

بررسی نمادگرایی در سیرالعباد الی المعاد سنایی و ارداویراف نامه

مرضیه کسرائی فر^{۱*}، حسن ابراهیمی^۲

^۱ کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، آستادیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۳/۱۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۷/۲۶)

چکیده

مرگ و زندگی پس از آن، از معماهای بزرگی است که همواره ذهن انسان را به خود معطوف کرده است. در ادبیات شرق و غرب، آثاری در توصیف چگونگی این زندگی و عقیده به معاد در قالب داستان سفر به جهان دیگر یافت می‌شود. مثنوی سیرالعباد الی المعاد اثر سنایی و ارداویراف نامه که از متون پهلوی در آیین زرتشتی است، دو نمونه از این سفرها هستند. این دو متن مبتنی بر تجربه عرفانی معاد، تصاویر و اشکال حیرت‌زا و هیجان‌آوری را از این زندگی منعکس می‌سازد. هدف از این مقاله بررسی مقایسه‌ای این دو اثر در شاخص‌ترین زمینه‌های مشترک تجربه عرفانی است. ضمن این بررسی در پی تبیین این فرضیه هستیم که این توصیفات دور از تجربه معمول، مبتنی بر بیانی نمادین‌اند. بیان نمادین ضمن توصیف و تشریح یک تجربه بیان ناپذیر، نقش مهمی در خردپذیری و تقویت ایمان به عقیده معاد دارد. به این منظور سنایی و ارداویراف حقایق جاودانگی، بهشت، دوزخ و صور اعمال را در قالب نمادهایی همچون گذشتن از پای حدّ زمان، خواب هفت روزه، افلاک و ستارگان، موجودات وحشی، کنیز و ... تصویر می‌کنند.

کلید واژه ها سنایی - سیرالعباد الی المعاد - ارداویراف نامه - نماد.

طرح مسأله

مثنوی سیرالعباد الی المعاد منظومه‌ای رمزی و عرفانی، اثر ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، شاعر، حکیم و عارف قرن پنجم و اوایل قرن ششم است. این مثنوی سیر انسانی را از مبدأ خویش به سوی معاد و به عبارتی سفر روح از مرحله هبوط در عالم سفلی را تا بازگشت به عالم علوی شرح می‌دهد. در ادبیات جهانی شرق و غرب نمونه-

های مشابه دیگری با موضوع سفر به جهان پس از مرگ می‌توان یافت. در سنت اسلامی مهم‌ترین نمونهٔ چنین سفرهایی داستان معراج رسول خدا (ص) است که در ادب فارسی به صورت معراجنامه‌های منظوم و منثور نمود پیدا کرده است (نک: ابن سینا، ۱۳۶۶، ۶۲-۶۷). از میان آثار ابن سینا "حی بن یقظان"، "رسالة الطیر" و "سلامان و ابسال" نیز نمونه‌هایی هستند که مراتب سلوک عارف را تا مرحلهٔ گذر ابدی از این دنیا نشان می‌دهند. در ادب مسیحی "گمدی الهی" اثر دانته، "بهشت گمشده" اثر جان میلتون و رمان مشهور "سلوک زائر" نوشته جان بانی‌ین، نیز مشابه *سیرالعباد* چنین روایتی از زندگی پس از مرگ دارند (نک: محمدخانی، ۱۳۸۵، ۲۷۵، ۲۸۹). در میان متون پهلوی زرتشتی، *ارداویراف‌نامه* شرح سیر موبد زرتشتی "ارداویراف" به جهان پس از مرگ و از اساسی‌ترین منابع برای شناخت آموزه‌های زرتشتی در این باره است.

آن‌چه در نخستین مواجهه با چنین متونی توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، رویارویی با تصاویر شگفت‌آوری از انسان‌ها، موجودات و مکان‌هایی خارق‌العاده است که با تجربهٔ ما از عالم واقع بسیار متفاوت‌اند. از آن‌جا که هم در *سیرالعباد* سنایی و هم در *ارداویراف‌نامه* تجربهٔ سفر به جهان پس از مرگ و به گونه‌ای عقیده به معاد مطرح می‌شود، برآنیم که برجسته‌ترین شاخصه‌ها و عناصر مشترک این دو اثر را در زمینه مورد بحث با یکدیگر مقایسه کنیم. برای تحقق این هدف، پاسخ به این پرسش‌ها ضروری به نظر می‌رسد که علت به‌کارگیری تصاویر شگفت‌انگیز و توصیفات دور از تجربهٔ معمول در این دو اثر - در تبیین چگونگی جهان پس از مرگ و زندگی در آن - چه می‌تواند باشد؟ فرض ما بر این است که چنین تصویرسازی‌ها و توصیفات مبتنی بر نمادگرایی در این دو اثر است. تجربه‌های بیان‌ناپذیری همچون وقایع پس از مرگ تنها در قالب نمادها می‌توانند اثرگذار باشند و از رهگذر آن، ایمان معتقدان فزونی می‌یابد و در دل و جان ایشان رسوخ می‌کند. بنابراین بیان نمادین در *سیرالعباد* و *ارداویراف‌نامه* در درجهٔ اول یک ضرورت است و در مرتبهٔ بعد، روش و طریقی مناسب برای همسویی اهل ایمان با مفاد و مابه‌ازای این نمادهاست.

سیرالعباد و ارداویراف‌نامه به منزلهٔ شرح تجاری عرفانی

سنایی در مثنوی *سیرالعباد* ضمن تصویر درجات صعود و رفعت و درکات سقوط و هبوط، تجربهٔ معاد و سیر سالک را در این مراتب توصیف می‌کند. بنابر آیات قرآنی و نظر حکمای اسلامی، سه گروه در راه سلوک آخرت قرار دارند (نک: الواقعة/۷-۱۲)؛ اهل

شمال که بدان عالمند و به حسب درکات دوزخ دارای مراتب بسیار و احوال متضاد و متقابلی هستند؛ اهل یمین که نیکان عالمند، همواره در سلوکند و مراتب و درجات کمال را یکی پس از دیگری طی می‌کنند؛ و گروه سوم سابقان اند که اهل وحدتند، از راه و سلوک منزّه و خود مقصد همه سالکان گشته‌اند؛ کمال بهشت به ایشان است اما آن‌ها به بهشت التفاتی ندارند و همه حال‌ها برای ایشان یکسان است (طوسی، ۱۳۶۶، ۲۸-۲۷). این سلوک عرفانی در سیرالعباد از انسان اسیر و در بند تاریکی‌های عالم ماده آغاز می‌شود و سنایی از صفات ناپسند اهل تضاد و ساکنان دوزخ در قالب صور عناصر چهارگانه سخن می‌گوید. او در بحث از افلاک به نوعی فنای از مراتب انسانی و انانیت نفس و به تدریج آراستگی به ملکات پسندیده را دنبال و درجات اهل یمین را مطرح می‌کند. در صور عوالم عقلی نیز که سابقان به نهایت سیر و استغراق در ذات و صفات رسیده و به مبدأ الهی خویش بازگشته‌اند، کمال انسانی را در بالاترین مرتبه بهشت به نمایش می‌گذارد.

در *ارداویراف نامه* با بررسی اولیه سفر ارداویراف به جهان پس از مرگ، با الگوهای شمنی سفر به بهشت و دوزخ در اساطیر مواجه می‌شویم اما با بررسی دقیق‌تر آن، عناصری از تجربه عرفانی یافت می‌شود. می‌توان *ارداویراف نامه* را اسطوره‌ای مشابه اسطوره‌های شمنی در نظر گرفت. ارداویراف همانند شمنی که در حالت خلسه و جدایی جسم از روح به سفرهای اسرارآمیز طولانی و خطرناک حتی به بالاترین طبقات آسمان برای دیدار با خداوند دست می‌زند و به درون دوزخ و مانند آن می‌رود، وقایع مشابهی را از عالم پس از مرگ گزارش می‌دهد. سپس به صورت مشابه، مناظر و انسان‌هایی را که در سفر خلسه آمیز مشاهده کرده، به هنگام و یا پس از حالت بیخودی به دقت توصیف می‌کند (الیاده^۱، ۱۳۷۷، ۹۶). بر این اساس تمامی عناصر یک اسطوره شمنی در سفر ارداویراف نیز مشهود است. اما زرتشتیان همواره بر این باور بوده‌اند که مؤمنان دارای مراتب معنوی بالا، با به‌کارگیری روش عرفانی از راه سیر و سلوک روحی و یا از طریق ادراک ژرف، می‌توانند به نوعی معرفت و تجربه متعالی یا متفاوت از معمول دست یابند. این معرفت با برانگیخته شدن حالت جذب و حصول بینش ژرف، در نتیجه سرمستی از شراب، استفاده از داروهای خلسه آور، بازخوانی سرودهای اوستایی یا مراقبه در سکوت

1. Eliade, Mircea

حاصل می‌شود (کاوپانی، ۱۳۷۷، ۵۴-۵۶). از این رو، این سفر که با نوشیدن منگ آغاز شده، با مشاهده اعمال تجسم یافته روان، بهشت و دوزخ ادامه می‌یابد و سرانجام به تجربه متعالی مشاهده انجمن اهورا و امشاسپندان ختم می‌شود، گونه‌ای از تجربه عرفانی در دین زرتشتی محسوب می‌گردد.

نمادگرایی و کاربرد آن در دو اثر

انسان برای بیان معانی مورد نظر خود از کلمات به صورت نوشتاری و گفتاری استفاده می‌کند. نقشی که کلمات در تبیین معانی ایفا می‌کنند، نمادین است و به طور کلی می‌توان گفت که زبان مملو از نمادهاست. نمادها در همه عملکردهای فرهنگی بشر از جمله دین، شعر، هنر، اسطوره، قیاس‌های فلسفی، علم و ... وجود دارند (اویس^۱، ۱۹۹۹، ۱۰۴). نماد^۲، یک اصطلاح، نام یا حتی تصویری است که در زندگی روزانه شناخته شده است، اما علاوه بر معنای متداول، روشن و بی‌واسطه، دارای معنی ضمنی ویژه‌ای است که به آن چه برای ما مبهم، ناشناخته یا پنهان است اشاره می‌کند (یونگ^۳، ۱۹۷۸، ۳). به اعتقاد اتو^۴، درباره تجربه بیان‌ناپذیر دینی تنها از طریق نمادهایی که از تجارب عادی و معمول اخذ می‌شوند، می‌توان سخن گفت. حتی وجود شباهتی بسیار ضعیف میان یک ویژگی تجربه دینی و کیفیات غیردینی عالم طبیعت، سبب می‌شود که یک دین‌دار یا عارف نام کیفیت طبیعی را بر آن تجربه بگذارد. از این‌رو تصور ضعیفی در دل کسانی که آن تجربه را نداشته‌اند، برانگیخته می‌شود (استیس^۵، ۱۳۶۱، ۳۰۵-۳۰۶). بنابراین در این دواثر، برای توصیف و تصور تجربه شخصی معاد به عنوان حقیقتی متعالی و جاودانه، بیان نمادین به خدمت گرفته شده است. نمادین ساختن این عقیده که به عوالم و وقایعی فراتر از ادراک ما اشاره دارد، رابطه‌ای میان دنیوی و متعالی، واقعیت شخصی و حقیقت جهانی، لحظه حال و جاودانگی برقرار می‌سازد؛ اما نمادهایی که برای این منظور به کار می‌روند به دلخواه ساخته یا ابداع نمی‌شوند؛ آن‌ها تقریباً به رابطه‌ای وجودی با واقعیت نیاز دارند و پیوستگی میان یک نماد و آن‌چه نمادین می‌شود، ضروری است. از این رو در نظر گرفتن خرجه‌های پر نور برای ساکنان عوالم عقلی در

-
1. Avis, Paul
 2. Symbol
 3. Jung, Carl G.
 4. Otto
 5. Stace, Walter Terence

سیرالعباد و پوشش‌های درخشان برای روان‌های پارسا در ارداویراف‌نامه تصادفی نیست، بلکه نورانیت، پیوستگی و ارتباطی با پاکی، پرهیزگاری و تقدس دارد. کاربرد نمادین نور برای تصور پاکی و قداست، در خود اشاره‌ای رو به تعالی دارد و نماد به طور پویا، همچون واسطه‌ای برای ایجاد ارتباط با حقیقت نور عمل می‌کند.

صرف نظر از کاربردی که نمادها در بیان تجربه توصیف ناپذیر دینی دارند، به دلیل ایجاد فهمی از جهان و معنایی برای زندگی و نیز هدایت انسان به سمت تعالی، در زمینه الهیات و از لوازم اصلی اعتقادات بسیار حائز اهمیت‌اند. به همین دلیل الهیات که در پی آن است تا به بیان روشن و منسجم محتوای دین بپردازد، از طریق جامعه ایمانی، از نمادها و اسطوره‌ها آکنده می‌شود. نمادها برای عقاید، حیات آفرینند و اعتقاد به وسیله تلفیق بیان دینی مستقیم با نمادهای دینی و بیان متافیزیکی عقلانی با مفاهیم اسطوره‌ای تقویت می‌شود. به نظر می‌رسد در این آثار، کاربرد بیان نمادین، به سبب این کارکرد نماد در افزایش ایمان به عقیده معاد باشد (نک: درگاهی، ۱۳۷۴، ۱۲، ۱۳؛ زرین کوب، ۱۳۵۵، ۱۲۲-۱۲۳؛ عقیقی، ۱۳۷۲، ۲۲-۲۳). با این حال، نمادگرایی به‌تنهایی برای سخن گفتن درباره عقاید غیرقابل توصیف دینی، مناسب و کافی نیست بلکه آن وصف‌ناپذیری عقیده و تعالی واقعیت را پیش فرض دارد. مثلاً در سیرالعباد یا ارداویراف‌نامه به تصویر کشیدن بهشت و دوزخ در عالم ماده، نمی‌تواند حقیقت و کیفیت زندگی در این دو مکان، نعمت‌ها و عذاب‌های عقلی و معنویشان را به واقع بنماید. زیستن در ایمانی مبتنی بر نمادهای مقدس شاید برای شکل دادن به عمل کافی باشد، اما ادعای توصیف حقیقت را ندارد و شناختی زیربنایی از واقعیت حاصل نمی‌کند. در کنار بیان نمادین که قابل بررسی و کنترل است، یک حقیقت غیر نمادین و واقعیت محض وجود دارد که بدون در نظر گرفتن آن، نمادگرایی ناگزیر درون چرخه‌ای از تصاویر گرفتار می‌شود.

در دو اثر مزبور بیان نمادین در جهت درک مفهوم معاد که از حدود مفاهیم استدلالی خارج است و به طور محض و تحت اللفظی فهمیده نمی‌شود، راه‌گشاست. این عقیده به غیر از طریق سلوک عرفانی که تنها برای بزرگان دین و عرفان امکان‌پذیر است، به طور تجربی برای همگان قابل وصول نیست. حقایقی را که با نماد سازی بیان می‌شوند نمی‌توان نشان داد، مشاهده کرد یا حتی آن‌ها را از لحاظ نظری همان‌گونه که واقع می‌شوند، توصیف کرد. حقیقت معاد از راه ایمان تنها تصدیق می‌شود؛ گزاره‌های

ایمانی به آن اشاره می‌کنند اما آن را توصیف، تعریف و یا فهم نمی‌کنند. این ایمان تصدیقی و اشاره گر، یک ایمان شناختی است که محتوای خود را تنها در صورت‌های نمادین بیان می‌کند. اعتقاد به معاد درون نمادها دوباره تفسیر می‌شود و به این طریق در ذهن زنده و پرشور می‌ماند و خردپذیری آن با قرارگرفتن در پرتو نمادها تقویت می‌گردد. نماد با حفظ عناصر واقعی عقیده، اعتبار کلی و بیانی دارد که برای مردم همه زمان‌ها و فرهنگ‌ها آشناست و بنابراین به عقیده عمومیت می‌بخشد. به عنوان مثال چون همگان تجربه‌ای از بوی خوش و قدم زدن میان گل‌ها و گیاهان خوشبو را دارند، تصور گردش روان پارسا در میان گل‌های معطر و وزیدن رایحه‌ای به مشام وی از جانب خداوند که نمایان‌گر آسایش و بهره‌مندی اخروی است، برای ایشان امکان‌پذیر است. ایمان ذهنی با زیستن در نمادها و همراه با حفظ تعالی عقیده، در خارج از ذهن نیز دوام می‌آورد و عقیده از معنویت بیش از حدی که فاصله‌ای جبران‌ناپذیر بین شخص دیندار و اعتقادانش به وجود می‌آورد، حفظ می‌شود (اویس، ۱۹۹۹، ۱۳۹، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۷).

نمادسازی همانند نیرویی محرک انسان را از احساس به فهم، از فهم به بینش، از بینش به اندیشه و از اندیشه به تفسیر سازنده ارتقا می‌دهد. بنابراین می‌توان فرآیندی را به صورت یک مثال توضیح داد که طی آن عقیده‌ای در قالب یک نماد احساس، فهم و تفسیر می‌شود. به عنوان نمونه در دین اسلام این اعتقاد وجود دارد که هر عملی موجد صورتی در نفس است و این صورت در سرای آخرت متجسم می‌شود. سنایی در مثنوی *سیرالعباد* خرچنگ را به عنوان نمادی برای صورت بخل به کار می‌گیرد (نک: سنایی، ۱۳۴۸، *سیرالعباد*، ۱۹۲). انسان بخیل همانند خرچنگ بر دارایی‌های خویش چنگ زده و آن را به سمت خود می‌کشد. برای ارتباط برقرار کردن با این نماد باید با به‌کارگیری تخیل، انسان بخیل را در قالب صورت خرچنگ تصور کرد. رابطه وجودی میان چنگ زدن خرچنگ به اشیاء و چنگ زدن انسان بخیل به دارایی‌های خویش بینش و فهمی از صورت اخروی بخل ایجاد می‌کند. به این ترتیب تفسیری از مفهوم تجسم اعمال به وجود می‌آید و این اعتقاد تقویت می‌گردد.

در بخش نخستین *سیرالعباد* که سالک در جریان تغییر و تکامل مادی به تصویر کشیده شده، نمادهایی همچون باد، دایه قدیم نهاد، امیر کون و فساد، پیرمرد نورانی و... وجود دارند که با مباحث انسان‌شناسی مرتبطند، اما در ارداویراف نامه چنین مباحثی مطرح نشده است و ما از هنگامی با ارداویراف همراه می‌شویم که او عوالم پس از مرگ و

سرگذشت روان را شهود می‌کند. بنابراین برای مقایسه بیان نمادین در این دو اثر تنها به نمادهای مرتبط با این تجربه شهودی اکتفا و در ادامه این دو را در سه زمینه مشترک جاودانگی، بهشت و دوزخ و تجسم اعمال که بارزترین عناصر این دو تجربه هستند، مقایسه می‌کنیم. لازم به ذکر است که عمده تفاوت این دو متن در نمادسازی ناشی از عقاید متفاوتی است که در پس هریک از نمادها وجود دارد.

جاودانگی

حیات جاودانه در زندگی پس از مرگ از لوازم اساسی مفهوم معاد است که در سیرالعباد و ارداویراف نامه به گونه‌ای نمادین مطرح می‌گردد. آن چه در این دو اثر ورود به عرصه توصیف‌ناپذیر تجربه معاد و جاودانگی را ممکن ساخته تا از آن رهگذر، نماد ارائه‌کننده تصویری از آن باشد، "خلسه"^۱ است. حالت خلسه با رهایی از بند جسم مادی به شهود عوالم غیبی منجر می‌شود و زمینه‌ساز حصول جاودانگی و یا دست کم درک این حالت است. در سیرالعباد خلسه با بیرون آمدن از تاریکی عالم ماده رخ می‌دهد و گذشتن از "پای حدّ زمانه" نمادی است که به ورود به ساحتی جاودانه اشاره دارد. زمان و مکان که به عالم ماده و طبیعت اختصاص دارند، علت تغییر، تکثر و سبب محجوب ماندن احوال آخرت از ادراک انسانی‌اند (طوسی، ۱۳۶۶، ۲۳)، از این‌رو با عبور سالک از دروازهٔ زمان، پیر رسیدن او را به عالمی جاودانه که چون صبح روشنی از پس حجاب‌ها سر برزده، مژده می‌دهد. سالک در این‌جا از زخم تیغ عزرائیل در امان است، از گلخن دوزخی و زندگی عاریتی رها و در گلشن جاودانه بهشتی داخل می‌شود (نک: سنایی، ۱۳۴۲، سیرالعباد، ۲۰۳-۲۰۵).

اما ارداویراف به منظور سفر به جهان پس از مرگ و ادراک جاودانگی، پس از شست و شوی سر و تن، پوشیدن جامهٔ نو و بوییدن بوی خوش، سه جام زرین از "مَنگ گشتاسپی" نوشید و با خواندن دعای کوتاهی در بستر به "خوابی هفت روزه" فرو رفت (عقیقی، ۱۳۷۱، ۲۵). این خواب نمایانگر حالتی خلسه‌گونه و نمادی است که برای اشاره به بی‌مرگی و جاودانگی و شهود سرگذشت روان به‌کارگرفته شده است. در این‌جا نقش نوشیدنی "مَنگ" یا "می" به عنوان عاملی مؤثر در وقوع حالت خلسه و ادراک

جاودانگی حائز اهمیت است. مصرف موادی همچون می و منگ در میان زرتشتیان همواره رابطه نزدیکی با جاودانگی داشته است. قدرت جاودان می در اسطوره‌ها نیز مورد توجه بوده است (الیاده، ۱۹۶۹، ۳۲۸). در آیین زرتشتی علاوه بر ارداویراف، گشتاسپ شاه نیز بنا به توصیه زرتشت نوشابه‌ای از منگ نوشید تا جایگاه خود را در جهان دیگر مشاهده کند (عفیفی، ۱۳۷۲، ۱).

در دین زرتشتی مصرف سه نوع مخدر^۱ "منگ"، "می" و "هوم" به عنوان درمان بخش، دور دارنده مرگ و بی‌مرگ سازنده مورد توجه بوده است. منگ، ماده مخدری است که در پزشکی و نیز در مراسم مذهبی مورد استفاده بوده است. در اوستا این واژه به صورت "بنگه"، در سانسکریت "بنگها" و در متون پهلوی به منگ برگردانیده شده است (عفیفی، ۱۳۷۴، ۶۲۲). "می" در اوستا به صورت "مذه" به کار رفته و در پهلوی به صورت "مد" آمده است. زرتشتیان می را برای درمان بیشتر امراض به کار می‌بردند و آن را "شاه دارو" می‌نامیدند (معین، ۱۳۳۸، ۴۳۲-۴۳۳). "هوم" هندو ایرانی که در هند "سومه" نامیده می‌شود، در اوستا به صورت "هئومه"^۲ و در پهلوی و فارسی هوم خوانده می‌شود. هوم نام گیاهی است که شیرۀ سکرآور آن را می نوشیدند. ایزدی نیز به این نام وجود دارد که مرگ آن در مراسم آیینی قربانی، موجب شکست شر و زندگی یافتن مردمان است (هینلز^۵، ۱۳۷۳، ۵۰، ۵۲). همچنین از هوم در اوستا، هوم یشت و نیز در زادسپرم با صفت دور دارنده مرگ یاد شده است (عفیفی، ۱۳۷۴، ۶۴۵-۶۴۶). بر این اساس و با توجه به کارکرد بی‌مرگ سازی این مخدرها در دین زرتشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ارداویراف با نوشیدن منگ که در آیین زرتشت جنبه قدسی دارد، به نوعی بی-مرگی و جاودانگی که هدف از فرشکرت و سرنوشت نهایی انسان است، دست می‌یابد.

علاوه بر این، توجه به تأثیر و نقش ویژگی‌های شخصیتی ارداویراف در ادراک جاودانگی جالب به نظر می‌رسد. ارداویراف در میان هفت تن که به لحاظ اندیشه، گفتار و کردار پیراسته و پرهیزگارتر بودند، بی‌گناه‌ترین و نیک‌نام‌ترین بود و با سه بار نیزه افکندن به اندیشه، گفتار و کردار نیک، برگزیده شد (عفیفی، ۱۳۷۲، ۲۳). پذیرش افراد برای درک حالت خلسه متفاوت است. قوه درکی که منجر به خلسه می‌شود، ممکن

1. drug
2. Mang, Banghe, Bangha
3. Madha, Mad
4. Soma, Hom, Haoma
5. Hinnells, John R

است در فرد به اندازه‌ای نیرومند باشد که تنها شیوه‌های رفتاری برای رسیدن به آن کافی و مصرف مخدرها غیرضروری باشد. پرهیزکاری، شب بیداری، امساک و خلوت گزینی ارتباط نزدیکی با خلسه دارند. در این حالت بینش و روشنی به سوی فرد جریان می‌یابد، جهان شروع به سخن گفتن می‌کند، با نیروهای طغیان کرده به ذهن پاسخ می‌دهد و زیبایی و نظم معنادار اشیاء به شیوه‌ای تازه آشکار می‌شود. این قوه درک یک "حس غیب بینی" یا "استعداد اوج یافتن" است که با شیوه خاص زندگی خالص و پرهیزگاران قابل دستیابی است (الیاده، ۱۹۶۹، ۳۳۴).

در سیرالعباد حصول حالت خلسه و توان غیب بینی و شهود که با رهایی از حد زمان رخ می‌دهد، در جریان تغییر و تکامل نفسانی سالک پدید می‌آید. از نظر حکمای اسلامی انسان دارای سه نفس یا روح است که غلبه هر یک تأثیرات خاصی در وی پدید می‌آورد و تفاوت انسان‌ها نیز از آن ناشی می‌شود. اول "نفس نباتی" و به بیان سنایی "دایه قدیم نهاد" که در جهت نشو، نما و کمال جسم عمل می‌کند و آن را از نابودی نگه می‌دارد (نک: سنایی، ۱۳۴۸، سیرالعباد، ۱۸۲-۱۸۳). دیگر "نفس حیوانی" است که سنایی آن را به ملکی دو روی مانند کرده است. این نفس با حواس ظاهر یا به تعبیر او منهبان گردونی، از احوال عالم ظاهر مطلع و با حواس باطن که آن‌ها را مشرفان هامونی می‌نامد، از عالم غیب و باطن باخبر می‌شود (نک: همان، ۱۸۴-۱۸۵). و سومین آن "نفس گویا" است که از عقل فعال نشئت می‌گیرد و در سیرالعباد خود را "پیرمردی لطیف و نورانی" و پدرش را "کار دار خدای" معرفی می‌کند (نک: همان، ۱۸۷-۱۸۹). این نفس کامل‌تر و برتر از دو روح دیگر، فناپذیر و عامل جاودانگی انسان پس از نابودی جسم است. از غلبه این نفس که ممیز انسان از حیوان است، دانش، خرد و قوای تشخیص حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۶، ۵۳-۵۴، ۸۲). حقیقت نفس گویا از عالم ملکوت است اما قوا و مشغولیت‌های جسمانی او را از عالم خود باز می‌دارد. هرگاه تسلط قوای جسمانی بر این نفس با پرهیز از اقتضائات نفوس فروتر و کسب فضائل روحانی کاهش یابد، روح نفسانی رها، به عالم قدس پیوسته و از امور غیبی آگاه می‌شود (سهروردی، ۱۳۴۸، ۱۰۷). بنابراین در مثنوی سیرالعباد، سالک برخلاف ارداویراف برای مشاهده عوالم اخروی نیازی به می و منگ ندارد. در این جا ریاضت، مجاهده و تهذیب نفسانی راه رسیدن به شهود خلسه آمیز و ادراک جاودانگی است که از آن به "مرگ ارادی" و "مرگ پیش از مرگ" تعبیر می‌شود (نک: سنایی، ۱۳۳۶، ۷۳۰، ۲۷، ۳۴۴). به عبارت

دیگر همراهی با نفس گویا و حصول کمال عقلی فراهم کننده چشم بصیرتی برای سالک است که او را قادر به ادراک حقایق عالم غیب می‌سازد. در این مرحله سالک خود را مرکب عقل می‌سازد و عقل نیز همچون چشمانی بینا عوالم اخروی را به او می‌نماید (نک: سنایی، ۱۳۴۸، سیرالعباد، ۱۹۰).

بهشت و دوزخ

بهشت و دوزخ از بنیادی‌ترین عقاید ادیان وحیانی است. عوالم اخروی در غیب بینی سنایی و ارداویراف بیش از هر چیز بر بهشت و دوزخ دلالت دارد و از آن حکایت می‌کند. در سیرالعباد بهشت و دوزخ و احوال ساکنان آن به صورت نمادین در عوالم مادی ترسیم می‌شود. اما می‌دانیم که آخرت سرای بقا و جاودانگی است و به طور قطع موجودات اخروی در عالم ماده که دگرگونی‌پذیر و فانی شدنی است، جای ندارند. ارائه تصویری مادی از این دو مکان در سیرالعباد، از الزامات بحث نمادگرایی است که پیش از این مطرح شد. عالم ماده در تقسیم بندی ای که سنایی در سیرالعباد مطرح می‌کند، شامل عالم علوی و عالم سفلی است؛ اولی عالم افلاک نه‌گانه و دیگری عالم عناصر چهارگانه یا عالم کون و فساد نامیده می‌شود (نک: سنایی، ۱۳۴۸، ۲۶۲-۳۱۵). در جریان سلوک و شهود عوالم اخروی در سیرالعباد، اهل دوزخ در عالم ماده که از عناصر چهارگانه ترکیب یافته و بهشتیان نیز در فلک الافلاک و عوالم عقلی سکونت دارند. علاوه بر این مثنوی، سنایی در دیگر آثار خویش از لحد به عنوان روضه بهشت یاد کرده است. او گاه حفره قبر را به سبب نیکوکاری صاحب آن، بهشت و گاهی آن را به دلیل بدکرداری وی همانند دوزخ معرفی (نک: سنایی، ۱۳۲۹، ۴۱۸، ۹۶) یا از حقیقت ورود فرعون به رود نیل به ورود در آتش دوزخ تعبیر می‌کند (نک: همان، ۳۹۴).

برای توجیه علت تصویرسازی مادی از بهشت و دوزخ اشاره به این نکته ضروری است که اغلب مشاهدات عرفانی نزد حکما و عرفای مسلمان توسط نفس گویا و در خیال سالک صورت می‌پذیرد (قیصری، ۱۳۸۶، ۱۰۷-۱۰۸). در سیرالعباد نفس که با پرهیزگاری و دوری از خورد و خواب دیده‌ای بینا یافته و پای در راه نهاده است، به سوی عالم قدس رو می‌کند. او گاه به نفوس افلاک می‌پیوندد و تصاویری از آن بر ذات آینه گونش نقش می‌بندند. گاهی هم که امر عقلی را مشاهده می‌کند، خیال از آن حکایت می‌کند و آن را به عالم حس منعکس می‌سازد. از این رو نفس صور جسمانی

بهشت و دوزخ را که شبیح و سایه‌ای خیالی از امر روحانی‌اند، در عالم ماده مشاهده می‌کند. به این ترتیب بهشت و دوزخ که حقیقت آن‌ها اموری عقلی و معنوی است، در آینه نفس گویا جلوه‌گر شده، از راه صور مادی قابلیت شهود می‌یابند (سهروردی، ۱۳۴۸، ۱۰۷). پس در نتیجه در بیان سنایی، بهشت و دوزخ به واقع از لحاظ وضعیت در اجسام و مکان‌های مادی قرار ندارند. مشاهده این امور نیز اغلب در مکان‌هایی رخ می‌دهند که به دلیل لطافت همانند آینه‌هایی می‌توانند این حقایق را بنمایند؛ درست همان‌گونه که آینه صور محسوسی را که به واقع در آن وجود ندارند، نشان می‌دهد. آیات و اخباری نیز در تعیین بعضی از مکان‌ها به عنوان جایگاهی برای بهشت یا دوزخ وارد شده است. خداوند می‌فرماید: "و روزی شما و آن چه وعده داده شده‌اید در آسمان است" (نک: ذاریات/۲۲) که منظور از امر وعده داده شده، همان بهشت و دوزخ است. همچنین درباره قوم نوح می‌فرماید: "غرقه گشتند و در آتشی درآورده شدند" (نوح/۲۵). از رسول خدا (ص) نیز وارد شده که قبر مؤمن باغی از باغهای بهشت و قبر منافق گودالی از گودال‌های دوزخ است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ۲/۳۷۵).

بر اساس آن چه درباره تصویر نمادین بهشت و دوزخ بیان شد، سنایی صاحبان هر یک از صفات و خویهای ناپسند را در یکی از افلاک به تصویر می‌کشد. کاربرد نمادین افلاک و سیارات در نمایاندن صاحبان صفات و ملکات در سیرالعباد علاوه بر ضرورت‌های پیش‌گفته درباره نماد، متأثر از اعتقاد قدما به تأثیر افلاک بر سرنوشت آدمی بوده است. به بیان دیگر تجربه معنوی و شهودی گاه در خیال سالک رخ می‌دهد که در این صورت می‌تواند متأثر از ذهنیت و ویژگی‌های روحانی و جسمانی او باشد، و گاهی در خیال منفصل و در قالب صورتی مناسب معنای مشهود ادراک می‌گردد. عرفای مسلمان حقایق مشاهده شده در خیال منفصل را از گزند ذهنیت و شرایط روحی و جسمی سالک مصون می‌دانند (قیصری، ۱۳۸۶، ۹۸-۹۹). در حالی که حقایق ظهور یافته در خیال سالک، اغلب متأثر از ذهنیتی است که براساس شرایط فردی و اجتماعی دنیوی در او ایجاد شده است. البته، نادیده نباید انگاشت که تبلور عوالم غیبی و نیز اعمال و صفات انسان‌ها تنها محکوم به ذهنیت شخص تصویرکننده نیست، بلکه ذهنیت جمعی نیز در انتخاب نمادها مؤثر است. به دیگر سخن، ذهنیت جمعی در عصر سنایی تحت تأثیر آموزه‌های دینی، کلامی و فلسفی شکلی خاص یافته و سنایی حتی اگر خود تجربه‌ای متفاوت از عوالم غیبی داشته باشد، در انعکاس آن به مخاطب ناگزیر از بهره‌گیری از نمادهایی است که

برای ذهنیت جمعی عصر او آشنا و قابل درک باشند. از این رو کاربرد نمادین افلاک و سیارات به منظور نمایش صاحبان صفات، می‌تواند معلول شرایط فردی و اجتماعی سنایی بوده و در قالب آموزه‌های کلامی و فلسفی عصر او موضوعیت یافته باشد.

از این رو سنایی در *سیرالعباد* متأثر از این عقیده، فلک قمر، عطارد، زهره، آفتاب، مریخ و ... را به سفیهان و ابلهان، عامه مردم، ستاره پرستان، اصحاب طبیعت، اهل تردید و گمان و ... اختصاص می‌دهد. بالاترین مرتبه متعلق به نفس کلی و روحانیان است که در فلک الافلاک سکونت دارند. با دقت در ویژگی‌های هر یک از ساکنان افلاک باید گفت، تمامی صفاتی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود، به طور مستقیم با سعادت و نحوست منتسب به فلک مورد نظر قابل تطبیق نیست و به عنوان مثال در فلک سعد مشتری که رستگاری اخروی را به ارمغان می‌آورد، خود نمایان سکونت دارند (نک: سنایی، ۱۳۴۸، *سیرالعباد*، ۲۰۷-۲۰۸). اما باز هم نمی‌توان تأثیر این عقیده را بر تصویری که سنایی از ساکنان افلاک ارائه می‌دهد، انکار کرد. ذکر این نکته لازم است که در *سیرالعباد* جایگاه کروبیان، سالکان طریقت، اهل توحید و عبودیت و انسان کامل که به فنا و بقای الهی رسیده‌اند، و رای عالم ماده و در عالم عقول قرار دارد (نک: همان، ۲۱۳-۲۱۸).

در *ارد/ویرافنامه* نیز بهشت و دوزخ در عالم ماده به تصویر کشیده می‌شوند. به طور کلی در متون پهلوی، بهشت نسخه و برگردانی از جهان مادی است؛ جهانی که تمامی گناهان و رنج‌ها از آن رخت بر بسته است. دوزخ نیز مکانی است که در آن از شادی و لذت نشانه‌ای نیست. از این رو نعمت‌ها و عذاب‌هایی که توصیف می‌شوند اغلب به صورت مادی است، مگر نعمت دیدار و شادمانی از مصاحبت با ایزدان و امشاسپندان و یا عذاب همنشینی با اهریمن و دیوان که رنگ معنوی به بهشت و دوزخ زرتشتی می‌دهد (زهره، ۱۳۸۴، ۵۰۳-۵۰۵). علاوه بر این در *ارد/ویرافنامه* همانند *سیرالعباد* عقیده به تأثیرگذاری افلاک، ستارگان، ماه و خورشید بر سرنوشت آدمی در تصویرسازی بهشت و دوزخ در عالم ماده ملاحظه می‌شود. بر اساس این اعتقادات آفریدگار اهورامزدا همه نیکی آفریدگان را به عهده مهر، ماه و دوازده برج (امشاسپند) که در دین زرتشت دوازده سپاهید نامیده شده‌اند، سپرده، و آن‌ها تعیین‌کننده سرنوشت و مدبر جهان هستند (مینوی خرد، ۱۳۵۴، ۲۳). ستارگان نیز بر احوال انسان‌ها مؤثرند. از میان آن‌ها ستاره

تیشتر، مهتر، ارجمندتر و فره مندتر دانسته شده است. همه بهره مندی و رفاه جهان از راه تیشتر است. ستاره‌های دیگری نیز با کارکردی مشابه وجود دارند؛ ستاره‌های آب چهره، زمین چهره، گیاه چهره و گوسفند چهره و... به ترتیب برای افزایش آب، زمین، گیاه و گوسفند و... آفریده شده‌اند. ستاره و نند در گذرها و دره‌های البرز، جایی که دیوان و پریان از آن گذر می‌کنند، قرار دارد تا از ممانعت آن‌ها برای گذر خورشید، ماه و ستارگان جلوگیری کند. ستاره هفت اورنگ با ۹۹۹۹۹ فروهر مقدسان بر گذر دوزخ، ۹۹۹۹۹ دیو، دروج، پری و جادوگر را از مخالفت با سپهر و اختر باز می‌دارد. این ستاره پیرامون دوزخ حرکت می‌کند و کار اصلی او تنظیم آمد و شد دوازده خانه بروج است. حرکت خورشید و ماه برای روشن سازی جهان، رشد همه زاییدنی‌ها و رویدنی‌ها، در دست داشتن روز، ماه، سال و فصول و همه حساب‌های دیگری است که به سبب گردش خورشید و ماه مشخص می‌شود (مینوی خرد، ۶۵-۶۷). برخلاف سیرالعباد که در آن ویژگی سعد و نحس افلاک لزوماً با ساکنان سعید یا شقی هر فلک مطابقت ندارد، در ارداویراف نامه اختصاص سه طبقه از بهشت به ستاره پایه، ماه پایه و خورشید پایه با ویژگی تعیین کننده آن‌ها در سرنوشت نیک آدمیان قابل انطباق است و ساکنان هر یک از این طبقات با خصوصیات ظاهری مرتبط با نام آن طبقه سنخیت دارند. ارداویراف به همراه سروش پاک و ایزد آذر در نخستین گام به ستاره پایه، جایگاه اندیشه نیک، می‌رسد. در آن جایگاه، روان‌های پاک همچون ستارگان درخشان در مکانی بسیار روشن، بلند و باشکوه قرار دارند. مهر و ماه نیز طبقه دوم و سوم بهشت را به خود اختصاص می‌دهند. در ماه پایه، جایگاه گفتار نیک، ارداویراف انجمنی از پاکان را که همچون نور ماه روشن‌اند، مشاهده می‌کند. در خورشید پایه که جایگاه کردار نیک است، ساکنان همچون خورشید درخشانند و در جایگاه و بستر زرین قرار دارند. با گام چهارم به گرزمان روشن که همگی آسایش است، می‌رسند و به ارداویراف مژده جاودانگی در این مرتبه از بهشت داده می‌شود. گرزمان که به اندیشه، گفتار و کردار نیک حاصل می‌شود، جایگاه اهورامزدا، امشاسپندان و دیگر پاکان است و ظاهراً همانند عالم عقول در سیرالعباد، خارج از عالم ماده قرار دارد (نک: عفیفی، ۱۳۷۲، ۳۱-۳۴).

همچنین زرتشتیان معتقدند هر بدی که به مردمان و آفریدگان دیگر می‌رسد از هفتان یا هفت سیاره است که به منزله هفت سپاهبد از جانب اهریمن‌اند. اهریمن هفت سیاره را برای برهم زدن و ربودن نیکی از مخلوقات اهورامزدا، سپردن آن به نیروی

دیوان و دروجان و برای مخالفت با مهر و ماه و دوازده برج آفریده است. هفت سیاره همه آفریدگان را شکست می‌دهند و به دست مرگ و هرگونه آزاری می‌سپارند (مینوی خرد، ۱۳۵۴، ۲۶، ۲۳). در دیدار ارداویراف از دوزخ، اشاره‌ای به انطباق طبقات دوزخ با هفت سیاره‌ای که هفت سپاهبد اهریمن هستند، نشده است در حالی که سیر/عباد حقیقت دوزخ را که به عبارتی گرفتاری در صفات ناپسند مادی و دنیوی است، در عالم عناصر چهارگانه به نمایش می‌گذارد.

تجسم اعمال

سنایی در سیر/عباد دوزخیان را به صورت حیوانات وحشی و شگفت آور و نیز صفات ناپسند انسانی را به گونه‌ای نمادین به نمایش می‌گذارد. این‌گونه از تصویر سازی نمادین در اشعار سنایی مبتنی بر عقیده "تجسم اعمال" در جهان پس از مرگ است. در روز رستاخیز که انسان‌ها گروه گروه برمی‌خیزند، پرهیزگاران به سوی خدای رحمان و دشمنان خدا به سوی دوزخ محشور می‌شوند (نک: مریم/۸۵؛ فصلت/۱۹). در سرای آخرت با رفع حجاب‌ها حشر افراد بر صورت ذاتی ایشان است. در آن هنگام، هرکس با چیزی که سلوک و مسیر زندگی وی در طلب آن بوده، پیوسته و همراه است و آثار افعال و اعمال نزد وی متصور و حاضر می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۶، ۲۳)؛ گروهی بر حسب صفات ناپسند خویش به صورت حیوانات وحشی (نک: تکویر/۵) و پرهیزگاران به سبب صفات نیکو به صورت‌های بهیبه محشور می‌گردند (نک: قیامت/۲۲). از رسول خدا (ص) نیز در حدیث آمده که مردم بنا بر نیاتشان و بعضی از آن‌ها به صورت میمون و خوک محشور می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۳۶۶/۱۶).

به بیان سنایی در جهان دیگر، خداوندی که چیزی بر او پوشیده نیست، هر صفت نیکو یا زشتی را که انسان با نفس خویش به همراه دارد، آشکار و محاسبه می‌کند (سنایی، ۱۳۷۹، نامه هفتم، ۱۱۳). در آن هنگام هر کس بر حسب غلبه صفات روحانی، حیوانی و یا شیطانی بر نفس، به صورت ملکات و افعال خویش بر می‌خیزد؛ صورت‌های خوب در افراد صاحب صفات حیوانی و شیطانی نهان و سیرت‌های زشت آن‌ها آشکار می‌شود (نک: سنایی، ۱۳۳۶، ۱۱۰). پوشیده بودن احوال درون از ادراک انسانی از نظر سنایی سبب می‌شود که او با وجود بدکرداری بر خویشتن مغرور و فریفته گردد. اما هنگامی که عمل انسان از نهان گاه خویش بیرون آید و تجسم یابد، بر بدی و زشتی

احوال خود تأسف خواهد خورد (نک: سنایی، ۱۳۲۹، ۴۱۹). همچنین او کسانی را که صفات و خلق و خوی ناشایستی دارند به سگی باردار تشبیه می‌کند (نک: همان، ۳۳۷). در حدیقه سنایی نیز کسانی همچون قباد، پرویز، امیر، شهنشاه، فقیه، زهدورز، قاضی، دانشمند و... که در دنیای مادی صاحب منزلت و مقامی هستند، در جهان دیگر به سبب سیرت بد خویش با صورت ددان بر می‌خیزند و از صورت زشت خود متألم می‌گردند (نک: سنایی، ۱۳۲۹، ۳۸۰). بر اساس این اعتقاد، سنایی در سیرالعباد مخلوقاتی شگفت‌انگیز را در عالم عناصر چهارگانه به تصویر می‌کشد. سالک در گذر از وادی مربوط به هریک از عناصر خاک، آب، باد و آتش به منازل می‌رسد که تصویر منعکس از ساکنان آن نماد صفاتی همچون حرص، بخل، حسد، کینه و... است. در این مرتبه، صاحبان صفات دوزخی کاملاً از صورت انسانی خارج شده‌اند. به عنوان مثال صاحب ملکه حسد در صورت جوهر آب به صورت افعی هفت روی و چهار دهان تجسم می‌یابد (نک: سنایی، ۱۳۴۸، ۱۹۲-۱۹۳) و شخص طمّاع، وحشی سیاه رویی همچو نی میان تهی است، سه گردن و دو دهان دارد و مانند بوزینگانی که سر و دم آن‌ها شبیه روباه و سگ است، می‌دود (نک: همان، ۱۹۳-۱۹۴). همچنین ویژگی‌های ظاهری مرتبط با این صفات، نمادی برای تبیین چگونگی عملکرد منفی آن‌هاست. مثلاً در نظر گرفتن چهار دهان برای افعی حسد به نابودگری و هلاک‌کنندگی این خلق ناپسند که انسان‌های بسیاری را به کام فرو برده است، اشاره دارد.

علاوه بر این در سیرالعباد تجسم نمادین اعمال در قالب ارائه تصویری از احوال صاحبان ملکات ناپسند و نیک بیان می‌شود. سالک با ورود به افلاک با افرادی روبرو می‌گردد که کاملاً از صورت انسانی خارج نیستند، اما هر کدام گرفتار گونه‌ای از ملکات‌اند. این تصویرگری متأثر از این عقیده است که به هنگام رستاخیز، مردم همراه با امور و احوالی که در دنیا بدان مشغول و شیفته بوده‌اند، برانگیخته می‌شوند. نوازنده عود در حال نواختن و باده خوار، مست و قدح به دست در حالی که کوزه شراب بر گردنش آویخته، برمی‌خیزد و آن چه او را از راه خدا بازداشته، تا زمانی که خدا میان آن‌ها حکم کند، همراه او خواهد بود. در مقابل، کشته راه خدا در حالی محشور می‌شود که از زخم-هایش خونی معطر به بوی مشک جاری است (غزالی، ۱۳۹۱، ۲۷). بر این اساس، سنایی به عنوان نمونه در بیان حال خودپرستان منزل آن‌ها را همچون آینه‌ای روشن و صیقلی تصویر می‌کند که خود پرستان در آن منزل، آینه را قبله خویش ساخته‌اند. ویژگی آینه

نمایاندن تصویر مقابل است؛ بنابراین آن‌ها در حقیقت به صورت منعکس شده خویشتن در آینه سجده می‌برند و قبله بودن آینه نماد خودپرستی آن‌هاست (نک: سنایی، ۱۳۴۸، *سیرالعباد*، ۲۰۸). همچنین شمع نمادی است برای خودنمایی که جز ظاهری فریبنده ندارند؛ درون آن‌ها همانند بدنه شمع تیره و تار است اما از ظاهرشان به جهت خود نمایی نوری ساطع می‌شود و ایشان را فریبنده و درخشان می‌نماید (نک: سنایی، همان، ۲۰۷-۲۰۸). در برابر این افراد، ساکنان فلک الافلاک به ملکات پسندیده‌ای چون علم، عدل، خردمندی، خویشتن‌داری، کم‌آزاری و... متصف گاه در سکر و گاه در صحو و از حس، خیال و چگونگی بیرون‌اند (نک: همان، ۲۱۰-۲۱۲). در عوالم عقلی که جایگاه کروییان، ارباب عبودیت، سالکان طریقت، ارباب توحید و انسان کامل است، ساکنان از ماده و صورت، کثرت و تضاد رها و در خداوند فانی‌اند و تنها انسان کامل به خرقة پوشان افاضة نور می‌کند (نک: همان، ۲۱۶).

با یک نگاه کلی به مباحث مطرح شده باید گفت در جریان سلوک، در مثنوی *سیرالعباد* با یک حرکت صعودی مواجهیم که در ضمن آن اعمال انسان‌ها علاوه بر صورت‌های یاد شده با طیفی از نور نمادین می‌شود. این طیف با انسان‌های اسیر دربند ماده و تاریکی محضی که در مکان‌هایی پر دود و آتش قرار دارند، آغاز می‌گردد. به تدریج هرچه به سمت افلاک پیش می‌رویم از صفات مذموم و ناپسند کاسته و طیف موردنظر خاکستری رنگ می‌شود. در مرحله آخر و در عالمی که عقل کل بر آن حکمفرماست، این طیف، سفید رنگ و نورانی است (نک: همان، ۱۹۱-۱۹۵، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۱۵-۲۱۶). از آن جا که این طیف مسیر حرکت به سمت کمال را نشان می‌دهد افراد در میانه آن برحسب دوری و نزدیکی به هر سمت، در مرتبه‌ای از مراتب سیر به سوی کمال انسانی هستند و در دو سر ابتدایی و انتهایی آن انسان‌های خارج از صورت انسانی و انسان کامل قرار دارند. سنایی نفس را پرتویی از نور ربّانی می‌داند (نک: سنایی، ۱۳۴۸، *طریق التحقیق*، ۱۳۲)، بنابراین این طیف نور اشاره به میزان بهره مندی نفوس افراد از نور الهی دارد و به گونه ای حاکی از کیفیت اعمال ایشان است.

در *ارداویراف‌نامه* نیز رویارویی روان با اعمال تجسم یافته توصیف می‌شود اما برخلاف *سیرالعباد*، که در بیان نمادینش، انسان‌ها بدون اشاره به هرگونه ویژگی جنسیتی در بند اعمال خویشتن مجسم می‌شوند، ارداویراف تنها تجسم اعمال یک مرد را آن هم در قالب زن توصیف می‌کند. روان پاک سحرگاهان میان گیاهان خوش بوی، بویی خوش‌تر از هر

بویی از جنوبی‌ترین سوی که جانب یزدان است، استشمام می‌کند. این بوی از جانب کنیزی است نیک، با اندامی دلکش و بالایی بلند، با سینه‌ای برآمده، دل و جان دوست، بدنش چنان روشن که برای دیدن خوش آیند و برای نگرستن شایسته‌ترین چیز است و روان هرگز در گیتی کنیزی نیک تر و خوب چهرتر از او ندیده است. این کنیز، کردار آن جوان نیک اندیش، نیک گفتار، نیک کردار و نیک دینی است که کامه و کردارش وی را مهتر، بهتر، خوب بوی، پیروزگر و بی رنج ساخته است (عفی‌فی، ۱۳۷۲، ۲۸-۲۹). یشت‌ها زنی را که تجسم عمل مرد نیکوکار است، نائیری یا نائیریکا به معنی زن نیکوکار می‌نامد (یشت‌ها، ۱۷۳/۲). اما در مورد روان بدکار باد سرد و گندی از سوی شمال و جانب دیوان به استقبال می‌آید که روان بادی گندتر از آن به گیتی ندیده است. دین و کنش روان بدکار به صورت زنی لوت و فرسوده، زشت و پتیاره، چرکین، خمیده زانو، مانند کثیف‌ترین حشرات و گندیده‌تر از تمام موجودات گندیده نمایان می‌شود. این زن اندیشه، گفتار و کردار زشت روان را سبب بی‌حرمتی، زشتی، رنجوری، خواری و رسوایی بیشتر خویش می‌داند (عفی‌فی، ۱۳۷۲، ۴۰-۴۱). در برابر نائیریکا، جهی یا جهیکا به معنی زن گناهکار، روسپی خو و اهریمنی قرار دارد که اعمال زشت مرد گناهکار را مجسم می‌سازد (یشت‌ها، ۱۷۳/۲).

شاید بتوان علت نمادین شدن اعمال مرد پارسا را در قالب زن، در آن چه یونگ در روانشناسی اعماق^۱ دربارهٔ شخصیت درونی مطرح می‌کند، جستجو کرد. بنابر نظر یونگ مسایل پیچیده اخلاقی اغلب در رؤیاهای از طریق یک شخصیت درونی خود را نمایان می‌سازند. اگر خواب بیننده مرد باشد در ناخودآگاه خود به شخصیتی زنانه و به تعبیر یونگ "عنصر مادینه"^۲ و اگر زن باشد به شخصیتی مردانه یا "عنصر نرینه"^۳ دست خواهد یافت. عنصر مادینه تجسم تمامی گرایش‌های روانی زنانه در روح مرد همانند احساسات، خلق و خویهای مبهم و... است (یونگ، ۱۹۶۴، ۱۸۶).

فارغ از مباحث مربوط به روانشناسی اعماق، باید گفت که در سایر متون پهلوی نیز تنها رویارویی روان مرد با اعمال خویش مطرح شده و به تجسم اعمال زنان و این که آیا آن‌ها نیز با مرد جوان زیبارو یا زشت و رنجور مواجه می‌شوند یا خیر، اشاره‌ای نشده

1. Depth Psychology
2. Animus
3. Anima

است (نک: پشت‌ها، ۱۳۷۷، ۱۶۹/۲؛ مینوی خرد، ۱۳۵۴، ۱۳، ۱۵-۱۶؛ وندیداد، ۱۳۷۶، ۴؛ فرگرد، ۱۹، ۱۷۳۶). بنابراین نمی‌توان به درستی نظر داد که در این جا تجسم اعمال براساس اقتضائات جنسیتی صورت می‌گیرد. شاید تجسم دوشیزه‌ای زیبا یا رنجور تنها به دلیل نقش نمادین و دوگانه‌ای است که زن در بیان زیبایی و نیکی‌ها یا در مقابل، زشتی و پلیدی‌ها دارد. به‌طور کلی اصل مادینه در متون پهلوی با بدی و تاریکی همسانی دارد. هر چند در آیین زرتشتی زن مخلوق اهورامزدا است و اصل مادینه با آب به عنوان عنصری مقدس پیوند دارد، اما او با پناه بردن به اهریمن موجودی شرور محسوب می‌شود. مرد که عالی‌ترین آفریده خداوند است و مهم‌ترین نقش را در نابودی اهریمن ایفا می‌کند، از طریق آمیزش با زن اهریمنی آلوده می‌شود. درمقابل، پارسایی و تقدس زن را در این متون که امشاسپندان ویژگی‌های انسانی پیدا کرده‌اند، می‌توان در امشاسپند سپنتا آرمئیتی - به معنای تواضع و پارسایی مقدس که با مادر زمین یکی شمرده می‌شود - مشاهده کرد (زهر، ۱۳۷۵، ۳۸۶-۳۹۱). اما نوع گناهان و پادافره زنان در *ارداویراف‌نامه* نشانگر ارتباط و بستگی آن‌ها به جنس زن است. برخلاف مردان که مشاغل و رفتارهایشان آن‌ها را مستحق بهشت یا دوزخ می‌کند، زنان تنها در موضع زن و غالباً در رابطه با مردان و وظایفی که نسبت به آن‌ها دارند، به بهشت یا دوزخ فرستاده می‌شوند (سلطانی، ۱۳۸۴، ۱۴۳). نکته قابل توجه دیگر این که در *ارداویراف‌نامه* برخلاف *سیرالعباد* که در تجسم اعمال جسم و جان فرد با صورت عمل درآمیخته و او را به کلی دگرگون می‌سازد، روان در مواجهه ابتدایی با تجسم عمل خویش از آن جداست و تنها از صورت نیکوی آن شادمان و یا از چهره زشت آن اندوهگین می‌شود. اما درگیری او با حیوانات موذی و عذاب‌های رنج آور و یا بهره‌مندی از مکانی روشن، بلند و برخوردار از شادی و آسایش، در بهشت و دوزخ تصویر می‌شود.

توصیفات ارداویراف از احوال و عذاب‌های دوزخیان نیز به گونه‌ای نمادین تجسمی از اعمال را نشان می‌دهد. در این جا نوع عذاب‌های اخروی نماد گناهی است که فرد مرتکب شده است. به عنوان مثال مجازات انسان آلوده به گناه زبانی همچون سخن چینی آن است که زبان از دهانش بیرون می‌کشند و حیوانات موذی آن را می‌جویند (عقیقی، ۱۳۷۲، فرگرد ۲۹). نیکان ساکن بهشت نیز به صورت روان‌های زیبا، روشن و باشکوه با پوشش‌هایی درخشان و آراسته با زر و سیم و گوهر در مکانی سراسر آسایش و فراخی و پر از گل و ریحان و بوی خوش مصور می‌شوند (همان، فرگرد ۱۲-۱۵). همانند

سیرالعباد روشنایی و نور، حاکم بر تصویری است که ارداویراف از بهشت زرتشتی ارائه می‌دهد. در دین زرتشتی هر فروغ و نوری پرتویی از اهورا مزدا به عنوان نور کل است. به همین دلیل است که شعله آتش به عنوان موهبتی ایزدی و یاد آور فروغ اهورایی گرامی داشته می‌شود (اوشیدری، ۱۳۷۱، ۶۰-۶۱). در این جا نیز گذر از مراتب بهشت براساس سیری صعودی است که در قالب طبقات نمادین می‌شوند. ارداویراف ابتدا از همیستان، جایگاه کسانی که کرفه و گناه برابری دارند، دیدار می‌کند و هرچه پیش می‌رود افراد جایگاه رفیع‌تری می‌یابند و در مراتب بالاتری از بهشت قرار دارند. اما بر خلاف سیرالعباد این سیر صعودی ادامه پیدا نمی‌کند، جایگاه دوزخ ناگهان پس از گذر از مراتب بهشتی توصیف می‌شود و برای آن طبقاتی نیز ذکر نمی‌گردد.

نتیجه گیری

در منظومه سیرالعباد سنایی و ارداویراف نامه زرتشتی تجربه بیان‌ناپذیر زندگی پس از مرگ به گونه‌ای نمادین توصیف می‌شود. بیان نمادینی که رابطه‌ای وجودی با حقیقت محض دارد، عقایدی همچون معاد را به گونه‌ای درون نمادها دوباره تفسیر می‌کند و در ذهن زنده و پرشور نگاه می‌دارد. اعتبار کلی نمادها منجر به ملموس شدن این عقیده برای همگان می‌گردد و زیستن درون نمادها دوام عقیده را در خارج از ذهن به دنبال دارد. در این دو اثر بیان نمادین رهایی از جسم مادی در قالب گذشتن از مرز زمان یا فرو رفتن به خواب هفت روزه، تصویری از بقای روح و جاودانگی را فراهم می‌آورد. تصویر بهشت و دوزخ در عالم ماده و سیر سالک در آن، به این حقیقت ضمنی اشاره دارد که بهشت یا دوزخ در گذر انسان از مسیر عالم ماده نمود و ظهور می‌یابد و قرارگیری افراد در طبقات افلاک، نشان از مراتب آن دو دارد. همچنین نمایش انسان‌ها در صورت‌های وحشت یا اشتیاق‌آوری که هر یک به گونه‌ای نشان از صفات و ملکات آن‌ها دارد، یادآور این نکته است که حقیقت انسان چیزی جز عملکرد او نیست و انسان جاوید در سرای دیگر به صورت این حقیقت نهانی که خود فراهم آورده، تجسم خواهد یافت.

فهرست منابع

۱. ارداویراف‌نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی، عفیفی، رحیم، تهران، توس، ۱۳۷۲؛
۲. استیس، وت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۱؛

۳. الیاده، میرچا، *اسطوره، رویا، راز*، ترجمه رویا منجم، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷؛
۴. اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱؛
۵. درگاهی، محمود، *طلایه‌دار حقیقت*، تهران و کرمان، ستارگان و خواجه‌جوی کرمانی، ۱۳۷۴؛
۶. *رسائل إخوان الصفاء و خلتان الوفاء*، المجلد الأول، داربیروت للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ هـ. ق. ۱۹۸۳؛
۷. رضی، هاشم، *وندیداد*، ج ۴، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶؛
۸. زرین کوب، عبدالحسین، *با کاروان حله*، تهران، جاویدان، ۱۳۵۵؛
۹. زرن، آر.سی، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه: تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴؛
۱۰. سلطانی، سیما، "گناهان زنان در ارداویراف‌نامه"، *مجله پژوهش زنان*، دوره ۳، شماره ۳، ۱۳۸۴؛
۱۱. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح: محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات سپهر، ۱۳۲۹؛
۱۲. همو، *دیوان حکیم سنایی*، به کوشش مظاهرمصفا، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر، ۱۳۳۶؛
۱۳. همو، *دیوان*، به سعی واهتمام مدرس رضوی، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱؛
۱۴. همو، *مثنویهای حکیم سنایی*، تصحیح و مقدمه محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸؛
۱۵. همو، *مکاتیب سنایی*، به کوشش نذیر احمد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۹؛
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، به تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، با مقدمه هنری کربین، تهران، انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۴۸؛
۱۷. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هنری کربین، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲؛
۱۸. سینا، ابوعلی، *معراج‌نامه به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶؛

۱۹. الطباطبائی البروجردی، حسین، جامع أحادیث الشیعة، ج ۱۶، قم، منشورات مدینة العلم، ۱۴۱۰ هـ. ق. / ۱۳۶۸؛
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، مقدمه و شرح تعلیقات، حسن حسن زاده آملی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶؛
۲۱. عفیفی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته های پهلوی، تهران، توس، ۱۳۷۴؛
۲۲. الغزالی، محمد، الدرة الفاخرة فی كشف علوم الآخرة، قاهره، مطبعة شمس الحرية للطباعة و النشر، ۱۳۹۱ هـ. ق. / ۱۹۷۱؛
۲۳. فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ج ۲، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ هـ. ق؛
۲۴. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶؛
۲۵. کویانی، شیوا، رازوری و عرفان در آیین زرتشت، تهران، ققنوس، ۱۳۷۷؛
۲۶. محمد خانی، علی اصغر و فتوحی، محمود، شوریده‌ای در غزنه، اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، تهران، سخن، ۱۳۸۵؛
۲۷. معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸؛
۲۸. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپخانه زر، ۱۳۵۴؛
۲۹. هینلز، جان راسل، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۳؛
۳۰. یشت ها، پورداود، ابراهیم، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷؛
31. Avis, Paul, *God and the Creative Imagination Metaphor, symbol and myth in religion and theology*, London, First published, Routledg, 1999;
32. Eliade, Mircea, *Myths and symbols*, Jünger , Ernest, "Drugs and Ecstasy", Edited by: Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long, Chicago and London, The university of Chicago press, 1969;
33. Jung, Carl G., *Man and his Symbols*, London, Pan Books Ltd, 1978.