

سفر به جهان دیگر، در سرایش کهن پارسی

برداشت از مفاهیم بهشت و دوزخ، در قالب شرح سفرهایی به جهان دیگر، ریشه ای کهن در دین ایرانی دارند. در بخشهای به جامانده از اوستا، به ویژه در وندیداد ۱۹ و هادخت نک ۲-۳، پاره هایی در توصیف سرنوشت آدمی، در دوران پس از مرگ می توان یافت که می تواند به مثابه سنگ بنای شرح این جهان دیگر عمل کند. این مسأله، در نوشته های دینی زبان پهلوی، همچون مینوی خرد (بخش ۱) و بُندَهش (بُندَهش بزرگ یا ایرانی، بخش ۳۰) بازتاب می یابد. در بهمن یشت نیز این نکته توضیح داده شده که چگونه خود زردشت، پس از آن که اهورامزدا «خرد همه آگاهی» را به وی اعطاء کرد، در حالتی شهودی، بهشت و دوزخ و سرنوشت آدمی را در آن جایها به چشم می بیند.^۱ از زمان ساسانیان نیز شرح دو سفر خیالی که به طور کامل به خارج از زندگی این جهانی پرداخته اند، وجود دارد. زمان وقوع نخستین سفر را می توان تقریباً دقیق تعیین کرد، چرا که بر ماندگارترین نوشت افزار، یعنی سنگ، برجای مانده است. نوشته مذکور، دو کتیبه است با محتوایی نزدیک به هم، که به دستور کرتیر (Kradêr) موبد ساسانی، در پایان قرن سوم میلادی بر دیواره های کوهی در مرکز ایران حک شده اند. شرح سفر دوم به زبان پهلوی ست که در ارداویرازنامه (*Ardâ Vîrâz-nâmag*) آمده، و همچون غالب نوشته هایی که به پهلوی کتابی نوشته شده اند، تاریخی مبهم به دست می دهد؛ در این مورد خاص اما، می توان گفت که این اثر، احتمالاً، در پایان دوره ساسانیان به نگارش درآمده و نسخه های موجود نخست در قرن نهم یا دهم میلادی از روی آن نوشته شده است.

کرتیر، ظاهراً، رهبر مذهبی بزرگی بوده است. وی، دست کم، طی حکومت شش تن

از نخستین شاهان بزرگ ساسانی، فردی فعال بوده و چهار کتیبه، که تقریباً ابعادی شاهانه دارند، از خود به جای گذاشته است. دوتا از این کتیبه ها، یکی در نقش رستم و دیگری در سرمشهد، به توصیف سفری خیالی به جهان دیگری می پردازند. این کتیبه ها، متأسفانه، به گونه ای ناقص برجای مانده اند، اما از آن جا که به نظر می آید متن در هر دو یکی است. این امکان هست که روایت نسبتاً پیوسته ای، دست کم از نخستین بخش آن، بازسازی کرد. با این همه، هر دو کتیبه، بخش پایانی شرح سفر را، فاقد است.^۱

کرتیر روایت می کند که چگونه وی نزد ایزدان نیاز می برد که سرنوشت روانش را پس از مرگ به وی نشان دهند، تا هم او و هم آن که شرح او را می خواند، بتواند بینش ژرف تری نسبت به این مسأله پیدا کنند و در اعتقاد خود راسخ تر شوند. او نیاز می برد که در زندگی این جهانی نیز بتواند آن چیزی را که خود، دین (dên) می نامد، ببیند. این واژه، در حقیقت، به معنی «مذهب» است. اما آنچه در این رابطه اهمیت دارد، چیزی است که بتواند به مثابه تجسم بخشی از دین باوری شخصی - یا فقدان دین باوری، توضیح داده شود. بر اساس نوشته های زردشتی، این دین، به صورت زنی، با روان شخص مرده رودرو می شود و او را برابر شایستگی اش، به بهشت یا دوزخ، راهنمایی می کند. هرچه آدمی دادگراتر بریزد، به همان نسبت دین او زیباتر می شود و برعکس هرچه زندگی آدمی پلیدتر بوده باشد، دین او هم، که پس از مرگ با وی رودرو خواهد شد، زشت تر و نفرت انگیزتر خواهد شد.

برای این که این رودرویی در همین زندگی حاصل شود، کرتیر کاری می کند که خود آن را آیوین مهر (âivên mahr) می نامد؛ و بر اساس همان، که احتمالاً یک «مهر مراسم» (mantra)^۲ است، به ایزدان قول می دهد که از احکام آنان، چه اجرای این احکام او را دادگر جلوه دهد چه پلید، تبعیت کند. به نظر می آید پس از آن، و از طریق همین مهر، شرح سفر به جهان دیگر، در دهان صورتهای مبهم چند نفر «گذاشته شده باشد». این صورتهای، که رتهویک (rathvîg)^۳ یا رسیک (rêsiğ/rîsiğ?)^۴ خوانده می شوند، روایت می کنند که سواری را بر یک اسب اصیل سفید می بینند. او یرقی در دست دارد و با زنی زیبا رودرو می شود که از سوی شرق به طرفش می آید. سوار - که با صورت کرتیر توصیف می شود، دست زن را می گیرد، وزن او را از راهی درخشان به سوی شرق می برد. آنان به فرمانروایی سپیدپوش می رسند که بر اورنگی زرین نشسته است. در برابر فرمانروا ترازویی ست. اما آنان از فرمانروا می گذرند و به فرمانروای سپیدپوش دیگری می رسند که او نیز بر اورنگی زرین نشسته است. این فرمانروا چیز عجیبی در دست گرفته است (احتمالاً

cydyn نوشته شده است)^۱ که به نظر جامی (?) می آید و همزمان چاهی ژرف و بی انتها نیز هست، «سرشار از مار، کژدم، سوسمار و خزندگان دیگر». بر فراز ژرفا تیغی تیز همچون پُلی کشیده شده است که در برابر زن و مرد - که صورت کرتیر را دارد - چندان گسترش می یابد که پهنایش از درازا گسترده تر می شود، و فرمانروای دیگری، باز هم سپیدپوش و شریف تر، از آن سوی پُل به طرف آنان می آید و دست زن و مرد را می گیرد و آنان را از پُل می گذراند. از آن پس، آنان راه شرق را دنبال می کنند.

از این جا به بعد، رویه هر دو کتیبه ناقص است، و متأسفانه تعقیب کردن ادامه سفر، حتی به اندازه ذره ای، ناممکن می شود. همین جا صحبت از کاخی می شود که خود را در آسمان می نما یاند، صحبت از «فرمانروای شریف» دیگری می شود و صحبت از اورنگی زرین بر فراز آسمان، زن، همراه مرد - که به صورت همچون کرتیر است - وارد مکانی می شوند و در فروغ (?) روشنایی و زهران (Varhran) می نشینند، کسی نان و شراب تقسیم می کند و....

مایه تأسف است که پایان این روایت به غایت جالب برجای نمانده است. با این همه، ساخت داستان، تا همان جایی که می توانیم آن را تعقیب کنیم، تقریباً روشن است: کرتیر از سوی سوار آن اسب سپید نمایندگی می شود، که از قرار معلوم فروهر (fravahr، اوستایی: fravashi) اوست. ^۲ و فروهر به وسیله دین کرتیر، به سوی «فرمانروایی که دارای ترازوست» (که مطمئناً مربوط به رشن (Rashn، اوستایی: rashnu) است) و «فرمانروایی که دارای جام است» (?) (که احتمالاً مربوط به یم (Yam، اوستایی: yima) است) هدایت می شود. هر دوی آنان از چینود پُل نازکتر از تیغ بر فراز ژرفای دوزخ، با یآوری فرمانروای شریف دیگری (که احتمالاً سروش (Srosh، اوستایی: sraosha) است) عبور می کنند. آنان در ادامه سفرشان رو به کاخ آسمانی می روند؛ با این وجود اورنگ و نور آن در جزئیات شرح داده نمی شود.

مقایسه این شرح با شرحی که چند صد سال بعد از ارداویرازنامه می آید، جالب است. ^۳ در ارداویرازنامه روایت شده است که چگونه ارداویراز ناشناس از بین هفت مرد انتخاب شده خوشنام و بی گمان برگزیده می شود که به جهان دیگر فرستاده شود تا بتواند از پس آن، درباره زندگی پس از زندگی این جهانی شهادت دهد و از این راه دین را در این جهان تقویت کند. او نخست در برابر مأموریت مقاومت می کند، اما پس از آن که نیزه ای سه بار او را مشخص می کند، می پذیرد و خود را آماده سفر می کند. به هفت خواهر وی، که به نظر می آید زنان او نیز باشند، اطمینان داده می شود که او پس از هفت

روز، دوباره سالم و تندرست، نزد آنان باز خواهد گشت. ارداویراز نیایش می گذارد، به دقت غذا می خورد، وصیت خویش را می نویسد و پس از آن که شست و شوداده می شود و خوشبو می گردد و در رختخوابی خوابانیده می شود، در جایی که به دقت انتخاب شده، در سی گامی آتش یک آتشکده، قرار داده می شود. سپس سه جام زرین شراب را، که با منگ (mang، اوستایی: bangha؛ دارویی خواب آور، تولید شده از شاهدانه یا احتمالاً سیگران)^۱ آمیخته شده، می نوشد و به خواب می رود. خواهرها و رهبران دینی، هم هیربدان و هم موبدان، شب و روز، اوستاخوانان، در کنار او بیدار می مانند. روان ارداویراز رهسپار «چکاد دایتی (Dâidîg) و چینودپُل» می شود، و به روز هفتم باز می گردد و وارد بدن او می شود. او «چنان که کسی از خوابی خوش برخیزد، شاد و خرم» برمی خیزد و پیش از آن که شروع به بیان کردن آنچه شاهد آن بوده بشود، تقاضای خوراک و نوشیدنی می کند.

ارداویراز می گوید که در شب نخست «سروش (Srôsh، اوستایی: sraosha) و آذر (Âdur؛ اوستایی: âtar، آتش)» به دیدار او می آیند و آمدن او به جهان دیگر را، هرچند که نابهنگام آمده است، خوشامد می گویند. سپس او را با آن سه گام: هومت (humat، پندار نیک)، هوخت (hūkht، گفتار نیک) و هوورشت (huvarshat، کردار نیک) تا چینودپُل راهنمایی می کنند؛ جایی که روانهای مردگان سه روز در انتظار می مانند تا دین آنها به دیدارشان بیاید؛ که اگر دین مردی دادگر باشد، به شکل «دوشیزه ای زیبا و نیک دیدار و تندرست و فراز پستان... با تنی روشن» خواهد بود. اما ارداویراز ظاهراً به دیدار دین خود نائل نمی شود، زیرا دوراهنمای او، سروش و آذر، او را در گذشتن از پُل، که خود را در برابر او تانۀ نیزه پهن کرده است، یاری می کنند. پس از آن وی روشن را، با ترازویی زرین در دست می بیند که دادگریها و پلیدیها را با آن می سنجند. سروش و آذر دست او را می گیرند و می گویند: «یا، تا به تونشان دهیم بهشت و دوزخ را؛ روشنی و آسایش و آسودگی و فراخی و خوشی و خرمی و رامش و شادی بهشت، و تاریکی و تنگی و دشواری و بدی و آزار و اندوه و بدبختی و درد و بیماری و سهمگینی و رنج و گندگی دوزخ!».

آنان نخست به جایی می روند که همیستگان (Hammistagan) نامیده می شود. گفته می شود که این جا تا هنگام همان چیزی که تن پسین (tan i pasên)^۱ نامیده شده است، جایگاه آن روانهایی ست که کردار نیک و گناهان آنها به یک اندازه بوده است. در پی آن، نخستین گام است، که راه به مدار اندیشه نیک یا ستاره پایه می برد؛ جایی که

پرهیزگاران در آن اقامت کرده اند « که در گیتی یشت نکردند، گاهان نسرودند، با نزدیکان ازدواج نکردند و فرمانروایی و دهبندی و سالاری نکردند، اما به دلیل دیگر ثوابها پرهیزگار بودند». دومین گام، راه به مدار گفتار نیک یا ماه پایه می برد؛ جایی که پرهیزگاران در آن اقامت کرده اند « که در گیتی یشت نکردند، گاهان نسرودند، با نزدیکان ازدواج نکردند، اما برای دیگر ثوابها به این جا آمده اند». سومین گام، راه به مدار کردار نیک یا خورشید پایه می برد؛ جایی که پرهیزگاران در آن اقامت کرده اند « که در گیتی پادشاهی خوب و دهبندی و سالاری کردند». و سرانجام، چهارمین گام، راه به جاویدان بهشت درخشان و دلپذیر می برد. در آن جا ارداویراز به دیدار وهمن (Vahman) یکی از امشاسپندان نائل می آید، و او وی را به جایگاه اورمزد و امشاسپندان هدایت می کند؛ همان جا که فروهر نامبرای زردشت، کی ویشناسب (Kai-Vishtâsp)، جاماسب (Jamâsp)، ایزدواستر (Isadvâstar) و فرشوشتر (Frashôshhtar) اقامت گزیده اند. اورمزد به ارداویراز خوشامد می گوید و از سروش و آذر می خواهد که هر آن جای را که به پرهیزگاران و پاداش گیرندگان تعلق دارد و هر آن جای را که به مجازات پلیدان، به ارداویراز نشان دهند.

بدین ترتیب، سروش و آذر، ارداویراز را از مکانی به مکان دیگر راهنمای می کنند و او به نوبت، روان سخاوتمندان و پاداشهای آنان را می بیند، زرین پوشان و سیمین پوشان، پاداش آنان را که با نزدیکان خویش ازدواج کرده اند، فرمانروایان و سالاران، پاداش حقیقت گویان، نیک زنان، هیربدان، دین مردان، جنگاوران، آنان که بسیاری از حیوانات موزی را کشته اند، کشاورزان، صنعتگران، شبانان، کدبانوان، سالخوردگان و آموزگاران، و سرانجام، آشتی سازان. پس از آن، سروش و آذر او را به دیدار رودی عظیم می برند که روانها و فروهرها می کوشند از آن بگذرند؛ و برای وی توضیح داده می شود که این رودی ست از اشک آن زندگان که به ناروا به خاطر مُردگان گریه می کنند. هر آن کس که کمتر گریه کند، عبور آنان را که بر فراز رودند، آسان تر ساخته است. آنان دوباره از آن جا به سوی چینود پُل باز می گردند و ارداویراز این امکان را می یابد که اینک روان بدکاران را ببیند که عذابی وحشتناک را در سه شب نخستین پس از مرگ تحمل می کنند و پس از آن به دیدار دین خویش نائل می گردند که از درون بادی سرد و متعفن از شمال (اقامتگاه دیوان)، در هیأت هرزه ای برهنه، بدبوی و کثیف، با پاهایی خمیده و مقعدی آویزان، با بدنی آلوده، آلوده تر از حیوانات موزی می آید. این دین، روان آن بدکار را، در نخستین گام به سوی «اندیشه زشت»، در گام دوم به سوی «گفتار زشت»، در سومین گام به سوی

«کردار زشت» و در گام چهارم به درون دوزخ پرتاب می کند.

دنباله توصیف دوزخ با بخش پیشین ارداویرازنامه ناهمخوان است، همین توصیف، کم و بیش دوبار دیگر تکرار می شود. بار نخست با مقدمه ای دقیقاً به همین صورت که وصفش آمد و دومین بار با توصیف این مسأله که چگونه سروش و آذر ارداویراز را به چکاد دایمی می برند، به زیر چینود پل و به زمینی بایر که در مرکز آن دوزخ دهان گشوده و عُرش اهریمن، دیوان، شیاطین و روانهای پلیدان جنان از آن بیرون می آید که هر هفت پاره جهان را می لرزاند. ارداویراز می هراسد و می گوید: «مرا به آن جا نبرید!» اما پس از آن که به او اطمینان داده می شود که هیچ گزندی متوجهش نخواهد شد، وی به دنبال سروش و آذر به درون دوزخ می رود. بی هیچ ساختار روشنی، در هر دو این روایات، مجازاتهای فراوانی، از این دست، توصیف می شوند: «من به جایگاهی رفتم و در آن جا مردی را دیدم که روان او به نشینش فرو می رفت و از دهانش به شکل ماری، به اندازه تنه یک درخت، بیرون می آمد و مارهای فراوان دیگری اندام او را می جویدند؛ پس من از سروش پرهیزگار و ایزد آذر پرسیدم که این شخص چه گناهی کرده که روان وی باید چنین مجازات سنگینی را تاب بیاورد؟ سروش پرهیزگار و ایزد آذر پاسخ دادند که این روان آن مرد پلیدی ست که در زمین لواط می کرد.» یا «به جایگاهی رفتم و در آن جا روان زنی را دیدم که مدام و تشت از پی تشت کثافات و پلیدی آدرمیان را به خورد او می داند؛ و من پرسیدم که این شخص چه گناهی کرده که روان وی باید چنین مجازات سنگینی را تاب بیاورد؟ و سروش پرهیزگار و ایزد آذر گفتند که این روان آن زن پلیدی ست که در دشتان (= حیض) پرهیز نکرد و به سوی آب و آتش رفت.»^{۱۱}

پس از توصیف دست کم هشتاد تصویر آتی از این دست از دوزخ، و مجموعاً بیش از پنج برابر توصیفی که از لذت‌های بهشتی می شود، دوباره ارداویراز به نزد اورمزد برده می شود که پس از اندرزی کوتاه او را با این مأموریت به جهان مادی باز می گرداند که برای ساکنان آن شهادت بدهد که چه چیزهایی دید و بر چه چیزهایی آگاهی یافت، و کتاب، با این عبارت پایان می یابد: «ایدون بود، و بگذار تا جاودان ایدون باشد!».

طبعاً این کتاب، نسبت به آنچه ما در کتیبه های کرتیر کشف کردیم، توصیف بنیانی، مهم و جامعتری از مفاهیم جهان دیگر زردشتی ارائه می دهد. چهارچوب بیرونی نیز تأثیری از نفوذ شمنی،^{۱۲} از جمله فکر مصرف داروی خواب آور برای دستیابی به فراحالت دور از دسترس، به دست می دهد. بحث داغ پیرامون امکان یک چنین نفوذی، که با سخنرانیهایی به یاد اولاوس پتری (Olaus Petri)^{۱۳} در سال ۱۹۳۵ از سوی هنریک ساموئل نی بیری شروع

شد، مدتها پس از آن، به صورتی نوین، عمده از سوی فیلیپ ژینیو^{۱۴} عنوان شد. این متنها، به طور کلی، سؤالهای کلیدی فراوانی پیرامون تاریخ دین، از آن نوع که ناتان سودر بلوم (Nathan Soderblom)، نخستین دسته از آنها را به طور خلاصه، در پایان نامه گرانقدر خویش *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles* در سال ۱۹۰۱ میلادی عنوان کرده بود، ایجاد کرد. با این حال، هدف من در این جا، قبل از هر چیز، ترسیم زمینه ای برای یک نوع ادبی ست که صد هاسال بعد در ایران اسلامی باز می گردد.

این رشد ادبی را می توان با دو مثال از ادبیات کلاسیک فارسی روشن کرد. نخستین اثر شعر نسبتاً معروفی از حکیم سنایی غزنوی ست. دیگری، هر چند دست کم به همان اندازه جالب توجه است، اما به عنوان یک اثر شعری اصیل، از درجه شهرت کمتری برخوردار است. حکیم سنایی که در شهرهای شرقی ایران همچون غزنه، بلخ و سرخس روزگار می گذراند و در حدود سال ۱۱۳۰ میلادی درگذشت، یکی از خالقان منظومه های اخلاقی- آموزشی در ادبیات ایران به شمار می آید، نخستین مثنوی او *سیرالعباد الی المعاد*^{۱۵} کاملاً رنگ و رویی اخلاقی دارد. این مثنوی در اوائل قرن یازده میلادی در سرخس سروده شده و جی. تی. پی. د. براون^{۱۶} آن را «به مثابه روایتی گنوستی... که توصیفی از تکامل درک انسانی را در برابر توضیح درک نمادهایی که جهان طبیعی از آن ارائه می کند» تفسیر کرده است.

نخست، شرح فرآیند آفرینش انمان از سوی سخن خدا آفریده پیرامون جنبین گیاهی و دوره حیوانی کودک، تا آن هنگام که وی به خردی عقلاتی دست می یابد، می آید. پس از آن، جست و جوی کاونده روحانی در پی آن سرچشمه الهی، همان چیزی که مضمون اصلی شعر است، آغاز می شود، نمایش این جست و جو، نخست در حیطه اطلاعات عمومی ارائه می شود، همان جا که کیهان کوچک انسانی کیهانی بزرگ از *ماوراء الطبیعه* را باز می تاباند؛ و سپس رابطه بین این دو کیهان، با شرح سفری خیالی به عالم پس از مرگ تصویر می شود. در راه کمال فردی، شاعر به دنبال راهنمایی ست و سرانجام با پیرمردی خوشرو و رومی شود که ظلمت نکبت بار زندگی زمینی را روشن می کند. پیر چنین می نماید که تجسمی از «عقل» است که از سوی «پدرم... کاردار خدای»، که همانا «عقل کل» یا خرد همگانی ست، فرستاده شده است تا روشن ترین راه به «معاد» را نشان دهد. بدین ترتیب آن دو به همراه یکدیگر کیهان را درمی نوردند، و راهنما شاعر را می آموزد و او را به شناختهایی بس بزرگتر راهنمون می شود.

آنان در نخستین روز به منزلی می‌رسند که از عنصر خاک، آکنده از پلیدی و حیواناتی خون آشام، تشکیل شده است. در آن جا خصوصیت‌های متفاوت پلیدی آدمی به گونه‌ای تجسم می‌یابد که همزمان، مجازاتی را که صورت می‌گیرد و آنچه را که باعث آن مجازات شده است، به نمایش می‌گذارد. به طور مثال، در منزل بخل، مارهایی با یک سر، هفت صورت و چهار دهان وجود دارند، و ساکنان منزل خواهشها، از آتش دوزخ دود می‌شوند. از آن پس، مسافران به همان گونه، به منازل آب، هوا و آتش می‌رسند که آکنده از حیوانات وحشی، دیوها و جادوگران، و دربردارنده ترس‌هایی بس گرانت‌ترند. به دنبال آن منازل، مسافران «از زمان بیرون» می‌روند، آنان از گذرگاهی تنگ و ژرف می‌گذرند و قلعه کوهی رفیع در برابرشان نمایان می‌شود که در اطراف آن انبوهی از مردم در حال عبورند. در این جا، مسافران از لابه لای انسانهایی که از خطاهای گوناگون در عذابند و با این حال در راهند، از هفت فلک آسمانی صعود می‌کنند، و این تبیین آن است که آنان دارای چشمان متعدد متغیر و قبله‌های متفاوتند؛ رو به ماه (فلک اول)، کوه نظر اما در عین حال در مسیری درست؛ رو به عطارد (فلک دوم) با یک چشم و هشت قبله؛ رو به زهره (فلک سوم) با دو چشم و چهار قبله؛ رو به خورشید (فلک چهارم) با هفت قبله و چهار چشم؛ رو به بهرام (فلک پنجم) با هفت چشم و دو قبله؛ رو به مشتری (فلک ششم) با چشمهایی دوخته در یکدیگر و دو قبله؛ و سرانجام، رو به کیوان (فلک هفتم) با چهار چشم و آینه‌ای به مثابه قبله.

مرحله بعدی سفر مسافران، در ماورای گردش افلاک آسمانی، به سوی منطقه البروج یا افلاک ستارگان ثابت است. جایی که انسانها زیباتر و درخشان‌ترند. این جا اقلیم فرشتگان (ملکوت) است؛ منزل آنان که دستورات دین خویش را به تمامی انجام داده‌اند و همزمان از آنچه دین‌نهی کرده، خود را برحذر داشته‌اند. اینک مسافران در مقابل خویش منزلی باز هم درخشان‌تر می‌بینند؛ بالاترین فلک، فلک الافلاک، «آسمان آسمانها»، منزل نور، آنان بدان سوره‌سپار می‌گردند و با پرهیزگاران گوناگون دیدار می‌کنند؛ و همین جا، شاعر به تفسیر انتظار در جهت آرامش گزیدن می‌پردازد. با این حال، راهنما او را ترغیب می‌کند که به جست و جوی خود ادامه دهد تا جهان نام را واپس بگذارد و به خود مغز (بی پوست) دست یابد.

شاعر، آکنده از عزمی راسخ، به رفتن ادامه می‌دهد: «طفل بودم هنوز و مرد شدم» و می‌گوید که پیش از آن که از طریق آخرین حجابها خود را به درون بکشاند، سالهای سال سرگردان بوده است. در آن جا، سرانجام وی سالکان را می‌بیند، یکی شدگان با خدایی

را، فناشدگان را، که با تصویری معمولی از پس فنا، «لا شده در کمال الا الله» شده اند. در همان مکان وی نوری رهنورد را می بیند و یکی از آن شادکامان، یک عاشق، برای او توضیح می دهد که این نور، در جست و جوی او به دنبال کمال، ستاره راهنمایش خواهد شد. و در پاسخ این سؤال که: «گفتم آن نور کیست...؟» پاسخ می شنود: «ابوالمفاخر محمد منصور». و این کسی نیست مگر حافظ و واسط سنایی، حکیمی راهنما که در سرخس منزل داشته است. از این جا به بعد، یک سوم نهایی شعر، به سخنوری ستایش آمیز درباره حکیم مزبور اختصاص می یابد. این ستایش می تواند بیانی قهقرایی به نظر بیاید، اما این مسأله را باید به خاطر داشت که شعر سنایی متعلق به سنت مدح گرای است.

آنچه آمد، خلاصه کوتاهی از محتوای شعر بود. این اثر، قبل از هر چیز بر آن است که برداشتی از ساخت سفر خیالی را ارائه کند، اما این نیز می باید روشن باشد که شاعر در این جا عناصر درهم گداخته فراوانی از سرچشمه های مختلف را در اختیار دارد. جدا از سنت زردشتی، بیش از هر چیز می توان عناصر گنوستی و نوافلاطونی را در کاروی پیدا کرد. اما پژوهش پیرامون این مسأله که سنایی از چه راههایی به این عناصر دست یافته است، بسیار مشکل است. یکی از منابع مهم، احتمالاً، اثری فلسفی - تمثیلی از ابن سیناست با نام حی بن یقظان (زنده بیدار) که تقریباً صد سال کهن تر از شعر سنایی است. مرجع مطمئن دیگر برای مسلمان معتقدی چون سنایی، طبیعتاً باید معراج (سفر آسمانی) پیامبر اسلام باشد. با این حال به این مسأله نیز باید توجه داشت که شعر سنایی، در حقیقت، شرح سفر اندیشگی به جهان دیگر را، که شاید بتوان آن را سفری در ذهن نامید، با تحلیلی روحانی از حیات روان انسانی در این جهان، به یکدیگر مربوط می کند. او هیچ گاه به ذکر مسأله برخورد با روان انسانها نمی پردازد، بلکه برخوردش، به طور کلی، با انسانهای واقعی، چه در نهاد اهریمنی و چه در نهاد ربانی آنان است.

سنایی به طور کلی شاعری صوفی، و به مثابه یکی از پایه های تمامی ادبیات صوفیانه زبان پارسی به حساب آمده است. در حقیقت اما، در این که آیا او یک صوفی به مفهوم واقعی است، جای تردید هست. به طور مثال، اگر او در حلقه یکی از طریقه های صوفیانه بوده، معلوم نیست که چه کسی پیرو مرشد او بوده است. مطالعه دقیق شعر او این نکته را نیز عیان می کند که چشم انداز وی انجام دادن اعمالی صوفیانه بوده است. در هر صورت، آثار او ارزش فوق العاده ای به شعر صوفیانه بخشیده است. این موضوع، به ویژه در مورد مثنوی بزرگ آموزشی او حدیقه الحقیقه (باغ حقیقت) و نیز کتاب سیرالعبادش صادق است. در

اثبات این مدعا، که چگونه نمونه قراردادن سیرالعباد نوانسته است در جهت رشد تصوف گام بردارد، گواه بزرگی همچون مثنوی مصباح الارواح (چراغ روانها) در دست است. کتابی که تا مدتها تصور بر آن بود که توسط عارف بزرگ اوحدالدین کرمانی (یاد شده، از جمله، در فتوحات المکیه ابن عربی مرگ در سال ۱۳۳۸ میلادی) سروده شده است. پژوهشهای نوین اما، نشان داده است که مثنوی مزبور، به احتمال فراوان، در اواخر قرن یازدهم میلادی، به وسیله عارف دیگر، اما ناشناخته ای به نام شمس الدین محمد بن ایلطوغان بردسیری سروده شده است.^{۱۷}

مصباح الارواح، بدون هیچ مقدمه چینی، با شرح چگونگی این موضوع آغاز می شود که شاعر با نخستین شعاع آفتاب بامدادی شهر خویش را رها کرده و همراه با گروهی از صوفیان، با عبور از «باغ و راغ» «مستان همه از می محبت / زخمه زده بر ریاب محنت»، به سینه کش کوهی می رسند. هنگامی که آنان به قلعه کوه می رسند، پیری، انگار که از ناکجا، رخ می نماید. همان جا، در کوه، سماعی برگزار می شود، و پیر، «صدگونه شراب هر یکی را» میهمان می کند، تا آن که همه، به جز شاعر، می خود را سیر می نوشند و به سرای خویش باز می گردند. پیر و شاعر تنها می مانند، پیر، همچون خضر «پیامبر سبز»، که آب حیات را در اقلیم ظلمات نشان می دهد و ماهی روح را زنده می کند (با اشاره به قصه اسکندر)، شاعر را معرفت الهی می آموزد، آری، گویا خود خضر است (نازل کتندة وحی اسرار آمیز و شاعرانه) که به شکل معین الصفار چهره عیان کرده است. نامی که، احتمالاً، متعلق به پیر و مراد شاعر است.

شاعر رشته ای از سؤال پیش پای پیر می گذارد: من کی ام، از کجا آمده ام، به کجا باز خواهم گشت؟ معنی زندگی چیست، راه و مرحله و راهنما کدامند؟ و سؤالهایی دیگر. بخش عمده شعر آکنده از آموزشهای پیر، در قالب پاسخ به این سؤالات است. در پی آن اما، خواست از شاعر است برای رها کردن زندان روزمرگی، که کرمان تن (که احتمالاً اشاره به شهر وی است) را ترک کند و رهسپار مصر روان شود. شاعر می کوشد از پاسخ بدین خواست سرزند و می گوید که وی ساز و برگ چنین سفری را ندارد، پیر اما، وی را متقاعد می کند که پای در راه بگذارد.

حتی این سفر نیز، هرچند این بار نه به تبعیت از کلان کیهانی بطلمیوسی، بلکه بر اساس درکی صوفیانه از هفت نوع نفس، در درون، در جهان روان صورت می گیرد، سفر در سرانجام خویش به صورتی عینی توصیف می شود و طی آن از طریق رودرو شدن با خطرهای و دردهایی در یابانها و زمینهای بی آب و علفی میسر می شود و هر مقصدی همچون شهر

یا اقلیمی نو به وصف در می آید. آنان نخست به اقلیمی وارد می شوند که از آن به عنوان پست ترین نوع نفس یاد می شود: «نفس اماره» (روان حاکم). این جا دوزخ است، محیطی رعب آور، آکنده از دود و آتش، شیاطین و حیوانات وحشی. ساکنان دوزخ به سه گروه تقسیم می شوند: نخستین گروه خشونت پیشگانی اند چون فرعون و نمرود که همچون دیوان بر شیر سوارند و مارانی را، به جای شمشیر، در دست دارند. گروه دوم انسانهایی سه سر، دو چهره و یک چشم اند؛ آنانی که بی تأمل و به غفلت، به دنبال خواسته های خویشند. هر دو گروه نخستین در کوه جای دارند. اما گروه سوم مقیم دره و مرکب از مکاران و دزدانی اند که خود را در کثافت رها ساخته اند و خویشان را بر لاشه حیواناتی که به نظر همچون سگ می آیند، می افکنند.

پیر و شاعر از زمین بایر می گذرند و شب و روز به سفرشان ادامه می دهند تا آن که به شهر تازه ای می رسند که چون بهشت شکوفاست: «خُلد خرم». اینک آنان به اقلیمی رسیده اند که از آن با نام «نفس لوآره» (روان سرزنش آمیز) یاد می شود؛ جایی آکنده از مردمانی بی غم، که با وجود این، به ملامت خود می پردازند. اینان مرتاضانند (زاهدان) و جنگندگان ایمان (مجاهدان)، مؤمنانی که هنوز فریفته از نور خویشند. پیر می گوید: «این است بهشت جاودانی... لیکن نه مقام توست بگذر!».

پس از آن، مسافران به «نفس مطمئنه» (روان آرام) می رسند؛ شهری به مراتب زیباتر، با جمعیتی از مردان حکیم، که «با بر سر جنت و جهنم» نهاده بودند. با این حال اما، نمی توانستند از «جوهر اختر» بگریزند. مسافران از آن جا به باغی بی نظیر دسترسی می یابند سرشار از گلهای سرخ، لاله، دشتهای پر شکوفه، بلبلان و ساقی ای که به پیاله گردانی شراب مشغول است. در این جا پیر توضیح می دهد که او باید بماند و شاعر را ترغیب می کند که خود به تنهایی سفر را ادامه دهد. شاعر اما، هراسان می پرسد: «این جای به بودنت چه رأی است / باری بر گوی تا چه جای است»، و پیر چنین پاسخ می دهد: «گفتا که مقام من که روحم / بل عقلم و روح را فتوحم». و: «آن سدره متها که خواندی» (قران، ۵۳/۱۴)، همین جاست... من «توانم اگرچه بس بکوشم / وز کوشش و جهد خود بجوشم؛ از نقطه خط خطه خوش / یک انمله دگر شدن پیش».

راوی سفر خویش را به تنهایی ادامه می دهد و به شهری می رسد که از آن با عنوان «نفس راضیه» (روان خشنود) یاد می کند؛ شهری که بیرون از هستی عناصر چهارگانه قرار دارد. در آن جا وی تنها اقلیتی ناچیز را می بیند «نه بیش از چهارصد تن»، که در محفلی نشسته اند، اما هیچ یک کوچک ترین اعتنایی به وی نمی کنند. کسی به سلام یا

پرستشهای او پاسخی نمی دهد. پس، او به سفر خویش ادامه می دهد تا به شهری بی عیب می رسد، شهری با نام «نفس مرضیه» (روان قانع). در این شهر، شاعر جمعیت باز هم کمتری را می بیند: «یک جان با چهل تن». آنان در راز (سر) زندگی می کنند و تنها از طریق دل‌هایشان با یکدیگر ارتباط برقرار می کنند.

مرحله بعدی، «نفس عاشقه» (روان عاشق) است؛ آن چهار اعرابی (خلفای راشدین) که در حجاز به حمایت از پیامبر برخاستند. در این جا رخ می نمایند. این مرحله، به چهار گروه تقسیم شده است. گروه نخستین مسلمانانند، که مسلمان نیستند، چرا که از نام خویش گذشته اند. گروه دوم آنانند که مسیحیت را به مثابه دین، همچون قانونی برای خویش برگزیده اند. گروه سوم یهودیانی اند که گوساله زرین را در درون خویش کشته اند و چهل روز در جست و جوی وعده گاه سیر کرده (قرآن، ۱۳۹/۷-۱۴۳) و در کوه سینا به انتظار نیایش با خدا پرسه زده اند. گروه چهارم زردشتیان اند، که چنین توصیف شده اند (۱۸):

| | |
|--------------------------|--------------------------|
| قومی دیدم دگر شب و روز | خورشید پرست و آتش افروز |
| بی هوش و قرار و صبر گشته | در هستی خویش گبر گشته |
| زردشت صفت و موبد آیین | جاماسب مقام و هیربد دین |
| آتشکده را مغ مجاور | در آتش عشق چون سمندر |
| در دخمه جان شده نسدم را | تن کرده فدا کلاغ و غم را |
| هر یک جمشید کرده از دل | صد جام جهان نمایی حاصل |
| افریسدون وار دردمناوند | ضحاک هوا بیسته در بند |
| بی بیم و امید چون سیاوخش | در آذر مهر تاخسه رخس |

پس از آن، شهر «نفس فقیره» (روان بیچیز) است. شهری مطلقاً بیچیز، با این همه اما، غنی از حقیقت، جایی که پیامبر در آن سکونت دارد؛ آن «رهبر خضر و پیر الیاس». شاعر در همین مکان پیامبر مصطفی را ملاقات می کند که با کلماتی که یادآور کلام پیر است، با او سخن می گوید. شاعر ادامه می دهد:

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| زین واقعه اشتباهم افتاد | بی آن که خسی به راهم افتاد |
| گفتم که تو مصطفایی ای پیر | گفتا که دویی ز راه برگیر |
| در عشق یکی بود من و تو | کسی باشد پیر و مصطفی دو |
| هستیم یکی به نزد دادار | در عشق من و معین صفار |
| گفتم عجیبانه پیر رهبر | نامد ز مقام سدره برتر |
| گفتا نه همان که پیر هرگز | ماند به مقام سدره عاجز |

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| آن عقل خطیر بُد که و ماند | نه جوهر پیر بُد که و ماند |
| عقلش به مقام قدس و داشت | لیکن عشقش دورُخ به ما داشت |
| گر نیک نظر کنی درین فن | تو پیری و پیر نیست جز من |
| چون نیک بدیدم آن نکور بود | او و من و پیر هر سه او بود |
| نوری دیدم ز نور در نور | از نور و لسی زدیده مستور |
| شد خیره ز نور، نور دیده | کان نور نبود دیده دیده |

پس از آن، شاعر به وا پسین شهر در سفر خویش می رسد و شعر، با این شرح کوتاه از «نفس فانیه» (روان نابودشدنی)، که هفت نمونهٔ نفس را به انجام می رساند، به پایان می رسد.^{۲۰}

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| چون دیده برفت، من بداندم | زان پیش ندیدم و نراندم |
| من بی من شد به کلی از من | تا بی من من بماند ذوالمن |
| من تا من بود بود ساقی | چون فانی گشت گشت باقی |
| تا دیده به جای بود می دید | چون دیده نماند، گوش نشنید |
| چون دیده و گوش کور و کر گشت | گفتارها زبان هدر گشت |
| زین حال پس ار کسی نشان داد | بخشندهٔ عقل و نطق جان داد |
| وین نکته که این چنین نکو گفت | چون من بُدم بدان که او گفت |
| خود گفت حقیقت و خود آشنید | زان روی که خود نمود خود دید |
| پس باش یقین که نیست واللہ | موجود حقیقتی سوی اللہ |

بدین ترتیب، تنها نه به پایان تلخیص من از مثنوی مصباح الارواح، که به سرانجام معرفی چهار متن ایرانی می رسیم که تصویری پیوسته و شکسته از رشد یک مضمون ادبی دینی، طی نزدیک به هزار سال ارائه می دهند. من، به جای تفکیک متنها در تحلیل و مقایسه ای، گذاشتم تا آنها خود سخن بگویند. با این حال، باید گفت که تار و پودها، بیشماری از میراث فرهنگی مشترک ما، زردشتی، یونانی، یهودی، مسیحی و اسلامی، در این جا با هم تلاقی کرده و از همین جا نیز سرچشمه می گیرند. با اطمینان می توانم بگویم که همین تار و پودها، بافت مشترکی را، بسیار درهم تنیده تر از آنچه ما به صورتی معمولی می انگاریم، تشکیل خواهند داد، و امیدوارم که بررسی من توانسته باشد پرتوی چند جهت شناخت این بافت مشترک افکنده باشد.

دانشکدهٔ زبانهای آسیایی - آفریقایی، دانشگاه اربلا، سون

بانویسها:

* این نوشته، متن سخنرانی استاد بو اوتاس در فرهنگستان سودر علوم، سوئد در سال ۱۹۹۰ است. وی در این سال رئیس فرهنگستان مذکور بوده است.

۱- مقایسه شود با پژوهش مری بوس: M. Boyce, "Middle Persian Literature", *Handbuch der Orientalistik*, 1:IV:2:1, Leiden 1968, pp. 491. وارجاع همان جا.

۲- مترجم و ناشر هر دو کتبه فیلیپ ژینیو است:

Ph. Gignoux: "L'inscription de Kartir à Sar Mashad", *Journal asiatique* 256 (1968), pp. 387-418; "L'inscription de Kirdir à Naqš-i Rostam", *studia Iranica* 1 (1972):2, pp. 177-205.

همچنین نگاه کنید به:

Ph. Gignoux, "Etude des variations textuelles des inscriptions de Kirdir: genèse et datation", *Le Muséon* 86 (1973): 1-2, pp. 193-216; M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften (=Acta Iranica 18)*, Leiden-Téhéran-Liège 1978, pp.384-472; Chr. J. Brunner, "The Middle Persian inscription of the priest Kirdér at Naqš-i Rostam", I D.K. Kouymjian (ed.), *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history. Studies in honor of George C. Miles*, Beirut 1974, pp. 97-113; P.O. Skjaervø, "Kirdir's vision": translation and analysis, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 16 (1983), pp. 269-306.

۳- مقایسه کنید با: Skjaervø, op cit, pp. 278f.

۴- اشقاقی از اوستا، ratu، بر اساس یادداشتهای سخنرانیهای هنریک سامونل نی بری.

۵- نوشتن *Jysyk* با ریشه شناسی و قراءت نامطمئن، بر اساس نوشته ژینیو: Ph. Gignoux: "Sar Mashad",

(سطر ۴۰) 402 (سطر ۳۴) pp. 401 و نیز مقایسه شود با: Skjaervø, op cit, pp. 293f.

۶- مقایسه شود با: Skjaervø, op cit, pp. 283, 297.

۷- مقایسه شود با رساله دکترای در زمان خود پیشرو ناتان سودر علوم:

Nathan Söderblom: *Les fravashis*, Paris 1899.

۸- ترجمه و نشر از فیلیپ ژینیو:

Ph. Gignoux: *Le Livre d'Ardâ Virâz (=Bibliothèque iranienne 30)*, Paris 1984.

و:

F. Vahman, *Ardâ Wirâz Nâmag. The Iranian "Divina Commedia" (=SIAS Monograph series 53)*, London-Malmö 1986.

[مترجم این مقاله، پاره ای از قولهای ارداویرازنامه را که در متن آمده، از ترجمه دکتر ژاله آموزگار نقل کرده است: ارداویراف نامه (ارداویرازنامه) حرف نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه نامه، فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، چاپ اول، شرکت انتشارات معین - انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۷۲].

۹- ن.ک. به ژینیو. ص ۱۵۱، [متن فارسی، ص ۴۵].

۱۰- تن پسین: تن آخرین، که سوشیانس در رستاخیز، مُردگان را بپشد تا آنان را برخیزاند و برای همیشه در همان تن نگهدارد. «ایدون نیز، به هزاره اوشیدرماه نیروی آزا بدون بکاهد که مردم به یک خوراک خوردن سه شبانه روز به سیری ایستند. پس از آن، از گوشت خوردن بایستند و گیاه و شیر گوسپندان خورند. سپس، از آن شیر خواری نیز ایستند، پس، از گیاه خواری نیز ایستند و آب خوار بوند، ده سال پیش از آن که سوشیانس آید، به ناخوردن ایستند و نیرند. سپس، سوشیانس مُرده برخیزاند.» (دادگی، فرنیغ، بُدهش، گزارش: مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۱۳۸) [مترجم].

۱۱- ارداویرازنامه، تصحیح ژنیو، ص ۷۴-۷۵ و ۱۷۴-۱۷۵؛ و تصحیح فریدون وهمن، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ۲۰۲.

۱۲- «شمن (shaman) شخصیتی ست که بر پایهٔ نهادهای روانی و تمرینهای مرتب، دارای نیرویی می شود که خود را به خواب مصنوعی فرومی برد. در این حالت خواب، چنین می بندارند، که روان «آزاد» اومی تواند با هر یک از بخشهای کیهان برخورد کند، خواه آسمان باشد یا جهان مُردگان یا جایگاههای بسیار دور افتادهٔ زمین. پیش از آن که او به این حالت در آید با وسایل گوناگونی؛ آهنگ روی طبل جادو به همراهی آواز، رقص و داروهای مکیف، به حالت خلسه فرومی رود. شمن بیشتر در جایی که برای او درست کرده اند می نشیند و کمتر اتفاق می افتد که گروهی از دستیاران در انجام مراسم نباشند. بیشتر به هنگام برنش، شمن فتهایی به کار می برد، چشم بندی و افسون خوانی و کارهایی که در هنگام اجرای آن تردستیهای خیره کننده انجام می دهد، از جمله ساز و برگ او یک دست جامه است با پیکره های نمادین، و این پیکره ها بر روی طبل هم کم نیست.» نی بُری، هنر یک سامونل، دینهای ایران باستان، ترجمهٔ دکتر سیف الدین نجم آبادی، تهران، چاپ اول، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، ۱۳۵۹، ص ۱۶۷-۱۶۸.

برای اطلاع بیشتر پیرامون شمن پرستی ن.ک. به کتاب یاد شده، ص ۱۶۷ به بعد، برای اطلاع از آیین شمنی، همان، ص ۲۵۵. [مترجم].

۱۳- مجموعهٔ این سخنرانیها در کتاب «دینهای ایران باستان» *Irans forntida religioner*، استنکهلم، ۱۹۳۷، منتشر شد. ترجمهٔ آلمانی کتاب به وسیلهٔ ه. ه. شیدر H.H. Schaefer تحت عنوان *Die Religionen des alten Iran* در لایپزیک (Leipzig) ۱۹۳۸ انتشار یافت. چاپ تازهٔ کتاب، با مقدمهٔ تازه ای از نی بُری در اوسنابروک (Osnabrück) ۱۹۶۶ منتشر شد.

۱۴- مقایسه کنید با این کسار او: "Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien", *Journal asiatique* 267 (1979), pp. 41-79.

۱۵- قابل دسترس ترین چاپ از سیر العباد الی المعاد در مثنویهای حکیم سنایی، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۲۲۶، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۸۱-۲۳۳. از این اثر ترجمه ای به زبانهای اروپایی موجود نیست، اما ن.ک. به ر. ا. نیکلسون: *R.A. Nicholson, A Persian forerunner of Dante*, Towyn: on-sea 1944. که در مجموعهٔ زیر هم چاپ شده است:

Transactions of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1943.

۱۶- J.T.P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry*, Leiden 1983, pp. 200ff. [مترجم، به خاطر در

دسترس نداشتن متن مصحح محمدتقی مدرس رضوی، قولهای این اثر را، با موافقت نویسنده، از کتاب زیر نقل کرده است: سیر العباد الی المعاد، حکیم سنایی غزنوی، با تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی (به اهتمام حسین کوهی کرمانی)، تهران، چاپ اول، از انتشارات مجلهٔ نیم صبا، تیر ۱۳۱۶].

۱۷- ن.ک. به مقالهٔ من:

"The manuscript tradition of Misbâh ul-arvâh and the application of the stemmatic

method to New Persian texts" *I A Green leaf/Barg-i sabz. Papers in honour of professor jes p. Asmussen (=Acta Iranica, Hommages et opera minora, 12), Leiden 1988. pp. 237-252.*

از مصباح الازواح تنها یک تصحیح، توسط بدیع الزمان فروزانفر صورت گرفته که به وسیله انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۲۸۶، تهران ۱۳۴۹ (پس از درگذشت مصحح) منتشر شده است. در این چاپ، تصحیح متن در بعضی جاها رضایت بخش نیست. خلاصه و ترجمه ای که از مصباح الازواح در این مقاله آمده، از متنی انتقادی است که خود من برای انتشار آماده کرده ام.

۱۸- مصباح الازواح، تصحیح فروزانفر، ص ۵۹-۶۰.

۱۹- همان، ص ۶۳.

۲۰- همان، ص ۶۳-۶۴، متن تصحیح شده مزبور بسیار نامطمئن است. باره های نقل شده در این بررسی، بر اساس متنی است که خود من بازسازی کرده ام. [مترجم با وفاداری به متن اصلی، تصحیح پژوهنده را نقل کرده است.] «آخرین نوشته ها از این «نوع ادبی»: (تصویر جهان دیگر)، سیاحت غرب اثر حجت الاسلام آقاجانی قوچانی است که زمان نوشتن «سفر» به جهان دیگر را، در آغاز کتاب خویش، هزار و سیصد و دوازده شمس [در اواسط سلطنت رضاشاه پهلوی] ذکر می کند.

منظور نویسنده از غرب، اشاره به این حدیث از بنجین پیشوای شیعیان امام محمد باقر است که: «در مغرب این دنیا بوستانی است که از فرات مشروب می شود و ارواح مؤمنین در هر صبح و شام در آن بوستان از نعمتهای خدا منتعم می باشند...».

در مقابل سیاحت غرب، سیاحت شرق قرار دارد، که نویسنده در هزار و سیصد و هفت شمس «گزارشات خود از آغاز آموزگاری تا به انجام» را در آن شرح داده و «نام آن نامه را «سیاحت شرق» گذاشته است؛ که دنباله یا در حقیقت ابتدایی بر همان سیاحت غرب است، و نشأت گرفته از دنباله همان حدیث، که: «... و برای ارواح کفار و تبهکاران و ناصیان در مشرق آتشی است که آنها در آن آتش مسکن دارند و از طعامی تلخ می خورند و آب داغ عفن می آشامند». ن.ک. به: سیاحت غرب (سرنوشت ارواح پس از مرگ)، حجت الاسلام آقاجانی قوچانی، (ویراستار: سیدامیر معصومی)، چاپ پنجم، تهران، نشر حدیث، بی تاریخ.

اما بر خلاف مقدمه یاد شده سیاحت غرب، کتاب سیاحت شرق، همان طور که در عنوان فرعی آن آمده، خود زندگینامه نویسنده است و ربطی به «شرق یاد شده» ندارد. ن.ک. به: سیاحت شرق (زندگینامه آقا نجفی قوچانی)، چاپ اول، تهران، نشر حدیث، ۱۳۷۵.

غیر از سیاحت غرب، در این زمینه باید از اثر دیگری به نام ازدهای خودی نام برد که نویسنده افغانی بهاءالدین مجروح (دکتر در فلسفه، کشته شده به دست بنیادگرایان، در اواخر دهه هشتاد میلادی) نوشته است. این اثر نخست به پشتو و سپس با ترجمه فارسی در سرطان ۱۳۵۲ در افغانستان منتشر شده است. نویسنده در این کتاب متأثر از اندیشه ها و آثار مولوی و نیز اقبال لاهوری، تصویر جهان دیگر را با سفری در درون به توصیف و تحمیل می نشیند. [آگاهی از وجود این اثر را مدیون محبت پروفیسور اوتاس هشتم] [مترجم].