۲). در التوهوم قبر مانند شکم، مکان تاریکی

است که انرژی تازه در آن تولید می‌شود. آنکه در قبر قرار می‌گیرد، بذر زندگی جدید را در خود می‌پروراند. انسان ضرورتاً برای شروع زندگی روحانی باید درد جان‌کندن را تحمل کند. رازآموز بعد از این مرگ اجازه دخول به ساحت «خود» را می‌یابد. «درد کشیدن روح از پایین پایت را حس می‌کنی و کنده شدن آغاز می‌شود. جان از تمام تنت کشیده می‌شود؛ روح از پا به سوی سر حرکت می‌کند تا آنگاه که به نهایت بی‌تابی می‌رسی و درد مرگ تمام تنت را در بر می‌گیرد. آنگاه زمان زندگی‌ات در دنیا به پایان رسیده و نشان تو از آن جدا گشته» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۵۴).

در **التوهم** نخستین ملاقات انسان با خویش در پیکر فرشته ظاهر می‌شود. پس از گذر از آزمون پل و... بهشتی نزد پروردگار فراخوانده می‌شود. از نشانه‌های تشریف در این دیدار آن است که خداوند برای زائرانش سفره می‌گستراند؛ پس از آنکه از خوردن دست می‌کشند خداوند به فرشتگان می‌گوید، سیرایشان کنید. فرشتگان با جام‌های از مروارید، انگبین، آب و شیر به اولیا می‌دهند. پس از نوشیدنی، خداوند امر می‌کند: دوستانم را لباس درپوشید. پس از آن گوید بر آنها عطر بیفشانید. ابری بر آنها عطر می‌بارد. آنگاه پرده‌ها کنار می‌رود و «پروردگارشان به تمامی آشکار شود». خداوند به آنها خوش‌آمد می‌گوید. بهشتی کلام کسی را می‌شنود که هیچ‌کس شبیه آن نیست (همان: ۱۹۹-۱۹۸).

خوردن، از نشانه‌های تشریف است. زیرا همان‌طور که لازمه ولادت جدید^۱ است، بر اثر رازآموزی استحاله باطنی و جسمانی صورت می‌گیرد. نوآموز چون کودکی تازه‌متولد شده است. «از این رو پس از برگزاری تشریفات آیینی، دست رازآموزخته را چون کودک نوپا می‌گیرند و به وی چون کودک شیوه راه رفتن می‌آموزند و خوراک می‌دهند» (سناری، ۱۳۸۲: ۴۰). رازآموزی آدم با آموزش اسما و خوردن میوه ممنوعه همراه است. تغذیه نزد خداوند، در واقعه‌های روزبهان نیز آمده است؛ روزبهان از خدا شراب می‌گیرد (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۰). پس از هر تولد، سالک به ارزش‌ها و دریافت‌های جدید می‌رسد. اندازه قابلیت او در سفر کشف درون از این طریق نشان داده می‌شود. در این مرحله اتحاد سالک با «من برتر و ملکوتی» خود از طریق آغوش پروردگار نشان داده می‌شود.

۲-۵. تطهیر

مسیر رسیدن به کمال با آزمون و سختی‌های بسیار همراه است. بهشتی پس از طی این مسیر باید از آلودگی‌های جاده آزمون پاک شود تا بتواند به درخشان‌ترین نورها برسد. آتش و آب هر دو خاصیت پاک‌کنندگی دارند. سختی و سوزناکی آتش قیامت همه را در بر می‌گیرد. «در قیامت سراسر زمین آتش شود و پس از آن بهشت را با جام‌ها و دوشیزگان می‌نمایانند» (همان: ۱۶۶).

هنگامی که فرد در گور قرار می‌گیرد، فرشتگان آتش قبر درستکاران را با پای خاموش می‌کنند و گور به سوی تالو بهشت گشوده می‌شود. آتش و سختی قیامت چه به‌روزان و چه نگون‌بختان همه را به‌تمامی فرا می‌گیرد (همان: ۱۶۲). خاصیت آتش که زدودن و تطهیر است در مرحله عبور از دوزخ، انسان بهشتی را می‌پالاید. در آستانه بهشت، بهشتی غبار گور و آتش را باید بزدايد تا بتواند وارد بهشت شود. بهشتی در دو چشمه آلودگی‌ها را از خود می‌زداید. در یکی تن و ظاهر را پاک می‌کند و در دیگری با نوشیدن جامی از آن پلیدی باطن پاک می‌شود. «اکنون به آستانه رسیده‌ای با غبار گور و گرمای بر پای ایستادن و تب خستگی آنچه بر تو گذشته است. نگاه می‌کنی به چشمه‌ای که خداوند برای دوستانش مهیا کرده؛ در آن غوطه می‌خوری تا اندوه ایستادن را از بین ببرد و تمام پلیدی و خاک آلودگی را، بی‌تابی پل صراط و گرمایش را از تنت بزدايد، زیرا هر کس به آستانه رسد، در تنش از سوزش آتش رنجی باشد؛ به تو نیز آن رنج رسیده است» (همان: ۱۸۰). بهشتی بارها، تن خود را در چشمه می‌شوید تا بدنش به زیبایی، شادابی رسد و چون از چشمه خارج می‌شود در زیباترین شکل و کامل‌ترین نور است (همان: ۱۸۱).

۳-۵. پرواز

قوس صعود در آخرین مرحله با پرواز تکمیل می‌شود. «نفس، خود را به صورت ازلی بال‌دار می‌بیند که به سوی عالم افلاک که موطن اوست، پرواز می‌کند» (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۱۹). ابن‌سینا اولین کسی است که معراج روح به سوی افلاک را در رمز پرواز مرغ بیان کرده. پرواز، نشانه‌ی تعالی روح است و پرنده از سمبل‌های تعالی شمرده می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۴۰۳). محاسبی عروج روح را در آخرین مرحله، از طریق شتران بال‌دار نشان می‌دهد. پروازی که

شکل آن اقتباس از معراج پیامبر اسلام و حضور «براق» در شب معراج است. فرشتگان با اسبانی اصیل که از یاقوت آفریده شده‌اند، لگام‌هایشان از طلا، سیماشان چراغ‌های درخشان و زیباست، بال‌هایی از ابریشم سرخ بهشت، پشم تنگ از پشم‌های سپید درخشان و بر پشتشان دو خط سرخی در سپیدی است، نزدیک بهشتی می‌آیند. فرشتگان اسبان را نزد ولی‌الله بر زمین می‌خوابانند (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۳). پرواز بر پشت اسبانی از دُرّ و یاقوت از موارد تأثیرپذیری محاسبی از معراج رسول برای وصول به حق است بدون آنکه در قرآن و حدیث اشاره‌ای به ارتباط بین دیدن الله در روز قیامت و این موضوع باشد (مقابله، ۲۰۱۰: ۶۷). در معراج بایزید نیز، بایزید در آسمان هفتم پرنده‌ای می‌شود و به عرش الهی صعود می‌کند. جدای از روایت‌هایی که محاسبی را بر آن داشته راه وصول را با پرواز بُختیان نشان دهد، «در آیین شمنی نیز شمن بزرگ با اسب بال‌دار به دیدار خداوند می‌رود» (مفتاح، ۱۳۸۱: ۳۶).

۶. دوزخ، کهن‌الگوی دوری از مرکز

دوزخ کهن‌الگوی سقوط و دوری است. هرچه بهشتی به مرکز نزدیک است، دوزخی از مرکز دور است. گناهکار در رستاخیز درمی‌یابد رحمت و زیبایی چه نیروی شگفتی را از دست داده‌است؛ زیرا خداوند او را خطاب قرار می‌دهد و بی‌هیچ واسطه‌ای مرکز وجود را می‌بیند (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۶۷). پشیمانی، غبن، ناامیدی و حسرت، بزرگ‌ترین عذاب‌های روحی دوزخی است: «بر همسایگی پروردگار عزوجل حسرت بری. دلت از پشیمانی پاره‌پاره شود. از حسرت ناامیدی و خشم آنها که از خشم خداوند بر توست، بشکافد و به سوی درگاه روی آوری و الله را ندا کنی و بسیار بگذرد و تو را پاسخ نگوید و به حقیقت، او از صدای تو بدش می‌آید و جایگاهت نزد او فروپاشیده. پس تو را ندا دهد، در دوزخ دور باشید و با من سخن مگویید» (همان: ۱۷۶). آتش، نشان غضب خداوند است؛ هم‌زمان با غیظ خدا، خشم همه، دوزخی را فرا می‌گیرد. «آتش در جست‌وجوی آنان تنوره می‌کشد و بر بدن‌هایشان می‌غرد و فرشتگان آنان را به سیخ کشیده، می‌افکنند و دوزخ آنان را می‌رباید و با آتش خود به سوی آنان می‌شتابد. بر سرشان فریاد می‌زند و زبانه‌های آتش بدن‌هایشان را می‌گیرد و تا درون می‌سوزاند... آتش از خشم خدا خشمگین است» (همان: ۱۷۴).

حیات دینی یادآوری عمل آغازین است. بزرگ‌ترین گناه، فراموش کردن هر جزئی از آن واقعه الهی ازلی است. مناسبت‌ها دائماً و مرتباً خاطره آن واقعه‌ای را که در ازل رخ داده، زنده نگه می‌دارند و به انسان کمک می‌کنند تا آگاهی خود را از خاستگاه و منشأ الوهی جهان کنونی حفظ کند (الیاده، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۶). فراموش کردن آنچه در ازل رخ داده، مانع اصلی رسیدن به شناخت و رستگاری است؛ فراموشی از یک سو برابر با خواب است و از سوی دیگر برابر است با گم کردن خویشتن؛ یعنی گنجی و سرگردانی و نابینایی (همان: ۱۴۸). گناهکار، در دنیا در نابینایی شناخت خویشتن و گنجی‌ای که حاصل بیگانگی با خود است، زندگی می‌کند. در رستاخیز با نهانی‌ترین لایه‌های وجود خود روبه‌رو می‌شود؛ عریانی روح خود را مشاهده می‌کند. آنچه رسوب کرده و ظاهراً فراموش شده، سر برمی‌آورد. گناهکاران وقتی در برابر خداوند می‌ایستند، گناهان خود را به یاد می‌آورند. «چه بسیار گناهی که فراموش کرده بودی و تو را یاد خواهد آمد» (همان: ۱۶۷). برخلاف بهشت که با دانایی و یقین (همان: ۱۸۰) همراه است، دوزخ محل سرگردانی و آشفتگی است. دوزخی بین عذاب‌های دوزخ در آمدو شد است. «به سوی جحیم ناله می‌کنی؛ از ظرفی که در دست نگهبانان موکل است، می‌نوشی، به محض آنکه ظرف را می‌گیری دستت از حرارتش تکه‌تکه گردد. آتش را رها کنی و به سوی حمیم پناه ببری تا آرام یابی؛ چون در حمیم غوطه خوری پوست از سر تا پایت کنده شود. باز به آتش رو کنی بدین امید که آرام‌تر باشد، سوزش آتش زبانه کشد و به حمیم بازگردد و تو در میان آتش و آب جوشان دائماً در رفت‌وآمد باشی» (همان: ۱۷۵).

رنگ دوزخ برخلاف بهشت، سیاهی و تاریکی است. سیاهی و تاریکی چروکی است بر روی خود (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۳۶). سیاهی دوزخ، تأییدی بر رمز دوری دوزخی از مرکز وجودش است. به میزان نزدیکی به مرکز، نور بیشتر می‌شود. مسیر سفر بهشتی به سوی درخشندگی و شرف است. دوزخی از خدا نور را به دعا طلب می‌کند. «منافقان را بینند که نورشان خاموش شد و بی‌تابی در دل‌هایشان است و از خدا آمرزش و بسیار شدن نور را به دعا درخواست کنند» (همان: ۱۷۹).

۷. نتیجه گیری

زمان و مکان‌های مجزا در **التوهم** ریشه در ناخودآگاه جمعی دارد. محاسبی به جای گذار از طبقات هفتگانه آسمان برای رسیدن به روشنایی محض مانند معراج‌نامه‌های دیگر، مراتب روح در رسیدن به ابدیت و شرف را بر سفر رستاخیز منطبق کرده است. بررسی **التوهم** بر اساس نظرات الیاده این نکته را آشکار می‌کند که **التوهم** تنها تجسم رستاخیز مطابق با مستندات دینی نیست، بلکه سیر کمال‌یابی روح و رسیدن به مرکزی‌ترین نقطه وجود است. محاسبی زمان‌ها و مکان‌های اسطوره‌ای را دوباره بازسازی می‌کند تا روح را به نخستین جایگاهش قبل از هبوط برساند. روح با پشت سر گذاشتن عذاب‌های قبر، قیامت و آتش آماده تشریف می‌شود؛ با انجام آیین تطهیر در چشمه‌های بهشتی اجازه ورود به مکان مقدس را می‌یابد. بهشت به عنوان مرکز کیهان، تصویری از قداست منسجم و یکپارچه است. دوزخ، کهن‌الگوی دوری و سقوط از مرکز است.

کتابنامه

الف) عربی

محاسبی، حارث (۲۰۰۸)، آداب النفوس، ویلیه التوهم، درسه و تحقیق: عبدالقاهر احد عطا، بیروت، لبنان: موسسه الكتاب الثقافیه.

مقابله، د. جمال (۲۰۱۰)، تجلیات الإسراء و المعراج فی نثر العربی، عمان: دار ازمه.

الیافی، عبدالکریم (۱۴۱۱)، «ابوعبدالله الحارث بن اسد المحاسبی و کتابه التوهم»، التراث العربی، العدد ۴۱، صص ۷-۳۴.

ب) فارسی

ارنست، کارل (۱۳۷۷)، روزبهران بقلی، مترجم: دکتر مجالدین کیوانی، تهران: مرکز.

الیاده، میرچا (۱۳۹۱ الف)، اسطوره و واقعیت، مترجم: مانی صالحی علامه، تهران: کتاب پارسه.

_____ (۱۳۹۱ب)، تصاویر و نمادها، مترجم: محمدکاظم مهاجری، تهران: کتاب پارسه.

_____ (۱۳۶۲)، چشم انداز اسطوره، مترجم: جلال ستاری، تهران: توس.

_____ (۱۳۸۸)، شمنیسم، فنون خلسه، مترجم: محمدکاظم مهاجری، تهران: ادیان.

اینالجیق، شوقیه (۱۳۷۰)، «حارث بن اسد محاسبی و کتاب القصد او»، مترجم: توفیق سبحانی، نشریه معارف، شماره ۲۳، صص ۸۰-۱۰۸.

برفر، محمد (۱۳۸۹)، آینه جادویی خیال، تهران: امیرکبیر.

بزرگ بیگدلی، سعید و... (۱۳۸۶)، «نمادهای جاودانگی (نماد دایره در متون دینی و اساطیری)»، دانشگاه اصفهان، گوهر گویا، شماره ۱، صص ۷۹-۹۸.

بورینگ، گرهارد؛ احسان یارشاطر؛ و... (۱۳۸۱)، حضور ایران در جهان اسلام، ویرایش: جرج صباغ و ریچارد جی. هووانسیان، مترجم: فریدون مجلسی، تهران: مروارید.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.

توکلی، طاهره (۱۳۸۷)، «تاریخ و فرهنگ اسلام: محاسبی زنجیره‌ای مفقود میان عرفان و تشیع»، مجله علمی - ترویجی مشکوة، شماره ۹۸، صص ۱۰۲-۱۲۵.

حسینی، مریم؛ کبرا بهمنی (۱۳۹۳)، «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان»، مجله عرفان و اسطوره‌شناسی، شماره ۳۷، سال دهم، صص ۱۰۹-۶۹.

حیدری، محمدشریف (۱۳۸۹)، «زندگی و اندیشه‌های حارث محاسبی»، نیستان ادیان و مذاهب، سال اول، شماره ۱، صص ۵۹-۸۰.

دوبوکو، مونیک (۱۳۷۶)، رمزهای زنده جان، مترجم: جلال ستاری، تهران: مرکز.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

ساندرز، ن.ک (۱۳۸۲)، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، مترجم: دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: کاروان.

ستاری، جلال (۱۳۸۴)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ دوم، تهران: مرکز.

- شایگان، داریوش (۱۳۸۳)، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: امیرکبیر.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶)، *تاریخ تصوف در اسلام*، سه جلد، چاپ دهم، تهران: زوآر.
- کرین، هانری (۱۳۸۷)، *ارض ملکوت*، مترجم: سید ضیاء هشترودی، چاپ چهارم، تهران: طهوری.
- کمپبل، جوزف (۱۳۸۹)، *قهرمان هزارچهره*، مترجم: شادی خسروپناه، چاپ هشتم، مشهد: گل.
- _____ (۱۳۷۷)، *قدرت اسطوره*، مترجم: عباس مخیر، تهران: مرکز.
- گیل‌گمش (۱۳۸۴)، مترجم: احمد شاملو، چاپ سوم، تهران: چشمه.
- مفتاح، الهامه (۱۳۸۱)، «شامان‌گرایی و دین مغولان»، *مجله فرهنگ و تاریخ*، شماره ۴۳، صص ۱۸۸-۱۳۹.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۷۶)، *یونگ، خدایان، انسان مدرن*، مترجم: داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۱)، «سفرنامه‌های جهان مردگان»، *مجموعه تخیل و مرگ در ادبیات و هنر*، به کوشش: علی عباسی، تهران: سخن.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸)، *چهار صورت مثالی*، مترجم: پروین فرامرز، مشهد: آستان قدس.
- _____ (۱۳۵۴)، *روان‌شناسی و دین*، مترجم: فؤاد روحانی، تهران: انتشارات سهامی کتاب‌های جیبی، مؤسسه فرانکلین.
- _____ (۱۳۸۳)، *انسان و سمبل‌هایش*، مترجم: محمد سلطانیه، چاپ چهارم، تهران: جامی.

پ) انگلیسی

Papan-Matin, Firoozeh (2006), *The Unveiling of Secrets Kashf Al Asrar*, Boston: Brill.

العودة الى المركز فى «التوهم» من مؤلف الحارث الخاسبى

كبىرى بجمنى*، سهيلا صلاحى مقدم^٢

١. مدرس معيدة فى قسم اللغة الفارسية و آدابها بجامعة الإسلامية الحرة فى دورود

٢. أستاذة مساعدة فى قسم اللغة الفارسية و آدابها بجامعة الزهرا (س)

الملخص

يروى الحارث الخاسبى فى التوهم فى سياق المفرد المخاطب، رحلة الروح إلى العالم الآخر. تقوم الرحلة على عنصرى الزمان والمكان، وهذان العنصران أبرز العناصر فى هذه الرحلة. الزمان والمكان، فى ارتباطهما بشهود الروح، هما فضاء عالم المثال، الفضاء الذى يظهر البعد والقرب إلى المركز فى مكانين مختلفين، بتمثيلة للأزمنة الموعودة. أعلى مراتب الجنة هى المكان الذى يُرى منها الربُّ المؤمنينَّ وجهه الكريم. و رفقا لنظرية ميرتشا إلبادة إن التجربة الدينية هى إعادة للعوالم الروحية. يتكرر الزمن القوى و الغريب للتجلى الأول، و تدكّر الأبدية و السرمديّة المقدّسة الميثاق الأول.

فى هذه الدراسة، نبحث عن زمان ومكان رحلة الروح والطراز البدئى المتعلق به من زاوية علم الأساطير. هل اغتنت باللاوعى الجمعي؟ وهل يُظهِرُ التماسك والكمال برسم رحلة الروح الى ذروة القرية؟ ماذا تسلكه الروح حتى تستطيع أن تجزّب مرّة أخرى، الأيام الأولى من الحلقة فى مركز الوجود، حيث الذى نفخ فى طين آدم. تعريف الخاسبى الجميل، الدقيق والأدبى إلى جانب غناء وراء الحس، يميز التوهم من سائر كتب المعراج.

الكلمات الرئيسية: الحارث الخاسبى؛ التوهم؛ الياده؛ الزمان؛ المكان؛ المركز.