

مقایسه سطوح معنایی معراج پیامبر (ص) و سفر اسکندر

علی عباسی*

استاد زبان و ادبیات فرانسه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

کبری بهمنی**

استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد دورود، دانشگاه آزاد اسلامی، دورود، لرستان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۱)

چکیده

معراج پیامبر اسلام (ص) تأثیر زیادی بر معراج‌های صوفیه گذاشته است. علاوه بر این، تأیید و توصیف آن در بسیاری از متون عرفانی، نشانی از ایمان گوینده تلقی می‌شد، در حالی که معراج متأثر از دخل و تصرف قصه‌گویان است و ارتباط آن با برخی قصه‌های عامیانه مورد توجه قرار نگرفته است. این پژوهش به مقایسه روایت ابن عباس از معراج و سفر اسکندر در *داراب‌نامه* طرسوسی پرداخته است. اسکندر در *داراب‌نامه*، جهان‌گشایی شرقی است که وجوه اشرافی یافته است و برای وی نسب‌نامه‌ای کیانی ساخته شده است. بافت جامعه اسلامی نمود پیامبرگونه اسکندر را برجسته کرد و تجربه عالی پیامبر اسلام (ص) را در شب معراج، در سطحی پایین‌تر، اما با همان تکنیک به وی نسبت داد. سفر اسکندر برای دیدن عجایب و جستجوی آب حیات، بن‌مایه‌های اصلی معراج را در خود دارد. مقایسه این دو نشان‌دهنده عناصر مشترکی است که بر اساس ارتباط بینامتنی با *قرآن*، مصادیق «آیات الکبری» را نشان می‌دهد. طبق نظام ارزشی *قرآن*، «آیات» یا نشانه‌ها، خالق‌نما و ایمان‌آفرینند. جریانی از معنا در مواجهه با آیات شکل می‌گیرد که «حضور» کنشگران را دستخوش تغییر می‌کند. تحلیل هر دو سفر بر اساس رویکرد نشانه-معناشناسی نشان می‌دهد که علاوه بر عناصر مشترک در سه محور «بهشت و دوزخ»، «فرشته‌شناسی» و «ملاقات با خداوند»، سطوح سازماندهی و چگونگی کارکرد و تولید معنا در هر دو، سازوکار یکسانی دارد.

واژگان کلیدی: معراج، سفر اسکندر، حضور، نشانه-معناشناسی.

* E-mail: ali_abbasi2001@yahoo.com

** E-mail: bahmanikobra@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

سرگذشت اسکندر در منابع ایرانی-اسلامی با خیال‌پردازی‌ها و آشفته‌گی‌های بسیاری در آمیخته‌است، به حدی که افسانه بر چهره تاریخی وی غالب آمده‌است. اسکندر رومی در *داراب‌نامه*، جهان‌گشایی شرقی است که وجوه اشراقی یافته، با ذوالقرنین یکی شده، برای وی نسب‌نامه‌ای کیانی ساخته شده‌است. بافت جامعه اسلامی نمود پیامبرگونه اسکندر را برجسته کرد؛ از جمله تجربه عالی پیامبر اسلام^(ص) را در شب معراج، در سطحی پایین‌تر، اما با همان تکنیک به وی نسبت داد. سفر اسکندر برای دیدن عجایب و جستجوی آب حیات، بن‌مایه‌های اصلی معراج را در خود دارد. یکی از عوامل ایجاد این اشتراک با توجه به نقش قصه‌گویان، در شکل‌دهی به روایت معراج و زندگی اسکندر تبیین می‌شود. ارجاع مختصر و مبهم قرآن به معراج، میدانی برای هنرنمایی قصه‌گویان شد؛ خیال‌پردازی آنان که اعجاب خواننده را از شگفتی‌های مخلوقات آسمانی برمی‌انگیخت، معراج را از خط سیر اصلی علمای رسمی خارج کرد:

«قرن‌های نخستین، دوره‌ای است که قصه‌گویان فعال بودند و به‌سختی از واعظان متمایز می‌شدند. علما قصه‌گویان مردمی را تهدید تلقی می‌کردند؛ زیرا آن‌ها برای تازگی بخشیدن به روایت، از جعل افسانه‌های شگفت‌انگیز ابایی نداشتند. گزارش ابن عباس از سفر آسمانی پیامبر^(ص)، ارزش‌ها و معیارهای قصه‌گویان مسلمان را بازگویی کند»^۱ (Colby, 2008: 49-50).

مسلمانان سعی کردند با استناد به قرآن، ابهامات معراج را شرح دهند. مهم‌ترین ابهام که نقش فعال قصه‌گویان را به میان می‌کشید، این بود که پیامبر در شب معراج «چه دید؟». آیه اول سوره بنی‌اسرائیل و آیات آغازین سوره نجم مهم‌ترین آیاتی هستند که مسلمانان مرجع آن‌ها را سفر شبانه پیامبر^(ص) دانسته‌اند. آیه اسراء آشکارا دلیل معراج را نشان دادن آیات خداوند به پیامبر^(ص) می‌داند. همین کلیدواژه در سوره نجم با ارتباطی که با آسمان می‌یابد، به عنوان «آیات الکبری» تکرار می‌شود. در قرآن، توضیح دیگری نیامده‌است که دقیقاً مصادیق «آیات الکبری» را روشن کند.

واژه «آیه» در قرآن کریم، به معنای حجت، معجزه یا عمل خارق‌العاده‌ای است که می‌تواند شک کافران را به ایمان مبدل کند. آیه، بیانگر قدرت خداوند در هستی است.

بنابراین، کلّ خلقت، «آیه» یا نشانه‌ای است برای کسانی که می‌اندیشند (ر.ک؛ یونس / ۶ و نیز، ر.ک؛ النحل / ۶۵، ۶۷ و ۶۹ و...). بین آیه و باور قلبی ارتباط وجود دارد. مؤمنان از آن عبرت می‌گیرند و کافران روی می‌گردانند (یوسف / ۱۰۵). درخواست کافران از پیامبران مبنی بر آوردن آیه نیز بر ارتباط بین آیه و ایمان صحه می‌گذارد (ر.ک؛ الأنعام / ۳۷؛ آل عمران / ۵۰ و الأعراف / ۷۳). از سویی خداوند از بندگانش می‌خواهد روی زمین گردش کنند و از آیات خدا عبرت بگیرند. در برابر شک کافران از آن‌ها می‌پرسد: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا...: آیا آنان در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند. یا گوش‌های شنوایی که با آن (ندای حق را) بشنوند؟!...﴾ (الحج / ۴۶).

برخی از آیات، شگفت‌آورتر و بزرگتر از بقیه هستند. دهشت و ستایش بی‌درنگ، واکنش‌هایی در پی مشاهده آن‌هاست. قرآن این آیات را «آیاتنا عَجَبًا» و «آیات الکبری» می‌نامد (الکهف / ۹؛ بنی اسرائیل / ۱؛ النجم / ۱۸؛ النازعات / ۲۰ و...). «عجایب» و کاربرد فراوان آن در نخستین داستان‌های معراج، تلاشی برای تعیین مصادیق شگفت‌انگیز «آیات الکبری» است.^۲

نقطه اشتراک سفر اسکندر و معراج، مشاهده مصادیق «آیات الکبری» است. اسکندر می‌خواهد عجایب را ببیند. عجایب در هر دو سفر با توجه به نظام ارزشی قرآن، خالق‌نما و ایمان‌آفرین هستند. در سفر اسکندر، «عبرت» (تنبّه و آگاهی)، کلیدواژه‌ای است که علت مشاهده عجایب را توجیه و نظام ارزشی قرآن را در مشاهده آیات منعکس می‌کند:

«افلاطون گفت: ای اسکندر! برین روی دریا کجا می‌روی؟ اسکندر گفت: به هوس می‌روم تا همه عجایب را ببینم. افلاطون گفت: نیک است، هر چند عجایب بیشتر بینی، هستی صانع درست‌تر گردد و دست بر تسبیح محکم‌تر شود. بدانکه چون عجایب بینی و قدرت او، چنین گویی که ای پاک و منزّه خداوندی که چندین عجایب بیافریدی! قدرت تراست. بدین معنی، ایمان تو قوی‌تر شود» (طرسوسی، ۱۳۸۹ ج ۲: ۳۳۹).

مشاهده عجایب، تسبیح و اظهار عجز بنده را در پی دارد. به همین سبب، واکنش پیامبر و اسکندر، ستایش و سجده بی‌درنگ است. ارتباط عجایب و ایمان به حدی است که شیاطین تلاش می‌کنند مانع از شهود عجایب شوند. پیامبر^(ص) در شب معراج، از آسمان به

دنيا نگاه می کند و آن را پُر از دود و صدا می بیند. جبرئیل می گوید: «وَهَذِهِ الشَّيَاطِينُ يَحْمُونَ عَلَىٰ أَعْيُنِ بَنِي آدَمَ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكَوْ لَا ذَلِكْ لَرَأَتْ الْعَجَائِبَ» (سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۵: ۱۹).

قرآن با تأکید بر آفرینشی که انسان با روزمرگی، شگفتی هایش را از یاد برده است، می خواهد در روزمرگی انسان گسست ایجاد شود تا باور وی در تعامل با هستی دستخوش تغییر شود. «آیه»، جهان بینی ادراک کننده را نسبت به موضوع یا چیزی که با آن مواجه شده، تحت تأثیر قرار می دهد. این موضوع علت اصلی تمایز سفر اسکندر از سایر قهرمانان قصه های عامیانه است.

در این پژوهش، قصد داریم ابتدا شباهت های معراج و سفر اسکندر را عمدتاً در سه محور «عجایب بهشت و دوزخ»، «دسته های فرشتگان (فرشته شناسی)»، «گفتگو و ملاقات با خداوند»، با نگاهی مقایسه ای نشان دهیم. عجایی که اسکندر می بیند، با آنچه در سایر قصه های عامیانه آمده، فرق دارد. در اینجا، عجایب علاوه بر پیوستگی با نخستینه ها و شهودهای آسمانی، ایمان کنشگر را تحت تأثیر قرار می دهد. جدا از عناصر ظاهری، نشانه-معناشناسی ابزاری است که می تواند شباهت ها و تفاوت های هر دو سفر را با توجه به سازوکار تولید معنا در لایه های مختلف متن نشان دهد. با توجه به ارتباط عجایب (آیات) و باور درونی مشاهده کننده از دید نشانه-معناشناسی، نظام های گفتمانی که شامل نظام روایی و تطبیق است و سطوح سازماندهی معنا را در هر دو اثر بررسی می کنیم. تحلیل معناشناسی ابتدا در روساخت گفتمان (فرایندهای تحول کلامی و...) و آنگاه ژرف ساخت (مربع معنایی، فضای تنشی) و بُعد حسی-ادراکی صورت می گیرد. در آخرین مرحله که ملاقات با خداوند است، فرایندهای حسی-ادراکی نقشی فعال در تولید معنا دارند. نقش اندام های حسی و چگونگی تولید معنا با حفظ نگاه مقایسه ای در این بخش نیز بررسی می شود. آیا هر دو سفر نظام های گفتمانی و فرایندهای حسی-ادراکی یکسانی دارند؟ یادآوری می شود که در این پژوهش، ویرایش های مختلف روایت ابن عباس از معراج و سفر اسکندر در *داراب نامه* طرسوسی را ملاک قرار داده ایم.

۱. مبانی نظری

نشانه- معناشناسی به دنبال شناخت چگونگی کارکرد، تولید و دریافت معنا در نظام‌های گفتمانی است و بدین منظور، ساختارهای سطحی و عمیق گفتمان و تعامل آن‌ها با یکدیگر را بررسی می‌کند. در تحلیل معناشناسی، متن مجموعه‌ای منسجم است و سطوح و ابعاد گوناگونی دارد. بُعد روایی از اولین نظام‌های گفتمانی است. در نشانه- معناشناسی روایی، کنش به دنبال جبران نقصان از نقطه‌ای شروع می‌شود و پس از طی مراحل تحول کلامی، با تحقق تغییر در وضعیت کنشگران، معنا را شکل می‌دهد. روایت، گذر کنشگر بین دو پاره اولیه و ثانویه است. بر این اساس، نشانه- معناشناسی روایی بر دو اصل کنش و تغییر استوار است (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۵: ۱۹) تولید معنا در بُعد روایی، برنامه‌محور است. اما همیشه کنش برنامه‌مدار، تنها عنصر مهم و مرکزی در تولید معنا نیست. در دهه هشتاد، نشانه‌شناسی با تأکید بر موضوعاتی چون تن، ادراک، امر حسی و حضور تحول یافت. درک و فهم حسی جهان و نقش ادراک در تولید معنا و نیز مطالعه و پژوهش در باب حالت‌های درونی و احساسی این گرایش جدید در نشانه‌شناسی را تعریف می‌کنند (ر.ک؛ معین، ۱۳۹۴: ۱۷).

بر این اساس، نظام معنایی، تصادف برنامه‌مداری نظام روایی را به چالش می‌کشد؛ زیرا ارتباط سوژه با جهان، ارتباطی ابزاری و مبتنی بر جدایی و فاصله نیست، بلکه اینجا صحبت از نزدیکی بلافصل و بی‌واسطه، یا حتی نوعی صمیمیت احساسی بین این دو قطب ارتباطی است (همان: ۶۰). گرماس با تأکید بر بینش پدیدارشناختی در کتاب *باب نقصان معنا*، «جریان ادراکی-حسی» را که بر پیوند و وحدت سوژه و اُبژه تأکید دارد، مطرح کرد. در ادامه نظرات گرماس، لاندوفسکی با تمایز بین نظام‌های تطبیق و تصادف، چهار الگوی معنایی را مطرح می‌کند که عبارتند از: نظام روایی، تطبیق، تصادف و مجاب‌سازی. تجربه زیبایی‌شناختی از طریق حرکت در این نظام‌های معنایی شکل می‌گیرد. ابتدا با نفی روزمرگی و تکرار منجر به حیرت ناشی از گسست زیبایی‌شناختی می‌شود و با بازگشت به روزمرگی معناسازی می‌کند. بُعد حسی- ادراکی و تطبیق با توجه به مفاهیمی چون حضور، تن و... به تحلیل دستور زبان امر حسی می‌پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

نشانه- معناسازی از مباحث مطرح در حوزه نقد ادبی است. ابعاد مختلف این رویکرد در کتاب‌های صمد: ساختار یک اسطور، روایت‌شناسی کاربردی، تجزیه و تحلیل نشانه- معناساختی گفتمان، راهی به نشانه‌شناسی سیال و... معرفی و تبیین شده است. نشانه-معناسازی در ادامه در باب نقصان معنای گرماس، از نشانه-معناسازی کلاسیک عبور کرد و به دورنمای تازه‌ای با بینش پدیدارشناسی دست یافت. معین در کتاب معنا به مثابه تجربه زیسته، دیدگاه‌های لاندوفسکی و چهار الگوی معنایی وی را معرفی کرده است. مقاله‌های خرده‌روایت‌ها، گریزگاه نقال از برنامه‌روایی، زایش معنا در ساختار روایی هزارویک شب، کارکرد روایی دو حکایت از الهی‌نامه عطار و... به تحلیل قصه‌های عامیانه بر اساس نشانه-معناسازی پرداخته‌اند. معراج پیامبر و سفر اسکندر از زوایای مختلفی به صورت جداگانه پژوهش و بررسی شده‌اند، اما سطوح و نظام معنایی هر دو با توجه به ارتباط بینامتنیتی آن‌ها با قرآن تاکنون بررسی نشده است. توجه به قرآن و مقایسه این دو سفر با رویکرد نشانه-معناسازی ایده‌ای تازه است که توانسته با مقایسه ژرف ساخت، روستا و نظام‌های گفتمانی تطبیق و روایی اثر، ابعاد پنهان متن را نشان دهد.

۳. خلاصه معراج و سفر اسکندر

معراج پیامبر اسلام^(ص) از دو مرحله تشکیل شده است. در قرن‌های نخستین، مفسران اسراء را ۶ ماه بعد از معراج می‌دانستند، اما بعدها اسراء مترداف با «معراج» به کار برده شد (Colby, 2008: 58). در روایت ابن عباس، جبرئیل شبانه از سقف فرود می‌آید^۲ و پیامبر را به سفر فرامی‌خواند. پس از مراحل تطهیر، آزمون، نماز گزاردن با انبیاء در اورشلیم، صعود به طبقات هفتگانه آسمان و طبقات ده‌گانه علیین آغاز می‌شود. در هر طبقه، علاوه بر عجایب، یک یا دو تن از انبیاء حضور دارند. پیامبر^(ص) در این سفر، بهشت و دوزخ را می‌بیند، از دریاهاى سبز، سفید، دریای دریاها و... عبور و در برترین مرتبه با خداوند ملاقات می‌کند و خداوند به وی جایگاهی برتر از همه مخلوقات می‌دهد.

سفر اسکندر بعد از فتح ایران، به سمت شرق آغاز می‌شود^۴ اسکندر در مسیر خود از دریاها و وادی‌های بسیاری می‌گذرد و حکما و انبیاء را ملاقات می‌کند. سفر اسکندر در

آخرین مرحله، مانند پیامبر تنها و بدون حضور راهنماست. پس از بازگشت از بیت المقدس، سفر دوم اسکندر آغاز می شود. فرشته ای از هوا فرومی آید و می گوید باید سفر خود را ادامه دهد. فرشتگان اعجاب انگیزی که اسکندر می بیند، عمدتاً در سفر دوم اوست.

۴. بهشت و دوزخ

مشاهده بهشت و دوزخ ویژگی ای است که تقریباً در تمام نسخه های معراج وجود دارد. در برخی از ویرایش های معراج ابن عباس وقتی خازن جهنم درهای دوزخ را باز می کند، پیامبر به محض مشاهده تیرگی و دود می خواهد درها را ببندد. «فرشته برایم پرده از دوزخ برداشتی. آتش زبانه کشیدی، آتشی بس سیاه و تیره بودی و چنان فرارفتی که پنداشتی مرا در بر خواهد گرفت. گفتم: ای جبرئیل! بفرمایش تا آتش را به جایش باز گردانادا!» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۵۱).

اسکندر غیر مستقیم دوزخ و عذاب گناهکاران را به صورت انسان های مسخ شده در صورت سگ، عنکبوت و... می بیند (ر.ک؛ طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۴۱ و ۵۴۸). در هند، دریچه ای از دوزخ باز می شود و ماران مرغزار دوزخ در میان لشکر اسکندر پراکنده می شوند. یا به جایی می رسد که از ریگ روان خروش و ناله برمی آید. لقمان می گوید: «این ها قوم عاندند که ایشان را به باد عقوبت کردند و هزار سال است که باد ایشان را از مشرق به مغرب همی برد و از مغرب به مشرق همی برد» (همان، ج ۲: ۵۵۰).

پیامبر^(ص) در معراج، نهرها، درختان، نعمت و فراوانی بهشت و جایگاه بهشتیان را مشاهده می کند. در سفر اسکندر، زیبایی بهشت تقلیل می یابد، ولی همان عناصر را دارد. اسکندر بر سر روضه آدم می رود و بر اساس وصیت آدم، به وی دانه ای از گندم بهشت می دهند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۹۹). سخن گفتن اسکندر با درخت عجیبی که وقتی آدم رانده می شود، جبرئیل آن را از بهشت می آورد و درخت پرنعمتی که حوا کاشته (ر.ک؛ همان: ۵۶۹)، مصادیق دیگری از عناصر وابسته به بهشت هستند.

درختان عظیم با برگ های بزرگ و میوه های عجیب از مشخصه های مشترک هر دو سفر است. از درختان عجیب در سفر اسکندر، دو درختی است که میوه های آن به شکل

صورت زنان و مردان است. از هر دو درخت آواز تسبیح و ذکر شهادت شنیده می‌شود (ر.ک؛ همان: ۵۸۷). طویبی و سدره‌المنتهی از درختان سفر پیامبر هستند. بر هر چوب سدره‌المنتهی، هفتاد هزار برگ، و بر هر برگی فرشته‌ای است که بر پیشانی‌اش تسبیح خداوند نوشته شده است (ر.ک؛ قشیری، ۱۳۹۲: ۲۵۶)۵.

نهرهای بهشت و رودهای تطیهرکننده با نهر عافیت و رودهایی که آدم و حوا در سفر اسکندر آن‌ها را برآورده‌اند، مقایسه پذیرند. توصیف چشمه حیات شبیه دریایی در آسمان‌ها در سفر پیامبر است. استخوان‌های مردگان را در آن می‌ریزند و آن‌ها را زنده می‌کنند؛ مانند چشمه حیات که فرشته‌ای بر آن گماشته شده است.

زمر، عقیق و یاقوت ویژگی دیگر بهشت است. شاخسار نخلستان‌های بهشت و ستون‌های سدره از زر سرخ است. در *اسکندرنامه*، شبانه جنبشی بر فراز کوه قاف پدید می‌آید و زر از زمین می‌روید. شارستان‌های کوه قاف با هزار پایه نردبان و درهای زرین، یادآور نردبان معراج و پایه‌های زرین آن است.

رسیدن به جایگاه شهدا و آمرزیدگان در آسمان نیز ویژگی مشترک هر دو است. در معراج پیامبر^(ص)، در تفسیر «جنة‌المأوی» آمده است: «جنة فیها خضر ترتقی فیها ارواح الشهداء» (سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۷: ۵۷۲). ابن عباس می‌گوید: «هی یمین العرش و هی منزل الشهداء» (همان: ۵۷۳). پیامبر جنة‌المأوی را می‌بیند؛ جایی که ارواح شهدا حضور دارند. در سفر اسکندر در کرانه کوه قاف، او را به وادی آمرزیدگان می‌برند. فرشته می‌گوید: «این قوم را خدای آمرزیده است که در راه خدای - عزّ و جلّ - کشته شده‌اند و اندرین هر سوراخی شهیدی است» (طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۶۸).

۵. فرشته‌شناسی

فرشتگان بخش مهمی از موجودات اعجاب‌انگیز سفر آسمانی هستند. به چشم دیدن عظمت واقعی آنان چنان اهمیتی دارد که در برخی تفاسیر سوره نجم، حادثه معراج و شهود «افق‌الأعلى» به دیدن صورت واقعی جبرئیل تفسیر شده است^۶. پیامبر تأکید می‌کند از عجایی که در معراج دیدم، دسته‌های مختلف فرشتگان بود (ر.ک؛ ابن عباس، ۱۴۰۷ق.،: ۲۴). فرشتگان به دسته‌های مختلفی که کارهای مشخص و تعیین شده‌ای بر عهده دارند،

قابل تقسیم هستند. مشاهده فرشتگان مسئول آفتاب، چرخ و فرشتگان حامل عرش از ویژگی‌های مشترک هر دو سفر است:

«نگاه کرد. آفتاب را دید که فرشتگان همی کشیدند و می‌بردند... فرشتگان دیدم که چرخ فلک می‌گردانیدند و بانگی هول از او می‌آمد و من از هول بترسیدم و هوش از من برفت... فرشته‌ای دید بر اسبی نشسته آتشین، چنانکه از او بترسید... گفت: تو کدام فرشته‌ای؟ گفت: من فرشته‌ای هستم که آفتاب حواله منست» (طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۸۸).

در سفر اسکندر، فرشتگان عابد بر فراز کوه قاف فرشتگانی هستند که پیوسته خداوند را تسبیح می‌گویند (ر.ک؛ همان: ۴۷۰). در سفر پیامبر، کرویون «از پگاه آفرینش آسمان‌ها و زمین، در هوا "تسبیح" گویند» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۵۰).

گروه دیگر، فرشتگان حامل عرش و کرسی هستند. اسکندر فرشتگانی را می‌بیند که «سرشان هیچ جا پیدا نبود و پاهای ایشان نی» (طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۸۷). ارماتیل توضیح می‌دهد که این‌ها فرشتگانی هستند که عرش و کرسی را برداشته‌اند. میان این‌ها هفتاد پرده است و هر پرده یکساله راه است (ر.ک؛ همان). فرشتگان حامل عرش در معراج نیز حضور برجسته دارند: «أَنَا كَذَلِكَ إِذْ أَنَا بِمَلَائِكَةٍ قِيَامًا عَلَى أَقْدَامِهِمْ،.. هَوْلَاءِ الرُّوحَانِيُّونَ وَالْكَرْوِيُّونَ وَ هُمْ حَمَلَةُ الْعَرْشِ» (ابن عباس، ۱۴۰۷ق: ۴۹).

حضور فرشتگانی که بیننده عجایب را به مکان‌های مختلف آسمان منتقل می‌کنند و راه‌های «هژده هزارساله» را در یک شبانه‌روز طی می‌کنند، از ویژگی‌های هر دو سفر است. در سفر پیامبر^(ص)، مشخصاً براق و رفرق، ولی در سفر اسکندر، نامی مشخص ندارند: «نگاه کرد، اسپه دید بدانجا ایستاده و زینی از زمرد سبز بر او نهاده. اسپ آواز داد که: ای اسکندر! بر پشت من بنشین. در حال، آن اسپ از جای برخاست و مر او را در یک ساعت بر سر کوه قاف برد» (طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۸۵).

فرشته موکل دریاها نیز از فرشتگان مشترک هر دو سفر است. اسکندر او را در اعماق دریا می‌بیند. در سفر پیامبر^(ص)، میکائیل فرشته‌ای است که بر میزان آب‌ها و بارش ابرها و دریاها گماشته شده است (ر.ک؛ ابن عباس، ۱۴۰۷ق: ۴۵).

تجمع اضداد از شگفتی‌هایی است که بیانگر قدرت بی‌نهایت خداوند است. در معراج، فرشته‌ی نیمی برف و نیمی آتش، طبقه‌ای از علیین که آتش از میان دریا برمی‌خیزد و مشاهده‌ی کوه‌های یخ در میان آتش، بیانگر تصاویری از تجمع اضدادند. اسکندر پس از ظلمات به چشمه‌ای می‌رسد که از میان آب، آتش برمی‌آید (ر.ک؛ طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۹۲).

فرشتگان در معراج بیشتر از سفر اسکندر هستند و فرشته‌ی خروس، فرشتگان هفتاد هزار سر و... را سفر اسکندر ندارد. دسته‌های فرشتگان در پی توضیح معنای آیه‌ی جنودالله هستند (ر.ک؛ الفتح/ ۴) هر دو متن، به‌ویژه معراج می‌خواهد صفوف فرشتگان و لشکر پنهان پروردگار را با تأثیرپذیری از قرآن، به‌ویژه سوره‌ی صافات نشان دهد.

۶. گفتگو و ملاقات با خداوند

مشخصه‌ی اصلی هر دو سفر در آخرین مرحله، رسیدن به نور است. پس از ورود اسکندر به ده چشمه‌ی خورشید، فرمان بازگشت به او داده می‌شود که سجده می‌کند و او را برمی‌گردانند. آخرین مرحله در معراج پیامبر^(ص) نیز با نور خیره‌کننده توصیف شده است. در تفسیر ابن عباس، «افق اعلی» جایی که پیامبر به شهود می‌رسد، «مطلع شمس» است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۷: ۵۶۶) و از این منظر، شبیه چشمه‌ی خورشید در اسکندرنامه است. سیوطی روایتی از ابوذر را نقل می‌کند که از پیامبر^(ص) می‌پرسد: آیا خدایت را دیدی؟ پیامبر^(ص) جواب می‌دهد: «نور، ائی آراه» یا «رأی نورا عظیماً عند سیدرة المتهی» (همان: ۵۷۰).

اسکندر پس از طبقات دهگانه‌ی خورشید باید برگردد، اما پیامبر^(ص) با رفر ف یا اسرافیل به مرتبه‌ی بالاتر می‌رود. در سفر اسکندر، بین او و خدا ملاقات صورت نمی‌گیرد، ولی برخی عناصر معراج، مثل «دعا کن و حاجت خود را بگیر» و «شنیدن صدای الهی» را دارد. در سفر اسکندر، صدا نامعلوم و به شیوه‌ی سوم شخص است: «بدانید که خدای - عزّ و جلّ - از کار بندگان غافل نیست. اگر قوی بر ضعیف ستم کند، قوی‌تر را برگمارد تا بر وی ستم کند...» (طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۵۱). صدایی که با پیامبر سخن می‌گوید، به شیوه‌ی اول شخص است و به‌صراحت گفته می‌شود که صدای الهی است. در آخرین مرحله نیز به پیامبر^(ص) گفته می‌شود: «بخواه تا داده شوی. گفتم: پروردگارا! آمرزشت را؛ که بازگشت همه سوی توست» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۶۳).

با وجود اینکه آغاز هر دو سفر با خواب ارتباط می‌یابد، هر دو متن بر حضور جسمانی اسکندر و پیامبر در آسمان و کوه قاف تأکید دارند. این حضور جسمانی از طریق گم شدن و جستجوی اطرافیان تأیید می‌شود. در روایت‌های مختلف معراج، ابن عباس یا ابوبکر، پیامبر^(ص) را در نخلستان‌های اطراف مکه می‌یابد. در *اسکندرنامه*، سپاه به دنبال اسکندر می‌گردد.

پس از بازگشت پیامبر^(ص)، اسکندر به مقام اربابی جهان و جایگاهی هم‌مرتب با سلیمان نبی می‌رسد. خداوند عناصر اربعه و همه حیوانات را در خدمت وی قرار می‌دهد. تقریباً در تمام نسخه‌های معراج ابن عباس، خداوند به پیامبر^(ص) می‌فرماید وی را بر همه انبیاء برگزیده‌است و هیچ موجودی به مرتبه‌اش نخواهد رسید.

۷. جدول مقایسه‌ای سفر اسکندر و معراج پیامبر^(ص)

سفر اسکندر	معراج پیامبر ^(ص)
قصه: دیدن عجایب و شنیدن حکمت.	قصه: دیدن عجایب (عجایب المعراج).
خدا بر اسکندر خواب را می‌گمارد تا از لشکر دور شود.	وقتی که جبرئیل می‌آید، پیامبر ^(ص) خواب است.
دعوت در سفر دوم (شخصی از هوا فرود می‌آید).	دعوت به سفر (جبرئیل از سقف فرود می‌آید یا...).
سفر دوم مرحله‌ای است.	سفر دوم مرحله‌ای است.
مقصد در سفر اول، بیت المقدس است.	مقصد در سفر اول، بیت المقدس است.
مبدأ در سفر دوم، مکه است.	مبدأ در سفر دوم، مکه است (در برخی ویرایش‌ها).
فرشته‌شناسی، عمده‌ترین بخش سفر دوم است.	فرشته‌شناسی، عمده‌ترین بخش سفر دوم است.
گذر از دریاها و مناطق مختلف با دیدار حکما و انبیاء همراه است و بر	گذر از طبقات مختلف آسمان با دیدار انبیاء در قسمت دوم سفر است. سفر از

اساس مرتبه حکیمان و قدرت شگفتی‌ها، سفر مدرج می‌شود.	طریق طبقات آسمان، مراتب انبیاء و قدرت شگفتی‌های هر طبقه مدرج می‌شود.
طی قسمت‌هایی از مسیر از طریق فرشتگان (انتهای سفر اول و سفر دوم) طبقات خورشید و قاف با فرشته (ارمائیل).	طی کردن مسیر از طریق بُراق تا ۷ طبقه و طی بقیه راه با رفراف یا اسرافیل (۱۰ طبقه علین).
مشاهده نشانه‌هایی از بهشت در زمین.	مشاهده بهشت، نعمت، فراوانی و شادی ساکنان بهشت.
مشاهده نشانه‌هایی از دوزخ در زمین.	مشاهده دوزخ.
تطهیر جسمانی و توبه (قبل از نماز با انبیاء و قبل از رسیدن به روضه آدم ^(ع)).	تطهیر جسمانی و قرار دادن حکمت و ایمان در قلب پیامبر ^(ص) .
سخن گفتن با فرشته موکل دریا.	سخن گفتن با فرشته موکل دریا.
مار مربوط به زمان (بزرگی و گرفتن شرق و غرب)، انضمام حال، گذشته نخستین و آینده.	خروس مربوط به زمان (بزرگی و گرفتن شرق و غرب).
گذر از ده طبقه چشمه خورشید/ نور.	گذر از ده طبقه علین و رسیدن به نور.
دیدن صورت پیامبر ^(ص) در کوه قاف (آینده).	دیدن صورت حضرت علی ^(ع) و دوازده امام؛ امام زمان ^(عج) در کنار عرش (آینده).
ارباب جهان و تسلط بر عناصر اربعه، دد و دام.	مقام عبد و برتری بر همه موجودات.
درختان عظیم.	طوبی و سدره المنتهی.
درختانی با هفت هزار سر مرد و هفت هزار سر زن.	فرشتگانی با هفت هزار سر مرد و هفت هزار سر زن.
مشاهده جایگاه آمرزیدگان و شهدا.	مشاهده جایگاه آمرزیدگان و شهدا.

نماز خواندن با انبیاء.	نماز خواندن با انبیاء.
تاریکی ظلمات و خواب.	تاریکی شب معراج و بیدار شدن از خواب.
سجده و بازگشت.	سجده و بازگشت.

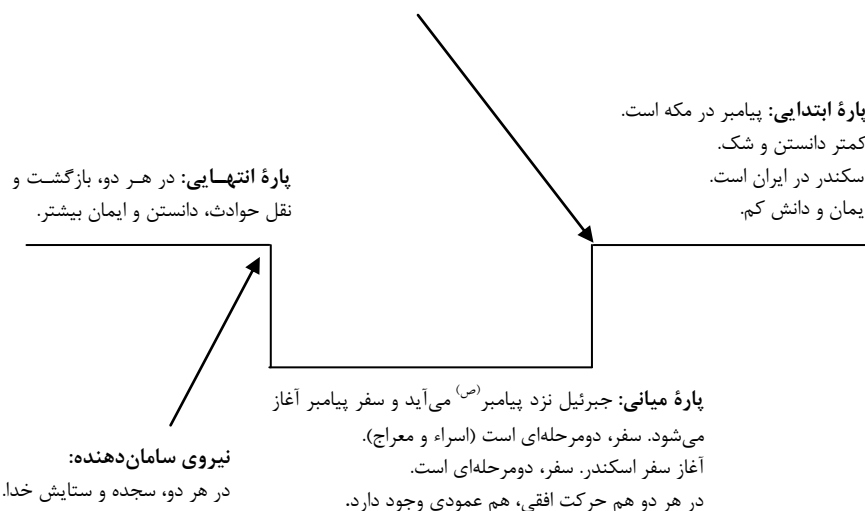
۸. تحلیل نشانه- معنانشناسی معراج و سفر اسکندر

۸-۱. برنامه‌روایی و محور تنشی در هر دو سفر

معراج و سفر اسکندر به لحاظ برنامه‌روایی که کنشگران برای دستیابی به شیء ارزشی پیش می‌برند، یک ساختار دارند. فرایند تخریب، میل به مشاهده عجایب است، با این تفاوت که منشاء «خواستن» در داستان اسکندر به وضوح نقصانی وجودشناسانه را بیان می‌کند. محیطی که با تکرار و یکنواختی معنازدایی شده، کنشگر را به حرکت برای دستیابی به معنای جدید وامی‌دارد: «اسکندر سه سال بیاشید و در عیش و کامرانی هرچه تمام‌تر می‌گذرانید تا چند گاهی برین برآمد. گفت: مرا شاهی به کار نیست که من به گرد جهان خواهم گشتن تا از عجایب چه بینم» (طرسوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۹۳). معنا با سفری که کنشگر آغاز می‌کند، تولید می‌شود. در نسخه‌های ابن عباس، دعای پیامبر^(ص) برای دیدن عجایب که نوع دیگر تحقق فعل «خواستن» است یا سرزنش و تقاضای کفار مبنی بر اینکه چرا پیامبر را فرشته‌ای همراهی نمی‌کند، علت معراج بیان شده است.^۷

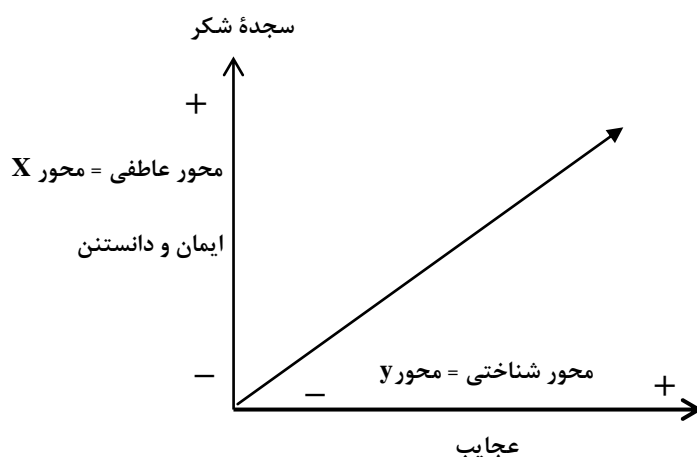
برنامه‌روایی هر دو سفر به صورت زیر است:

نیروی تخریب‌کننده: دعا برای دیدن عجایب و سرزنش کفار.
اسکندر: میل به دیدن عجایب.



معنا در این برنامه روایی وابسته به حضور حسی-ادراکی کنشگران است و شناخت نیز از گونه زیستی است. این شناخت که به واسطه عنصری حسی-ادراکی فعل مؤثر «دانستن» را تحت الشعاع قرار داده، فضای تنشی را ایجاد کرده است. شگفتی «آیات» یا «عجایب» در گستره شناختی با ایمان و دانستن کنشگر بر اساس نظام ارزشی قرآن و بینامتنیت هر دو اثر با آن، ارتباطی همسو دارد. دانستن، شیوه حضور کنشگر را تعیین می‌کند و در هر مرحله، نسبت به مرحله بالاتر، ندانستن است. در معراج، پیامبر هرچه به طبقات بالاتر عروج می‌کند، عجایب شگفت‌انگیزتر می‌شوند. در هر طبقه، در توصیف عجایب می‌فرماید آنچه شگفت‌انگیز بودند که عجایب آسمان‌های قبل را فراموش کردم. در آخرین مرحله، در ویرایش بکری از روایت ابن عباس، اسرافیل آخرین فرشته‌ای است که پیامبر (ص) را به ملاقات خداوند می‌برد. در توصیف اسرافیل از قول پیامبر آمده است که هیچ فرشته‌ای به بزرگی، زیبایی و نیکویی اسرافیل ندیدم. حرکت پیامبر، حرکتی است که پیوسته دانستن را به ندانستن و ندانستن را به دانستن بازمی‌گرداند. در سفر اسکندر نیز شگفت‌انگیزی مشاهدات با ادامه سفر بیشتر می‌شود.

سیالیت معنا در فضای تنشی از طریق طرح‌واره تنشی نشان داده می‌شود. این طرح‌واره فرایند تدریجی معنا را نشان می‌دهد. طرح‌واره تنشی هر دو داستان بر اساس گونه ارزشی معنا که فعل «دانستن» را تحت تأثیر قرار داده، نشان‌دهنده افزایش همزمان قدرت فشاره و گستره است. هرچه کنشگر با عجایب بیشتری در گستره شناختی مواجه می‌شود، قضاوت، ارزش‌گذاری و دریافت معنا در درجه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد. علاوه بر طبقات که به صورت عینی معنا را مدرج کرده‌اند، میزان شگفت‌انگیزی عجایب در ادراک حسّی، جریان «شدن» را پله پله نشان می‌دهد.



عمق فضای تنشی بر مجموعه جریان سیال حسّی استوار است و جهت‌مندی معنا را به شاخصه‌های اشاره‌ای مرتبط می‌سازد. علاوه بر انسجام حضوری اشیاء یا چیزها، باعث می‌شود حضور بتواند در زمان و مکان سیلان یابد (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۲: ۱۳۵). جریان حسّی با بازگشت به زمان گذشته و تصور آینده نامتعلق به لایه‌های حجیم تغییر می‌یابد. عمق دوسویه فضای تنشی معراج و سفر اسکندر، زمان ممتد و خطی را منقطع می‌کند. در این درک از مفهوم زمان، زمان چیزی نیست که بر جسم می‌گذرد، بلکه شرح تجارب روح است. بنابراین، تقدم و تأخر از بین می‌رود؛ نظیر زمانی که در تجربه‌های روحی صوفیه است، چون صوفی به گذشته پیش از وجود خود و آینده پس از خود واقعیت دوباره می‌بخشد و این دو واقعه را به درون خود می‌کشاند (ر.ک؛ بورینگ، ۱۳۸۱: ۲۳۶). در واقع، بین این دو زمان است که پیامبر^(ص) آدم را می‌بیند و با انبیای گذشته نماز می‌خواند

و در عین حال، با مشاهده دوازده امام^۸ و دیدن و فراخواندن یا جوج و مأجوج و نیز دجال به اسلام (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۵: ۱۸۸ و ۱۹۴)، به آینده متصل می‌شود. در تفسیر سیوطی آمده است روزی که پیامبر^(ص) به معراج برده شد، روز خلقت آسمان و زمین بود: «فقال الله لی: یا محمد، اِنّی یومٌ خُلقت السّماوات والأرض»^۹ (همان: ۱۶۴). در سفر اسکندر، قرار گرفتن بین دو تجربه گذشته و آینده از طریق نماز خواندن وی با انبیای پیشین، گرفتن گندم آدم و دیدن صورت کیهانی پیامبر اسلام^(ص) در کوه قاف صورت می‌گیرد. در این جریان شوشی، مشاهده از دورترین نقطه زمانی در گذشته آغاز و به دورترین نقطه زمانی در آینده اتصال می‌یابد.

۲-۸. معناشناسی حسّی- ادراکی

برنامه روایی بعد از تحقق تغییر، به پایان می‌رسد، در حالی که بعد عاطفی گفتمان نه از دیدگاه فرایندی که نتیجه تغییر است، بلکه به سبب فرایندی اهمیت دارد که محل حاضر سازی و به صحنه کشیدن رخدادهاست: «برخلاف گفتمان روایی که محل وقوع عناصر و عواملی است که راه را برای بروز رابطه (اتصال و انفصال) بین عوامل گفته و عامل ارزشی فراهم می‌سازند، گفتمان عاطفی نه محل تغییر است و نه محل وصال و انفصال، بلکه محل به وقوع پیوستن رخدادهاست» (شعیری، ۱۳۹۲: ۱۶۶). در «رخدادگی» معنا، سوژه در ارتباط با غیریت یک حضور (أبژه) قرار می‌گیرد. این ارتباط تعاملی، منجر به کشف ارزش و معنا می‌شود. در واقع، حسّی از سوژه با حسّی از دنیا وارد تعامل می‌شود و حاصل این تعامل، دریافتی زیبایی شناختی است. بنابراین، حادثه معنا، حادثه‌ای حسّی- ادراکی است. از نظر گرماس، معنا زیر پوست چیزها نهفته است و برای دستیابی به آن، کنش کمکی نمی‌کند، بلکه رابطه‌ای حسّی لازم است؛ رابطه‌ای نزدیک و صمیمی با آبژه که شور و حسّی در سوژه ایجاد کند و امکان دستیابی به معناهای متفاوت را تحقق بخشد. برخورد سوژه و آبژه با یکدیگر و درهم آمیخته شدن آنها، موجب تکان از درون می‌شود که نتیجه دریافتی زیبایی شناختی است. تکانه معنا ساز حاصل فرایندی است که هر چند در دنیای عینی شروع می‌شود، اما به باز نمودی انتزاعی و غیر عینی از همان دنیا تبدیل می‌گردد. به همین دلیل، برای لحظه‌ای سوژه در خود می‌لرزد؛ گویا که سوژه در برابر تجربه منحصر به فرد جریانی حسّی، تاب و تحمل از دست داده است و برای لحظه‌ای از خود بی خود شده است (ر.ک؛ گرماس، ۱۳۸۹: ۲۷). سوژه در برابر جریان حسّی، کنشی انجام

نمی‌دهد که مبتنی بر شناخت باشد، بلکه تحت تأثیر کنش‌ها و واکنش‌های جهان پیرامون خود قرار می‌گیرد. در این تعامل، حضور جسم و ادراک حسی، مرز مشترک بین دنیای درون و بیرون، و نیز منشاء معناست.

در طی مراحل مختلف معراج و سفر اسکندر، برخورد با شگفتی‌ها، دیدن و شنیدن صدای آن‌ها ترس و وحشت را در سوژه ایجاد می‌کند. در آخرین مرحله، سوژه مدهوش می‌شود. سوژه پس از تکانه درونی، به معناسازی درباره دنیای بیرون می‌پردازد. هرچه شگفتی‌ها بیشتر می‌شود، واکنش دنیای درون شدیدتر می‌شود. واکنش پیامبر^(ص) در برابر بزرگی عجایب، ترس، وحشت و بیهوشی است. جبرئیل هر بار پیامبر^(ص) را تسکین می‌دهد و از او می‌خواهد محکم باشد؛ زیرا عجایب و مخلوقات شگفت آور دیگری خواهد دید که برای دیدنشان باید آماده شود: «من بیهوش شدم. جبرئیل مرا دلداری داد که بر امر پروردگارت شکبیا باش» (بکری، به نقل از: Colby, 2008: 222 و سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۵: ۱۹۰).

در طی مراحل مختلف مشاهده عجایب، حضور جسم مبنای شکل‌گیری معناست. چیزی از دنیا با کنشگران در تعامل قرار می‌گیرد و کنشگران بر اساس آن و بافت فرهنگی و دینی به معنا شکل می‌دهند. هر بار پس از تکانه درونی که از مشاهده امر عجیب ایجاد می‌شود، پیامبر^(ص) خداوند را ستایش می‌کند. دریافت معنا و نظام ارزشی متن در این واکنش نهفته است؛ به عبارتی، جلوه عینی «آیه»، کنشگر شوشی را می‌خکوب و متزلزل می‌کند، اما این تکانه چون نشانه عظمت و بزرگی نیروی دیگری است، فوراً سجده و ستایش می‌کند. نسبت عجایب به قدرت پروردگار دریافت معنایی است که گفته پرداز براساس باور خود بر آن تأکید دارد. گفته پرداز می‌خواهد با تنظیم صحنه پدیدارشناختی و جهتی که به آن می‌دهد، گفته یاب را در تأیید نظام ارزشی خود که از مرجع دینی اخذ شده است، متقاعد کند. کارآیی این صحنه‌ها در معراج و سفر اسکندر، در بافت اجتماعی و فرهنگی جامعه با توجه به موعظه‌گویی قصاصان ارزیابی می‌شود. در معراج، به پیامبر امر می‌شود که عجایب را برای قومت نقل کن. هدف از نقل، تبدیل شک و کفر به ایمان است: «حَدَّثَ قَوْمَكَ بِمَا رَأَيْتَ مِنَ الْعَجَائِبِ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ» (ابن عباس، ۱۴۰۷ق.، ج ۶۶: ۶۶).

۳-۸. اندام‌های حسی دخیل در تولید معنا

با وجود آن که هر دو سفر به لحاظ بُعد روایی، محور تنشی و... یکسانند، بررسی آن‌ها بر اساس اندام‌های حسی نقطه تفاوت هر دو و برتری معنا در معراج را نشان می‌دهد. هم‌حضور حسی و مستقیم کنشگرها، رودررو و تن‌به‌تن نقش حواس را در شکل‌گیری معنا برجسته می‌کند. فرایند تعاملی از طریق اندام‌های حسی بر مبنای جریانی ادراکی-حسی ایجاد می‌شود:

«معنای مبتنی بر احساس، یعنی آن معنای حس و ادراک شده تنها در برخورد و تماسی حاصل می‌شود که در آن، سوژه از یک سو، حضور حسی زنده دیگر، جهان و یا اُبژه را زندگی کند و از سوی دیگر، حضور خود و تن خود را تجربه نماید» (معین، ۱۳۹۴: ۲۹).

این تعامل به قابلیت و توانش «حس کردن» متقابل وابسته است؛ همان چیزی که لاندوفسکی آن را «توانش ادراکی-حسی» می‌نامد. با تجزیه و تحلیل این حس، «طبیعت ارتباطی» که بین سوژه احساس کننده با توانش ادراکی مشخص از یک سو، و اُبژه‌ای که این حس را در سوژه ایجاد کرده، با ویژگی‌های مادی و حسی معلوم از سوی دیگر روشن می‌شود. در هر دو سفر، فعالیت شناختی بر پایه حس دیداری است. مهم‌ترین ویژگی این حس، تقدم آن بر دیگر حواس است.

دیدن راه را برای ورود به دیگر گونه‌های عملی حسی باز می‌کند. بنابراین، برتر و مؤثرتر از گونه‌های دیگر است. سبب تحریک و تحرک شوشگر و ارتباط او با جریان‌های حسی دیگر می‌شود (ر.ک؛ شعیری، ۱۳۹۲: ۱۲۹). بنابراین، گسترده و بسیار کامل است.

به محض «خواستن»، اولین حسی که در هر دو سفر تحریک می‌شود، بینایی است؛ زیرا هر دو کنشگر می‌خواهند «بینند». این حس در کلّ مراحل مشاهده عجایب، فعال می‌باشد، اما عمق آن متفاوت است. در سفر اسکندر، با وجود آنکه آخرین مرتبه، نور است، بینایی هیچ‌گاه به مرحله «خیرگی» نمی‌رسد. اما در معراج پیامبر^(ص)، آخرین مرحله، «خیرگی» در برابر نور است. در واقع، «خیرگی»، وضعیتی است که در آن چشم بر اثر شدت تابش نور، تاب و تحمل را از دست می‌دهد (گرماس، ۱۳۸۹: ۱۵).

«تلاش کردم نگاه کنم، اما نور چشمانم را خیره و کور کرده بود» (بکری، به نقل از: Colby, 2008: 226). نور عمیق‌ترین بُعد جریان دیداری است. در چنین وضعیتی، سوژه تعادل خود را از دست می‌دهد و تلوتلو می‌خورد: «مانند آویز، این سو و آن سو می‌شدم و به چپ و راست می‌رفتم و می‌آمدم. حالتی چون بی‌هوشی مرا دست داد» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۶۲). اوج معراج در روایت ابن عباس بر اصل نظام دیداری استوار است.

از حواس دیگر در هردو سفر، حس شنیداری است: «دوجانگی، برگشت‌پذیری، همزمانی، وحدانیت و انسجام از ویژگی‌های صداست» (شعیری، ۱۳۹۲: ۱۲۵). در سفر اسکندر، صدا به شیوه سوم شخص و یک‌سویه است و پاسخ شنیداری ندارد، اما در معراج، صدا گروی و برگشت‌پذیر است. خدا و رسول او با یکدیگر مکالمه می‌کنند:

«سخن گفتم و به پروردگار سلام کردم. پاسخ داد: سلام و صلوات بر تو، ای محمد! گفتم: ... تو سرور و خدای منی. سلام از توست و به تو بازمی‌گردد... . گفت: کفش‌هایت را بیرون نیاور. پاسخ دادم: ... صدا گفت: ای احمد! و من پاسخ دادم: اینجاست، بنده تو...» (بکری، به نقل از: Colby, 2008: 226).

از حواس دیگر معراج به‌ویژه در توصیف بهشت بویایی است. «بو» همه فضای ملکوت را در بر گرفته‌است، اما درجه تحریک‌کنندگی آن در بهشت بیشتر است. در سفر اسکندر، «بو» در نشانه‌های اندکی از بهشت نقش دارد؛ زیرا برخلاف معراج، انسجام و در کنارهم‌آیی تمام عناصر ملکوت را ندارد. از این رو، بو کل فضا را در بر نمی‌گیرد.

دو حس چشایی و لامسه نیز از حواسی است که معراج را متمایز می‌کند. حس چشایی، جریان‌درونی است. در معراج، «قطره شیرین» از عرش به دهان پیامبر^(ص) می‌افتد و در وضعیت درونه‌ای وی تغییر ایجاد می‌کند:

«خود را در بساط قدرت یافتم. زبانم بی‌حرکت شد. سپس قطره‌ای در دهانم افتاد. آن را شیرین و با حلاوت یافتم. زبانم شروع به حرکت کرد و من تمام نیایش و دانشی را که خداوندم به من آموخته بود، خواندم» (بکری، به نقل از: Ibid).

زیباترین مرحله معراج از طریق حس لامسه شکل می‌گیرد و معراج را از سفر اسکندر متمایز می‌کند:

«حس لامسه از قوی‌ترین و عمیق‌ترین حس هاست؛ حسی که سوژه و اُبژه را به وصال با یکدیگر می‌رساند؛ حسی که تنها راه رسیدن به زیبایستی (Esthesis) است» (گرماس، ۱۳۸۹: ۷۷). همچنین، «این حس در بُعد ارتباطی، بیانگر صمیمی‌ترین رابطه بشری است و از نظر شناختی ابرازکننده بالاترین تمایل وصال است» (همان: ۲۶).

اوج معراج تجربه حس لامسه‌ای پیامبر^(ص) است و با این تجربه، وحشت و ترس پیامبر فرومی‌ریزد و در برابر هیبت «امر عظیم»، توان تحمل می‌یابد. در این مرحله، با لمس دست‌ها، تمام ترس‌ها فرومی‌ریزد. پس این مرحله منحصراً به فرد در کنار حس شنیداری و دیداری، ناگفتنی است. سفر اسکندر فاقد فعالیت حس چشایی و لامسه است. در معراج پیامبر^(ص) برخلاف اسکندر، هم آمیختگی حسی که از هم‌سویی چند حس ایجاد می‌شود، ارتباط را غنی و پیچیده کرده است.

پس از پشت سر گذاشتن تجارب حسی، سوژه به معنای جدیدی از هستی می‌رسد، دریافت جدید حواس او را تیزتر و متغیر کرده است و بینا تر و شنواتر شده است: «سوژه پس از تجربه عمیق زیبایی شناختی (تکان از درون)، دوباره به دنیا بازمی‌گردد. اما گویا که این بار زیر بار تجربه عمیق زیبایی شناختی به موجود متفاوت تری تبدیل شده است؛ موجودی که معنایی از هستی را چشیده است و به پاس همین چشیدن متفاوت به دریافتی جدید از معنا دست یافته است» (همان: ۹):

«و چون پروردگارم مرا به رؤیت خویش گرامی داشت، دیده‌ام از رؤیت پروردگارم و نور حجاب‌ها و دریاها و شگفتی‌های آفرینش پروردگارم از زیر عرش تا زمین، بس روشن و تیزبین گردید؛ چنان که همه آن اشیاء را که روی هم بودند، می‌دیدم و صدای کروبیان و صدای عرش و کرسی و صدای سرپرده‌های نور پیرامون عرش و صدای حجاب‌ها را که در تقدیس و تحمید و ثنای الهی اوج می‌گرفتند، می‌شنیدم و صداهای گوناگون را می‌شنیدم» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۶۵).

سفر اسکندر فاقد این رخداد زیبایی‌شناسانه است. بر اساس این لحظه، برای پیامبر معنا و ارزشی توصیف‌ناپذیر و غریب شکل می‌گیرد. کنش و حرکت پله پله یا طبقه به طبقه متوقف می‌شود و ارتباطی در سطح حسی ناب به وجود می‌آورد؛ نظامی که از تطبیق متقابل دو هم‌حضور شکل می‌گیرد. حضور در چهارچوب ارتباط بین سوژه و اُبژه (فاعل و مفعول) به وجود می‌آید، چون «در بُعد جسمی و در سطح حسی ناب است که وصال و پیوند سوژه

و اُبژه یا بهتر بگوییم تسخیر سوژه از سوی اُبژه صورت می‌گیرد» (معین، ۱۳۹۴: ۲۶). احساس در «عمل» و «موقعیت»، سوژه را در تعامل فعال با سوژه‌های دیگر قرار می‌دهد و در تطبیق با دیگری، مولد معناهای متکثر می‌شود. در نشانه‌شناسی، تجربه زیسته طرف تعامل، قابلیت‌های سوژه را بر او آشکار می‌کند و بر هستی در جهان او تأثیر می‌گذارد. بنابراین، اُبژه نیست، بلکه هم سوژه است (ر.ک؛ همان: ۸۴). این مرحله مبتنی بر «وحدت» است. در نظام وحدت، تعامل سوژه و اُبژه در شرایط «هم‌حضور» و جریان ادراکی-حسی که بین آن‌ها برقرار می‌شود، اهمیت دارد. در وحدت، سخن از تعامل مولد معنایی است که صرفاً با هم‌حضور کنشگرها و در صورت برقراری ارتباط مادی و جسمی، در سطح حسی بین آن‌ها شکل می‌گیرد و استقلال هویتی طرف درگیر حفظ می‌شود و همین خود سبب وحدت و تطبیق می‌شود (ر.ک؛ همان: ۸۱). لذا اُبژه با داشتن ویژگی‌های حسی و برقراری جریان ادراکی-حسی، سوژه را با حضور خود تحت تأثیر قرار می‌دهد و منشاء شکل‌گیری معنا می‌شود. در این لحظه خاص که اُبژه سوژه را از خود برون آورده، محو و مسحور می‌کند، سوژه یا «دیگری» و یا غیریت است.

در آخرین مرحله در معراج پیامبر^(ص)، حضور رودرروی سوژه‌ها به صورت وصال، بر اساس دریافتی حسی-ادراکی از خود و دیگری شکل می‌گیرد. در این سطح حسی ناب، کنشگر فاعلی به وسیله کنشگر شیء ارزشی تسخیر و مسحور می‌شود و از ارتباط بلافصل آن‌ها، حضوری مبتنی بر وحدت سوژه و اُبژه ایجاد می‌شود. «تجربه» با این ارتباط مستقیم تعریف می‌شود و شرط آن، توقف زمان است: «اولین شرط چنین رابطه‌ای، توقف زمان است؛ توقفی که مهم‌ترین نشانه آن، سکوتی است که ناگهان بر زمان روزمره یا همان زمان ضرب‌آهنگی موزون، مستولی می‌گردد. چنین سکوتی برابر است با توقف ناگهانی هر حرکتی در مکان» (گرماس، ۱۳۸۹: ۱۴). پیامبر^(ص) توقف و انجماد کامل هستی را چنین توصیف می‌کند:

«امری عظیم را بدیدم که زبان‌ها از توصیف آن ناتوانند، وانگه نورعرش
چشمانم را تار ساخت... از عجایب عظمت الهی چیزهایی را دیدم که چیزهای
دیگر را فراموش کردم. نزدیک حضرت الهی بودم، آن‌سان که خود فرمود:
﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ و از کرامت حضرت الهی چنان بدیدم که هر چه
هول و هراس در من بود، نابود گردید. پنداشتم که هر که در آسمان‌ها و زمین

است، مرده و خداوند مرا تنها گذاشته، وانگه به هوش آمدم» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۶۲).

خیرگی در برابر نور عرش، توصیف ناپذیری تجربه و مرگ همه هستی، از ویژگی های است که تجربه منحصر به فرد پیامبر^(ص) را نشان می دهد. در این وضعیت نامتعادل، کنشگر شیء ارزشی که دیگر اُبژه نیست، بلکه سوژه ای فعال در هستی دادن به سوژه دیگر است، با ارتباطی مبتنی بر جسم و از طریق لامسه، تمام ترس ها و وحشت سوژه را از بین می برد.

در این تعامل، حضور کنشگر در هستی تعریف دیگری می یابد. پیامبر^(ص) به مرتبه «عبد» می رسد و در گفتگو با خداوند بهترین مخلوق و حبیب خطاب می شود. اسکندر نیز به مرتبه اربابی جهان می رسد که فرمانروایی معنوی و تسلط بر هستی است. هم پیامبر^(ص) و هم اسکندر سجده می کنند و پس از آن بازمی گردند. «سجده» مرتبه «عبد» را نشان می دهد که بالاترین مرتبه در نظام ارزشی قرآن و بیانگر ایمان است: «ای محمد! آمَنَ الرَّسُولُ؟ رسول ایمان آورد؟ گفتیم: آری! پروردگارا! فرمود: فَمَنْ؟ و چه کسانی؟ گفتم و مؤمنان همگی ایمان آوردند به خدا و فرشتگان و کتب و رسولان الهی...» (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۶۳). پس از آن، بینایی و شنوایی اش چندین برابر می شود و گنجایش علم های اولین و آخرین را می یابد: «فَوَجَدْتُ بُرْدَهَا عَلَى كَبْدِي فَذَهَبَ عَنِّي كُلُّ مَا رَأَيْتُهُ مِنَ الْعَجَائِبِ وَأُورَثْنِي عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَ مُلِّتُ فَرَحًا وَ سُرُورًا...» (ابن عباس، ۱۴۰۷ق: ۵۳).

به طور کلی، بینش زیبایی شناسانه در هر دو داستان از مراحل زیر تبعیت می کند:

۱- ابتدا نقصان در بطن روزمرگی و سطح پیوستار زندگی روزمره است؛ نقصانی که بر «انتظار آن امر نامنتظر» دلالت دارد.

۲- معجزه ای واقعی به منظور پُر کردن این انتظار، تجلی ناگهانی، گسستی در نظام پیوستاری چیزها که سبب خلسه سوژه می شود و به او جهان «دیگری» را می نمایاند.

۳- جهانی معنادار، لحظه زیبایی شناختی است؛ گسستی کامل از آنچه بوده و خواهد بود. در پایان، هنوز آن لحظه بُهت و حیرت، ناشی از آن گسست زیبایی شناختی به تمام و کمال ادراک نشده، با برگشت به پیوستار زندگی روزمره روبه رو می شوند؛ هبوطی دوباره به جهان یکنواخت روزمره. در این سیر سه مرحله ای، با دو قطب متفاوت روبه رو می شویم (ر.ک؛ معین، ۱۳۹۴: ۶۳). سوژه با جدا شدن از کانون معنا دوباره در خلأ و نه حضور قرار

می گیرد. گسست از ساحت ظهور معنا، قرار گرفتن در جریان روزمرگی است. زمان و مکان به روال معمول خود برمی گردند. پیامبر^(ص) در مکه میان قوم حاضر می شود و به امر خداوند به توصیف مشاهدات خویش می پردازد.

نتیجه گیری

توجه به ارتباط عمیق متون فارسی با قرآن و تأثیر نظام ارزشی قرآن در بافت جامعه اسلامی، منجر به کشف معناهای تازه و ارتباطهای لایه ای متون می شود. بر این اساس، دو سفر که ظاهراً نامرتب هستند، از سطوح معنایی یکسانی برخوردارند. سفر اسکندر و معراج پیامبر^(ص) عناصر ظاهری مشترکی دارند. سطوح ساختاری که شامل رو ساخت (فرایندهای تحول کلامی) و ژرف ساخت (مربع معنایی و محور تنشی) است، در هر دو از یک الگو تبعیت می کند. علاوه بر این، کنشگر هر دو سفر بر مبنای رابطه ای حسی- ادراکی در پی کشف معناست. کسب تجربه حسی سوژه ادراک کننده و دریافت معنا بر اساس بینامتنیت هر دو سفر با قرآن، ایمان و باور قلبی را بیشتر می کند. فاعل دیداری در تعامل با دنیای عجایب، ابتدا مدهوش می شود، ترس او را فرامی گیرد، سپس بر اساس باورهای فرهنگی، عملیات دریافت معنا در او شکل می گیرد. بنابراین، بلافاصله سجده می کند یا تسبیح می گوید. در واقع، با قضاوت و ارزش گذاری پس از ارتباط با دنیای نشانه گرفته شده، دریافت خود را معنادار می کند که سجده نتیجه دریافت معناست.

در ملاقات با خداوند، ارتباط سوژه با دیگری، ارتباطی مبتنی بر امر حسی است. بنابراین، توضیح و تبیین پذیر نیست و نمی توان آن را نام گذاری کرد. اسکندر و پیامبر^(ص) از توضیح آن، اظهار ناتوانی می کنند. اندامهای حسی در تمام مراحل بر حس دیداری مبتنی است. شدت این حس و هم آمیختگی آن با حواس دیگر، معراج را از سفر اسکندر متمایز می کند. با وجود آنکه بینش زیبایی شناسانه در هر دو سفر، مراحل یکسانی دارد، کارکرد حس لامسه، چشایی و خیرگی در برابر نور، تجربه پیامبر^(ص) را منحصر به فرد کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱- از جمله این قصه خوانان، ابوالحسن بکری است. کتاب *ذروة العلیا فی سیرة المصطفی (ص)* از آثار بکری است که تلفیق قصه و تاریخ به شمار می‌آید. روایتی که بکری از معراج نوشته، با عنوان «الإتمام والکمال» بوده که در بر دارنده تمام عناصر روایت‌های مختلف ابن عباس است.

۲- تفسیر مقاتل بر توضیح عجایب متمرکز است. ویرایش دیگر معراج، «عجایب المعراج» است که سیوطی در *اللاکلی مصنوعة فی الأحادیث الموضوعة آن را نقل کرده است.*

۳- در برخی نسخه‌ها با سه فرشته مقرب در می‌زند.

۴- منظور از شرق، «شرق جغرافیایی نیست. سفر به شرق، نوعی سفر به فراسو، نوعی سلوک آسمانی شبیه معراج است» (خسروی، ۱۳۸۸: ۸).

۵- سیوطی چنین توصیف می‌کند: «انتهیتُ إلى السدرة فإذا نبقتها مثل الجراد و إذا ورقها مثل آذان الفيلة، فلما غشيتها من أمر الله ما غشيتها تحولت ياقوتاً و زمرداً و نحو ذلك» (سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۷: ۵۷۲).

۶- «أن رسول الله لم ير جبرئیل إلا مرتین أما واحدة فإنه سأله أن يراه فی صورته فأراه صورته فسد الأفق، و أما الثانية فإنه كان معه حيث صعد، فذلك قوله ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾، ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾. قال: خلق جبرئیل» (همان: ۵۶۵).

۷- «كان رسول الله يسأل ربه أن يريه الجنة والنار» (سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۵: ۱۹۶). یا برای دیدن عجایب بوده است. در روایت، ابن سعد از سیرت رسول الله که ویرایشی از کتاب ابن اسحاق است، معراج بنا بر درخواست حضرت رسول (ص) بوده است. فرستادگان خدا به وی می‌گویند: بیا برای آنچه از خدا خواسته‌ای (Colby, 2008: 58). در برخی ویرایش‌ها، طبق قرآن کریم، معراج واکنشی به شک و سؤال مشرکان است.

۸- پیامبر در روایت‌های فرات کوفی و صفار قمی، دوازده امام را در سمت راست عرش و صورت کیهانی حضرت علی (ع) را در آسمان‌ها مشاهده می‌کند. فرشتگانی که

شیفته علی^(ع) هستند، از خداوند می خواهند فرشته‌ای مشابه وی (فی صورتّه) بیافریند تا اشتیاق آنان تسلی یابد. همین ویژگی در سفر اسکندر آمده است.

۹- اسکندر نیز در مسیر ازدهایی قرار می‌گیرد که از زمان آفرینش آدم^(ع) به زمین فرستاده شده است و از مشرق به مغرب می‌رود. در همه این‌ها نشانه‌های روز نخستین وجود دارد.

منابع و مأخذ

- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- ابن عباس، عبدالله. (۱۴۰۷ق.). *حدیث الإسراء والمعراج*. بیروت: دار الراءد العربی.
- بورینگ، گردهارد. (۱۳۸۱). «مفاهیم زمان در تصوف ایرانی». *حضور ایران در جهان اسلام*. به کوشش احسان یار شاطر و دیگران. ویرایش جرج صباغ و جی. هو وانسیان. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: مروارید.
- جعفریان، رسول. (۱۳۶۹). «نقش قصه پردازان در تاریخ اسلام». *کیهان اندیشه*. ش ۳۰. صص ۱۲۱-۱۴۴.
- خسروی، حسین. (۱۳۸۸). «نگاهی به نماد خورشید در تمثیلات سهروردی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. د ۵. ش ۱۵. صص ۵۶-۷۲.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ق.). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. تقدیم عبدالرزاق المهدی. بیروت: دار الحیاء التراث العرب.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۲). *تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناسی گفتمان*. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۹۵). *نشانه - معناشناسی ادبیات*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- طرسوسی، ابوطاهر محمد. (۱۳۸۹). *داراب‌نامه*. تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- عباسی، علی. (۱۳۹۳). *روایت‌شناسی کاربردی*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). *آداب السلوک، أسماء الحسنی، معراج‌نامه*. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: جام.
- گرماس، آلژداس ژولین. (۱۳۸۹). *نقصان معنا*. ترجمه حمیدرضا شعیری. تهران: علم.

محمدی، محمدهادی و علی عباسی. (۱۳۸۰). *صمد: ساختار یک اسطوره*. تهران: چیستا.

معین، مرتضی بابک. (۱۳۹۴). *معنا به مثابه تجربه زیسته*. تهران: سخن.

نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت*. تهران: سخن.

Colby, Frederick Stephen. (2008). *Narrating Muhammad's Night Journey, Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse*. New York: State University of New York.