

سفر روحانی سنایی و ابوالعلاء

دکتر مهدی سلمانی*

چکیده:

برخورداری انسان از قوه تخیل و تلاش او برای فرار از محدودیتهای بشری، او را به تفکری ماورایی واداشته است که یکی از مجاری به روز این تفکر خلق سفرنامه‌های روحانی و آن جهانی است که ادبیات جهان به هر رنگ و زبانی، نمونه‌ای از آن را بروز داده است. در ادبیات اسلامی نیز از این مقوله شاهکارهایی وجود دارد که خود در شکل‌گیری و حتی روند این سیر و سیاحت در ادب اروپا بسیار تأثیرگذار بوده است؛ همچنانکه پیشینه **کمدی الهی** دانته را در آثاری چون **ارداویراف‌نامه** و **فتوحات مکیه** و... جستجو کرده‌اند. البته، بی‌هیچ گمانی باید تمامی این آثار را برگرفته از معراج حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) دانست. در میان سفرنامه‌های روحانی - اسلامی دو شاهکار ادبی؛ یعنی **سیرالعباد الی‌المعاد سنایی** و **رسالة الغفران ابوالعلاء معری** با نگاهی متفاوت از دیگران گزارش شده است که هر دو به لحاظ دشواریهایی که در ارائه اندیشه مؤلفان داشته‌اند، آنچنان که می‌بایست تحلیل و بررسی نشده‌اند. لذا در این نوشتار، تلاش شده است ضمن معرفی و نمودن بسترهای مشترک هر دو سفر، به هدف

* - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد s_salmani2008@yahoo.com

غایی و باز هم مشترک این دو ادیب پرداخته شود. به همین جهت، ضمن معرفی اجمالی مؤلفان و احوال ایشان در زمان تألیف اثر، با نگاهی انتقادی تشابهات و تمایزات هر دو اثر ارائه و جایگاه هر یک در گستره سفرنامه‌های روحانی بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی:

سیرالعباد الی المعاد، سنایی، رساله الغفران، ابوالعلاء معری، معراج‌نامه، سفرنامه روحانی، سفر، دوزخ، برزخ، بهشت.

مقدمه:

قابلیت اعجاب انسان در مقابل پدیده‌ها سرآغاز کوشش او برای شناخت است و ساده‌ترین و عمومی‌ترین شناخت از طریق حواس حاصل می‌شود. موضوع معرفتی که از طریق حواس حاصل می‌شود عالم محسوس یا طبیعت است. تا وقتی که متعلق شناسایی، طبیعت و به طور کلی، عالم محسوسات است، از راه حواس و تجربه و قوای عقلانی، قابل ادراک است، اما وقتی متعلق معرفت از ظاهر محسوسات فراتر می‌رود و مثلاً خود موضوع معرفت مورد بحث قرار می‌گیرد، یا شناسایی مربوط به اموری می‌گردد که بیرون از حوزه حواس و تجربه است، اختلاف نظرهای گوناگون پیش می‌آید و درک آنها دشوار می‌شود.

عده‌ای کوشیده‌اند که به مسایلی از قبیل خدا و روح، فرشتگان، حقیقت اشیا و بعضی پدیده‌های روحانی، از طریق عقل و استدلال پاسخ گویند؛ اما چون این مسایل حسی و تجربی نیستند، لذا جواب آنها به یقین نمی‌انجامد. عرفا بر خلاف فلاسفه که بیشتر بر عقل تکیه می‌کردند و متکلمان که اساس بحث خود را بیشتر بر نقل بنا می‌نهادند، معرفت عرفانی و اشراقی را اعتبار نهادند که اگر چه تنها از طریق بیان قابل انتقال به دیگران و قانع کردن آنها نبود، اما سالک این طریق را به یقین قلبی می‌رساند. به هر حال، آنچه از راه حس و تجربه نمی‌توان علم قطعی به آن پیدا کرد، همواره

بیش و کم تبیین آن با احساس و تخیل همراه بوده است. بسیاری از نظریاتی که درباره چگونگی پیدایش جهان چه در اساطیر و چه در کتابهای دینی و چه در کتابهای فلسفی عنوان شده است، عاری از جنبه‌های تخیلی نیست. پیداست که تبیین ناشناخته‌ها، هر چه بیشتر به گذشته تاریخ بشر بازگردیم، خیال‌انگیزتر و غیر عقلانی‌تر و غیر تجربی‌تر است و حوزه امور ناشناخته نیز وسیع‌تر.

پس عقل و تخیل و وحی که سه منبع دریافت معرفت برای انسانند، با جلوه‌های فرهنگی خود به صورت ادیان آسمانی و اساطیر و افسانه‌ها و شعر و ادبیات و نیز فلسفه از زمانهای قدیم برای انسان باقی مانده است (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۳۳) و از این میان، تخیل عرصه‌ای گسترده پیش روی ادیبان و عارفان فراهم کرده است، تا ایشان برای فرار از محدودیتهای جسم و اتصال به بیکران از مرکب خیال خویش بهره برده و به آفرینش‌های بزرگی دست بزنند.

یکی از بسترهای مناسب برای این تخیل‌پردازی، سفرهای روحانی است که نه تنها در ادبیات ایران بلکه در ادب و عرفان بسیاری از کشورها دیده می‌شود. در ادبیات اسلامی نمونه‌های بسیاری از این سفرنامه‌های روحانی وجود دارد که از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی و توجه است و درباره تأثیر برخی از این آثار در شاهکارهای ادبی اروپا، از جمله **کمدی الهی** دانته بسیار سخن گفته‌اند که در این نوشتار مجال تکرار آنها نیست و بی‌هیچ تردید، تمامی این آثار تحت تأثیر معراج پیامبر اکرم (ص) بوده است.

به منظور روشنی بیشتر مطالب فوق، می‌توان سیاحت‌های روحانی را به سه نوع

تقسیم کرد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

الف) سفر دینی - مذهبی؛

ب) سفر فکری - فلسفی؛

ج) سفر تصوفی - عرفانی.

دسته اول با ذهنیتی شریعت‌مدار بر پایه اصول دینی استوار است. یکی از بهترین

نمونه‌های آن از ادبیات پهلوی معراج ارداویراف، مصلح و روحانی زرتشتی است که سفری خیالی به دوزخ و برزخ و بهشت داشته که در بازگشت آنچه را که مشاهده کرده است، بازگو می‌کند.^۱

با اندکی تسامح می‌توان کم‌دی الهی شاهکار داتنه را در دسته دوم قرار داد که با گذر از عوالم سه‌گانه دوزخ، برزخ و بهشت ضمن گزارش ماجرای خیال‌بندی و سیر و سفر خود، اصرار بر اثبات نظریه وحدت وجود و دفاع از آن دارد؛^۲ حتی در مدخل جهنم چنین می‌آورد:

«از اینجاست که به سوی بلده حسرت رهسپار باید شد. از اینجاست که باید به سوی رنج بشتافت و جاودانه در آن ماند و از اینجاست که باید در سلسله دوزخیان داخل شد. عدالت ساختن این بنا را به مهندس آسمانی من آموخت و من ساخته آن قدرت سماوی: عقل کل و عشق اولیه هستم.»^۳

و نمونه عالی این تفکر و سیر و سیاحت معراج محی‌الدین عربی است که تحت عنوان «الاسراء الی المقام الاسری» در مجموعه رسالات او به چاپ رسیده است.

دسته‌ای دیگر از این آثار که اکثر آنها را نیز تشکیل می‌دهد، با نوعی نگاه عرفانی و الهی توأم با جهان‌بینی فلسفی همراه است؛ از این جمله‌اند: رساله سیر نفس منسوب به فخرالدین رازی (که در واقع کلید سیرالعباد شناخته شده است)، کتاب القصد الی الله منسوب به جنید بغدادی، معراج ابویزید که تحریر عالی و شاعرانه آن ضمیمه کتاب المعراج قشیری به چاپ رسیده است، سیرالعباد الی المعاد سنایی، قصه حی بن یقظان (زنده بیدار)، مصباح الارواح محمد بردسیری کرمانی و جاویدنامه اقبال لاهوری.

در میان این سفرنامه‌های روحانی، جدای از سیرالعباد سنایی، کتابی که بیش از همه شهرت یافته و نگاه آن با اغلب این آثار متفاوت است «رسالة الغفران» ابوالعلاء معری است که از شاهکارهای ادبیات عرب به شمار می‌رود که به علت پیچیدگی و دشواری زبان و نیز اشاره به آثار ادبی عرب جاهلی و عقاید خاص نحوی و ادبی هر کدام،

نتوانسته در میان همه ادب‌دوستان نفوذ و گسترشی پیدا کند. هر چند به نظر می‌رسد معری در بیان طنز نیش‌دار و گزنده خود تعمد بر تکلف و تصنع داشته تا همه کس توان درک آن را نداشته باشد و دچار غوغای عوام نشود.^۴

با توجه به روند سیر و سیاحت موجود در رساله الغفران و گذار قهرمان داستان از برزخ، دوزخ و بهشت، مقایسه آن با سیرالعباد سنایی که سفری درونی و بازگشتی به اساس خلقت است، چندان مناسب نمی‌نماید، اما جدای از تأثیر شگرفی که این دو اثر بر آثار بعد از خود به جای گذاشته‌اند، بستر مشترک هر دو در تبیین رذایل و فضایل مؤثر در جایگاه معنوی آدمی، نگارنده را بر آن داشت تا ضمن معرفی متفاوت هر دو اثر، با تکیه بر این اساس مشترک، به بررسی نوع دید و چگونگی فهم و درک عمیق مفکوره سنایی در سیرالعباد و معری در رساله الغفران بپردازد.

مختصری درباره ابوالعلاء:

ابوالعلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان تنوخی در سال ۳۶۳ ه‍.ش در معرة النعمان به دنیا آمد. در کودکی به علت بیماری آبله چشمان خود را از دست داد. از همان کودکی از حافظه شگرفی برخوردار بود که بعدها همین قدرت خدادادی بدو بهره‌ها رساند؛ «به طوری که یک بار که از کتابخانه بغداد دیدن می‌کرد در آن کتابی نبود که برای او نخوانده باشند.» (معری، ۱۳۴۷: ۳) به واسطه مرگ مادر، نابینایی و تنهایی دل از دنیا و مردم بریده به گوشه عزلت خزید؛ که این انزوا ۴۹ سال به طول انجامید و در این مدت مجالی برای یافتن معانی گوناگون و جستجو در روابط معنوی و صوری کلمات پیدا کرده و به تألیف ۵۵ کتاب و رساله پرداخت. وی سرانجام در سال ۴۹۹ ه‍. درگذشت. از جمله آثار ارزشمند او می‌توان کتابهای ذیل را نام برد:

- الفصول والغایات؛
- شرحی بر دیوان بحتری؛
- الایک والعضون؛
- شرحی بر دیوان ابوتمام؛

- لزوم ما لایلزم (به شعر)؛ - شرحی بر دیوان متنبی.
- سقط الزند (به شعر)؛

و کتاب ارزشمند رساله الغفران که در نیمه دوم زندگی او در شصت سالگی و در گوشه عزلت معرة النعمان نگارش یافته است؛ دورانی که با خاطری شکسته و آواره از بغداد بازگشته و روحی آزرده و پریشان دارد. سالیان دراز عزلت او را پخته و به ژرفای وجود فرو برده و جهان نومیدی برایش آسودگی به همراه داشته است. اینجاست که با اندیشه‌ای ژرف در آخرین لحظات کوچ به آینده خود در دنیایی دیگر می‌اندیشد.^۵

رساله الغفران:

انگیزه ابوالعلاء برای نوشتن رساله الغفران، رساله‌ای است که ابوالحسن علی بن منصور حلبی، معروف به ابن القارح، یکی از ادیبان حلب نزد او فرستاده است. در این رساله ابن القارح به شرح قسمتی از زندگی خود پرداخته؛ چه شنیده است که در مجلس ابوالعلاء - که ادیب روزگار و امام اهل فضل در شام بوده است - ذکر او به میان آمده و ابوالعلاء گفته است: «نامش را شنیده‌ام. همان کسی که ابوالقاسم بن علی بن الحسین المغربی را هجو کرده است.» این سخن بر او گران می‌آید و برای اینکه به ابوالعلاء بفهماند که مرد مشهوری است، این رساله را تقریر می‌کند و نزد او می‌فرستد، در حالی که پیش از این میان آن دو هیچ گونه سابقه‌شنایی وجود نداشته است. از این روی می‌کوشد تا با آوردن اطلاعات لغوی و اشعاری که حفظ دارد و نیز با نشان دادن ارتباط و آشنایی خود با بزرگان و ادیبان روزگار، خود را به ابوالعلاء معرفی کند (معری، ۱۳۴۷: ۴).

ابوالعلاء در پاسخ او همه عقایدش را تأیید می‌کند و حتی چیزی هم بر آن می‌افزاید. آنچه به نام رساله الغفران مشهور است، شامل دو قسمت است: در قسمت نخست که موضوع بحث ماست، ابن القارح را در بهشت و اطراف آن و جهنم گردش

می‌دهد و باز به بهشت باز می‌گرداند و در قسمت دوم مطالب رساله ابن القارح را یک به یک جواب می‌دهد.

اطلاق نام رساله الغفران به قسمت نسخه‌ی صادق است و قسمت دوم جز یک سلسله مباحث کلامی و فلسفی و لغوی و تاریخی چیز دیگری نیست و اینک خلاصه‌ای از این رساله:

رساله با مدح ابن القارح شروع می‌شود و نویسنده به وصف بهشت می‌پردازد و از نهرها و زنان بهشتی و شرابه‌های آن‌سویی و دیگر طرایف سخن می‌گوید، و سپس ابن القارح را به واسطه توبه‌ای که کرده، با نردبانی از نور در بهشت می‌بیند. در آنجا حریفان و ندیمان قدسی و روحانی - که البته همه از علمای لغت و راویان شعر هستند^۶ - با وی همراز می‌شوند. دوستان و یاران بر وی می‌جوشند و ادیبان و شاعران در محفل انس وی فراز می‌آیند. ابوعبیده از وقایع و ایام دیرین عرب سخن می‌گوید، سخن از شراب و مستی جام و ساغر می‌گویند و به یاد اعیان^۷ می‌افتند و آرزوی دیدار او می‌کنند و با تعجب او را بهشتی می‌بینند و علت را جویا می‌شوند و او در پاسخ چکامه خود در ستایش پیامبر را جواز حضور در بهشت معرفی می‌کند. در بهشت درختی را در می‌نگرد که بزرگ است و در شرق و غرب سایه‌اش گسترده است.

ابن القارح وقتی در بهشت سیر خیالی خود را ادامه می‌دهد، برخی شعرای دوره جاهلیت را نیز می‌بیند که به سبب نکوکاری در بهشت می‌باشند، وقتی شیخ آرزوی گلگشت می‌کند بر اسبی بهشتی سوار می‌شود و در آن مرغزارهای خیالی به سیر و تفرج می‌پردازد. و در این سیر و گلگشت خیالی است که با شاعران کهن، مانند نابغه جعدی^۸ و نابغه ذبیانی^۹ و عدی بن زید^{۱۰} و دیگران برخورد می‌کند، با آنها سخن می‌گوید و برخی از آنها را با خود همراه می‌کند. دیگر بار گردش خود را از سر می‌گیرد، عوران قیس^{۱۱} را می‌بیند که چشمهایش از تمام اهل بهشت زیباتر است. با ایشان شعر می‌خواند و آنها از حافظه شگرف او متعجب می‌مانند. یک جا به شاعری که نامش تمیم بن مقبل است، می‌رسد و چنانکه رسم است، از او شعری در می‌خواهد؛ اما

تمیم می‌گوید من چنان حساب سخت و هول‌انگیزی پس داده‌ام که دیگر شعری به خاطر من مانده است، و وصفی از حساب و شمار می‌کند که جالب و دردناک و در عین حال پر از طنز و کنایه است. از پل صراط به همراهی مرحمت گران می‌گذرد و در بهشت آنچه می‌بیند بیان می‌دارد، آرزوی دیدار دوزخ را نیز در سر دارد و چون به نزدیکی دوزخ می‌آید، شیطان را در غل و زنجیر می‌یابد که او را با گرزهای آهنین می‌زنند و سیخهای تیزی در تن او فرو می‌برند، میان آن دو گفتگوی سختی در می‌گیرد. شاعرانی کم‌عمق را که در حیات خود آثارشان را دیده است، در دوزخ می‌بیند. و این همه سیر و سفر و دیدارهای روحانی بدو مجال می‌دهد تا درباره بسیاری از افکار و عقاید جاری به صراحت یا کنایه سخن بگوید.

به بهشت بر می‌گردد و به آدم و حوا و مار درمی‌نگرد و اینجاست که مجال ابراز عقیده پیدا می‌کند و عقیده خود را درباره اشخاص بزرگ، چون ولید بن یزید و منصور حلاج و عمر بن خطاب و علی بن ابیطالب می‌نگارد، و در مورد برخی مذاهب و موضوعها، مثل مرگ و زندگه، دهریان و مذهب حلولیه و تناسخ و قرامطه و در مورد ازدواج و شراب مطالبی می‌آورد.

سیری مجدد در بهشت می‌کند و بعد از چندی احساس رخوتی می‌کند و در خود نیاز به استراحت می‌بیند و بر مفرشی از سندس می‌خوابد و حوریان او را به قصرش می‌برند و پیوسته این چنین غرق نعم بی‌زوال خداوند می‌گردد (معری، ۱۳۴۸: تلخیص صص ۱-۱۲۰).

سنایی و سیرالعباد و الی‌المعاد:

«از تورق دیوان سنایی در همان نخستین برخورد می‌توان دریافت که سنایی سه شخصیت بسیار متفاوت دارد:

- الف) سنایی مداح و هجاگوی (قطب تاریک وجود او)؛
ب) سنایی واعظ و ناقد اجتماعی (مدار خاکستری وجود او)؛

ج) سنایی قلندر و عاشق (قطب روشن وجود او).

که البته تنظیم زنجیره تاریخی برای این مراحل با اشکال علمی و روش شناسانه روبه رو خواهد بود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: شش) شخصیت سنایی ترکیب زنده این سه نوع سجایاست، اما در طول حیات وی این ترکیب به یک حال متوازن و ثابت باقی نمانده است و هر یکی از این جوانب به نوبه خود جوانب دیگری را تحت الشعاع قرار داده است، بخصوص جنبه سوم که قسمت عمده عمر او را در بر دارد و در این دوره است که کتابی با ارزش چون **سیرالعباد** از ذهن خلاق او تراوش می‌کند. ذکر احوال و آثار سنایی در بیشتر کتابهای تاریخ ادبیات و تذکره‌ها آمده و در این نوشتار نیازی به تکرار آنها نمی‌بینیم، لذا به بحث در مورد کتاب **سیرالعباد الی المعاد** می‌پردازیم.

ابتدا فهرست وار به موضوع و مراحل داستان خیالی سنایی نگاهی می‌اندازیم. وی در آغاز مثنوی خود چندین بیت درباره صفات و اثرات باد آورده و بعد به شرح نفس نامیه می‌پردازد و از مراحل طی چون از منی به خون آمدن و در حجره بدن جای گرفتن یاد می‌کند. سپس با یادکردی از روح حیوانی و تأثیر نفس ناطقه بر آن به صفت عاقله می‌پردازد و می‌گوید که عقل کل در مقام پدر نفس عاقله است.

سنایی در مقاله منظوم خود صفت جوهر خاک و نتایج آن را عنوان قرار می‌دهد و با عقل مستفاد طی سفر می‌کند و صفت حقد و کینه را در کالبد سگ می‌آورد و صفت طمع را به سنگلاخ پر از دوزخیان تفسیر نموده است. سپس به تعریف جوهر آبی و بادی و آتشی و نتایج آنها روی می‌آورد.

در هر مرحله از سیارگان و نتایج آنها و تأثیراتشان یاد می‌کند و آنها را شاه هر مرحله معرفی می‌کند. در فلک آفتاب به منجمان، در مریخ به فرعون‌منشان، در مشتری به خود نمایان و در زحل به معجبان و خودپرستان برخورد می‌کند و به عالم بروج (ملکوت) و فلک‌الافلاک، روحانیان را می‌بیند و قدم سست می‌کند که آنجا بماند، ولی پیر بر او بانگ می‌زند که جای تو اینجا نیست و مکان در اعلا داری. به بیان صفت عقل کل و کروی‌بیان می‌رسد و پیر او را بدان جا رجعت می‌دهد که اینجا غایت تناهی و خانه دفتر

الهی است. از این مرحله که می‌گذرند، مرید، پیر می‌شود و پیر، مرید. باز هم ادامه می‌دهد و معتکفان و ارباب توحید را یاد می‌کند و نوری آنجا می‌بیند و آن نور ابوالمفاخر محمد منصور است و به مدح او می‌پردازد (مدرس رضوی، ۱۳۴۸: تلخیص).

سیرالعباد شعری است که از نگاه شکل و محتوی مستحکم و بی‌حد زیباست، اما شعر فلسفی است. شاعر به اتکای دانش عصر خویش و توسط مفاهیم دقیق فلسفی، جهان‌شناسی و روان‌شناسی آن زمان، داستان یک سفر روحانی را بیان می‌کند، اما هیجان عمیقی که سر تا پای **سیرالعباد** را می‌لرزاند، دلالت می‌کند بر اینکه شاعر مرحله دانش نظری را عقب می‌گذارد و به طرف احوال تصوف گام برمی‌دارد. با وجود این تمایل صوفیانه، **سیرالعباد** قیام جسورانه فکری بزرگی است و جهش عظیمی در لایتهای و چنین جسارت فکری و جهش در فراخنای نامعلوم، نشان می‌دهد که حکیم، هنوز جوان و مطمئن به خود، و در کمال نیروی جسمی و ذهنی خود است. در آثار بعدی وی چنین جسارت فکری و جهش به سوی لایتهای دیده نمی‌شود، بلکه سنایی بیشتر محتاط و متواضع به نظر می‌رسد. در این مرحله، بدون شک هنر شعری او به کمال پختگی آن رسیده است، حکمت در عمق فکرش نهفته است، اما بیشتر در ژرفنای خاموشی پرهیاهوی حالات روحانی خویش به سر می‌برد (مایل، ۱۳۵۶: ۳).

سیرالعباد از قدیم دارای عناوین بزرگ و کوچک است که این عناوین بیشتر به صورت اختیاری جا داده شده‌اند؛ چه مفاهیم متن، نمادین و رمزی‌اند و دارای معانی و ابعاد بی‌شمار، در صورتی‌که مفهوم عنوان‌ها همه یک بعد غیرنمادین‌اند.

ساختمان عمومی **سیرالعباد** دارای چند بخش است:

الف) مقدمه: در توصیف باد که این خود یک آغاز غیر مترقب است که به جای حمد و نعت، شاعر به توصیف باد می‌پردازد که البته چون از نفس حرف می‌زند، لذا می‌توان توجیهی برای این مقدمه آورد.

ب) بخش اول: بخش زندگی یا جهان عضوی که به دو قسمت قبل از تولد و شهر تن یا جسم عضوی و دیگر سیر غیر شعوری در این شهر تقسیم می‌شود.

ج) بخش انتقالی: که بین بخش اول و دوم قرار دارد و برای درک معنی و مقصود شعر، حایز اهمیت زیادی است؛ چه پیر نورانی در اینجا ظاهر می‌شود، و این نماد بیداری روح و شعور است در جهان زندگی عضوی و مرحله‌ای است بین روح و جسم و بین شعور و لاشعور.

د) بخش دوم: می‌توان آن را روح یا سفر در عالم عناصر نامید که در آن روح به راهنمایی شعور، جهان عضوی را می‌پیماید و جهان نفس اسیر در بند عناصر و طبایع را با ورطه‌های هولناک آن تماشا می‌کند و به ترتیب از چهار مرحله خاک و آب و هوا و آتش عبور می‌کند.

ه) بخش سوم: یا مرحله شعور یا عقل که در آن روح در ده فلک روحانی سیر می‌کند و در آخر با راهنمای خود یکی می‌شود و شعور کامل خود را می‌یابد (مایل، ۱۳۵۶: ۵).

اطلاع سنایی از تئوری فیزیک عناصر و از نظریه کلاسیک روان‌شناسی (در بیان روح نباتی و حیوانی و انسانی) را در متن می‌توان سراغ گرفت. همچنین مفاهیم کیهان‌شناسی قدیم و نظریه تسلسل عقول را در آن می‌یابیم.

سیرالعباد و رساله الغفران:

جدای از مواردی که در بخش قبل در مورد سیرالعباد اشاره شد، و گاه رساله الغفران از بعضی از آنها عاری بود، موارد تشابه و تمایز دیگری نیز وجود دارند که از آن جمله‌اند:

سیرالعباد اثری است که بر یک جهان‌بینی فلسفی - عرفانی استوار است، که تمام اختلافات بین این اثر و تشابهات آن را می‌توان در همین نکته پیدا کرد؛ در حالی که جهان‌بینی رساله الغفران، اساسی دینی و اخلاقی دارد.

قهرمان داستان در الغفران دارای یک هویت شخصی و انفرادی است و با همان هویت انفرادی آنجا می‌ماند. از زمین به بهشت و دوزخ می‌رود، اما هویت شخصی او

ظاهراً از آن تأثیری بر نمی‌دارد، مانند تماشاگری در صحنه، ورطه‌ها و چاه‌ها، دودها و آتشفشانها را می‌بیند و گه‌گاه با جهنمیان صحبت می‌کند، اما خودش از آتش آسیبی نمی‌بیند. وی از آغاز تا انجام سفر بدون کم و کاست، شبیه به خود؛ یعنی به یک حال باقی می‌ماند.

بر عکس، ماجرای حکیم سنایی دامنگیر خود اوست؛ همان حالتی که دامنگیر دانته در **کمدی الهی** شده و در درون او رخ داده است.^{۱۲} هر حادثه‌ای که واقع می‌شود، بر شخص او واقع می‌شود. داستان سنایی، داستان تغییر شکل و ماهیت؛ یعنی استحاله است. در آغاز داستان سنایی، مسافر فاقد هویت شخصی و انفرادی است و فقط یک اصل غیرشخصی است که از بطن جهان مادی سر بیرون می‌آورد و آهسته، آهسته، اشکال حیات نباتی و بعد حیوانی را اختیار می‌کند و طی مراحل هر درد و رنج، به تدریج به مرحله نفس انسانی ارتقا می‌یابد. شعور قدم به قدم، به سوی لایتناهی توسعه می‌یابد و وقتی شعور به دایره عقل کل می‌رسد، مسافر، هویت انسانی خود را می‌یابد و اما با این کشف، به واقعیت محسوس زمینی اش عودت داده می‌شود. این است سیر آدمیان؛ یعنی سیرالعباد.

«درباره ابوالعلاء باید گفت که مواد اولیه او تنها آیات و اخبار بوده، زیرا آنچه او از بهشت و دوزخ و اعراف می‌گوید، چنان با کتاب و سنت مطابق است که می‌توان برای هر یک از صحنه‌هایش از آن دو شواهدی آورد؛ یعنی مواد اولیه قبلاً آماده بوده و این فکر جوال و تخیل فعال و ذهن وقاد این تاریک دیده روشن دل بوده که آنرا در چنین کسوتی آراسته است.» (معری، ۱۳۴۸: ۲۹)؛ در حالی که **سیرالعباد** حاصل ذهن خلاق و عارفانه سنایی است؛ هر چند برای این سفر روحانی و تکامل خود در کتب دیگر پیش‌زمینه‌ای داشته است، ولی هنر او در آرایش و پیرایش آن در لباسی چنین فاخر و گران‌بهاست.

در ارتباط با رابطه مسافر و راهنمای او، تشابه تامی بین این دو کتاب وجود دارد، چرا که در نهایت و بدایت، پیر و راهنما به نوعی ذات وجودی خود مسافر است که

چون با بالا نسبت دارد، لذا مسافر را در سلوک به سمت لایتنهای راهنمایی می‌کند و در آخر خود او می‌شود و یکی می‌گردند و به کمال می‌رسند.

«در خلال داستان در هر دو کتاب، نوعی نقد ذوقی و اخلاقی - اجتماعی دیده می‌شود. سنایی با آوردن صفات ذمیمه و محموده انسان به نوعی وجود آنها را مورد نقد قرار می‌دهد و محاسن و معایب هر یک را برمی‌شمارد، و در مورد رساله الغفران می‌توان گفت که اصلاً موضوع کتاب نقدی است طنزآمیز، دقیق، بر اوهام، افکار، اشعار و اخبار متداول در بین اهل ادب که این نقد لطیف عالمانه در لفافه داستانی خیالی و بدیع بیان شده است. از این روست که رساله الغفران با وجود الفاظ غریب و نامأنوس و با وجود نثر نسبتاً مصنوع و متلکفی که دارد، مشحون از فواید مهم ادبی و انتقادی است و از این لحاظ اهمیت و مزیت خاصی دارد، بویژه که احیاناً مباحث مهم و دقیق درباره صرف و نحو و بلاغت و لغت در آن جا مورد بحث واقع می‌شود و حتی گاهی در آن مجالس بهشتی این مسایل مورد مشاجره و مناظره واقع می‌شود و این مشاجرات و مناظرات مفصل هر چند به وحدت و جمال داستان لطمه می‌زند، اما با غایت و غرض معری که بحث و تعلیم است، مناسبت تمام دارد.» (زرین کوب، ۱۳۵۴: ۱۶۱). وی در بیان این نکات روح شک و طنز آشکاری را به نمایش می‌گذارد و به این نکته سنجی‌ها صبغه‌ای خاص می‌بخشد که ما این نوع طنز را در سیرالعباد کمتر شاهد هستیم و آن نیز بیشتر ناشی از جهان‌بینی خاص هر دو مؤلف است.

همانطور که قبلاً گفته شد، ما در رساله الغفران صفت انسان محسوس واقعی و تاریخی را داریم؛ در حالی که در سیرالعباد یک شخص واقعی و در مراحل اولیه غیر محسوس را منعکس می‌سازد؛ شخصی که در حال تغییر و تحول است و به کمال انسانی خود می‌رسد و از یک مرحله دانش علمی و فلسفی عبور نموده، به طرف حالات درونی تصوف در حال حرکت است و به عبارتی موجزتر، سیرالعباد بیانی سحرانگیز در خصوص مقام والای انسان است؛ در حالی که در رساله الغفران ما با

نوعی تجربه شخصی سروکار داریم، تا یک دوره تکوین.

از جمله دیگر خصایص مثنوی **سیرالعباد** می‌توان به چند مورد اشاره کرد: مطالب رمزی، اشارات خاص فلسفی و عرفانی، و گاه ضرب‌المثل نیز در سیرالعباد دیده می‌شود؛ مثلاً:

«بر لب کوثر آب شور مخور» یا «آب داری به خاک روی مشوی» و...

در بیشتر منظومه‌ها نام ممدوح در آغاز کتاب می‌آید، ولی در این مثنوی ممدوح در آخر منظومه ذکر شده است و این مدح هم آنقدر پر قدرت و سرشار از خلوص است که از شاهکارهای مدیحه‌سرایی است.

ارزش و جایگاه رساله الغفران و سیرالعباد الی‌المعاد:

به طور کلی، همه معتقدان به ادیان مختلف که به روز رستاخیز معتقدند، از پیروان ادیان منسوخ عصر فراعنه گرفته تا معتقدان کیش جاوید محمدی (ص) از عالم آخرت نقش روشنی در ذهن خود دارند، ولی آنچه در خور تأمل و دقت است، شکلی است که شاعران و ارباب قریح به این موارد داده‌اند.

رساله الغفران در حدود نهصد سال پس از ارداویراف‌نامه نوشته شده و **کمدی الهی** دانته، ۱۵۰ سال پس از رساله الغفران به سلک نظم در آمده و میان این هر سه شباهت‌هایی است. مسلم است که برای ابوالعلاء مسلمان و دانته مسیحی و سنایی، تصور بهشت و نعیم آن و دوزخ و عذاب آن امر عجیبی نیست، اما هنر آنها همان‌طور که گفته شد - طرز بیان آنهاست که هر سه را از جمله شاهکارهای ادبی جهان لحاظ کرده است. ارزش کار سنایی ضمن بحث‌های قبل گفته شد، اما درباره رساله الغفران ابوالعلاء، مرحوم مینوی چنین می‌نویسد: «... و آنچه مسلم است اینکه در میان همه این منشآت منظوم و منثور شرقی و غربی مربوط به سیر و سیاحت روح، که طرح و موضوع آنها به یکدیگر شباهت دارد، فقط دو کتاب است که از لحاظ ادبی، شاهکار و

حائز درجه رفیع محسوب می‌شود: یکی **کمدی الهی** تصنیف دانته الیگیری و دیگری **رسالة الغفران** تصنیف ابوالعلاء المعری است» (مینوی، ۱۳۴۶: ۳۶).

جهان‌بینی معری از طرز نگاه دینی او استخراج شده و با جهان مابعدالطبیعی آن دین تطابق دارد که این هم ناشی از کیفیت شخصیت اوست که در این ورطه هم دید انتقادی خود را خاموش نمی‌گذارد. او را باید از جمله آغازگران نقد ذوقی در عرب دانست که انسان را به یاد نمایشنامه **غوکان** اریستوفان می‌اندازد.

هر چند مواد اولیه ابوالعلاء از قرآن و اخبار گرفته شده، ولی این رساله به عنوان ماده اولیه دیگر کتب مشابه نیز نقش ایفا کرده است؛ به طوری که مثلاً شجاع‌الدین شفا در مقدمه خود بر **کمدی الهی** نوشته است: «در زمان دانته، **معراج‌نامه** و **رسالة الغفران** به لاتین ترجمه شده بوده‌اند و بعید به نظر می‌رسد کسی مثل دانته آن دو کتاب را نخوانده باشد. دیگر آثار مشابه چون **مصباح‌الارواح** و **جاویدنامه** نیز از این اثر گرانبها وامهایی دارند که استخراج موارد وام گرفته شده چندان دشوار نیست.» (دانته، ۱۳۵۲: ۸۲).

نتیجه‌گیری:

آنچه که از بررسی این دو اثر در دو زبان و دو فرهنگ متفاوت به دست می‌آید، این است که علیرغم نگاه متفاوت هر دو مؤلف و گزارش متفاوت این سفرهای روحانی؛ بستر مشترک اسلام هر دو را بدان‌سو می‌برد که یکی از باب خلقت آدمی زاده وارد شده تا کنشها و تأثرات بالقوه آدمی را در برخورداری از فضیلت پیوند با خداوند و رسول او بنمایاند و دیگری به سرانجام انسان رفته تا نتیجه این پیوند یا عدم آن را با سیر در برزخ، دوزخ و بهشت به مخاطب بفهماند. از اثر ابوالعلاء به سادگی تأثیر آیات و اخبار هویداست، اما سنایی -آنچنانکه لازمه بیان رمزآلود فلسفی- عرفانی اوست- این بن‌مایه را آشکار نمی‌سازد تا اهل آن با استفاده از این بیان پارادوکسی به حقیقت امر رهنمون شوند. نکته دیگر ارزش و جایگاه هر دو اثر در تأثیرگذاری بر آثار مشابه -چه در ادبیات ایران و عرب و چه در ادب اروپایی- است که با کنکاشی شایسته و مورد به مورد می‌توان بدان واقف شد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- هرچند زمان نگارش این **معراج‌نامه** دقیقاً مشخص نیست و به احتمال قوی در دوره اسلامی نوشته شده است. از این کتاب دو تحریر موجود است: یکی تحریر پهلوی و دیگری فارسی دری که زردشت بهرام پژدو آنرا به قالب نظم درآورده که به نظر نگارنده چندان ارزش هنری ندارد. برای اطلاع بیشتر ر.ک: ژینپو، ۱۳۸۲: **ارداویراف‌نامه**، ترجمه رحیم عقیقی. و نیز: زردشت بهرام پژدو، ۱۳۴۷: **ارداویراف‌نامه منظوم**، به کوشش رحیم عقیقی).
- ۲- برای اطلاع بیشتر درباره شاهکار دانته، ر.ک: دانته. (۱۳۵۲). **کمدی الهی**، ترجمه، مقدمه و تعلیق شجاع‌الدین شفا).
- ۳- دوزخ - دانته الیگیری، ترجمه سعید نفیسی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۹، صص ۴۸۶-۴۸۷.
- ۴- جالب توجه است که حتی شرق‌شناسان بزرگی هم که به ترجمه این کتاب به زبانهای دیگر پرداخته‌اند، همواره با دشواری مواجه بوده‌اند و حتی نیکلسون که آنرا به انگلیسی ترجمه کرده، از اشتباه و کژفهمی مطلب دور نمانده است.
- ۵- یکی از بهترین تحقیقات انجام شده پیرامون ابوالعلاء رساله او، تصحیح و تحقیق ارزشمند دکتر بنت الشاطی، یکی از نویسندگان مشهور و فاضل مصر است که متن این رساله را به عنوان رساله دکتری خود در دانشگاه قاهره با همتی مثال‌زدنی چاپ و منتشر کرده است (ر.ک: معری، ۱۹۵۰: **رسالة الغفران**، تحقیق و تصحیح و شرح دکتر بنت الشاطی، قاهره، دارالمعارف).
- ۶- از این جمله‌اند: اخفش، ثقلب، سیبویه، کسایی، ابو عبیده، مبرد و ابن ورید.
- ۷- اعشی، میمون بن قیس، شاعر نابینای عرب در دوره جاهلی که به سبب علاقه زیاد به شراب و زنا نتوانست اسلام بیاورد و علیرغم تصمیم به مسلمان شدن، پیش از این کار مرد (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۳۶۴: **الشعر والشعرا**، ج ۱: ۱۱۲).
- ۸- نابغه جعدی از شاعران جاهلی بود که محضر پیامبر را دریافت و در ستایش حضرت شعر خواند.
- ۹- نابغه ذیبانی، زیاد بن معاویه، یکی از اعظم شعر جاهلی عرب بود.
- ۱۰- عدی بن زید عبادی از شاعران دوره جاهلی عرب که شعر فارسی نیز بدو نسبت داده‌اند. وی با دربار ساسانی روابطی داشته است و گفته‌اند مسیحی بوده است.

۱۱- اینان چهار شاعر اعور (لوچ، یک چشم) عرب بوده‌اند؛ به نامهای تمیم بن ابی مقبل، عمرو بن احمر، شماخ، راعی النمری و حمید بن ثور که به همین عنوان در ادب عرب مشهورند.

۱۲- و عطار چه زیبا در مصیبت‌نامه بدان اشاره می‌کند:

تا سفر در خود نیاری پیش، تو	کی به کنه خود رسی از خویش تو
گر به کنه خویش ره یابی تمام	قدسیان را فرع خود یابی مدام
لیک تا در خود سفر نبود تو را	در حقیقت این نظر نبود تو را

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۹۸)

منابع:

- ۱- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۹۶۴م). *الشعر والشعرا*، ج ۱، دارالثقافه.
- ۲- بردسیری کرمانی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۴۹). *مصباح الارواح*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳- پورنامداریان، تقی. (۱۳۴۸). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی، چ دوم.
- ۴- دانت، الیگیری. (۱۳۵۲). *کمدی الهی*، ترجمه، مقدمه و تعلیق شجاع‌الدین شفا، تهران: امیرکبیر.
- ۵- _____ . *کمدی الهی (دوزخ)*، ترجمه سعید نفیسی، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، ش ۹.
- ۶- زردشت بهرام پژدو. (۱۳۴۳). *ارداویراف‌نامه منظوم*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۴). *نقد ادبی*، تهران: امیرکبیر، چ دوم.
- ۸- ژینپو، فیلیپ. (۱۹۸۲م). *ارداویراف‌نامه*، ترجمه رحیم عفیفی، تهران: انتشارات توس.

۹- سنایی غزنوی، محدود بن آدم. (۱۳۵۶). *سیرالعباد الی المعاد*، تصحیح رضا مایل، تهران: بیهقی.

۱۰ _____ (۱۳۷۸). *سیرالعباد الی المعاد*، تصحیح و توضیح مریم رنجبر، تهران: مانی.

۱۱- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگاه.

۱۲- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

۱۳- معری، ابوالعلاء. (۱۳۴۷). *رسالة الغفران*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات اشرفی، چ اول.

۱۴ _____ (۱۹۵۰م). *رسالة الغفران*، تصحیح، تحقیق و شرح دکتر بنت‌الشاطی، قاهره: دارالمعارف.

۱۵- مینوی، مجتبی. (۱۳۴۶). *پانزده گفتار درباره چند تن از رجال ادب اروپا*، تهران: بی‌نا.

