

سفر به ملکوت (مقایسه تطبیقی کمدی الهی با سیر العباد الی المعاد)

عباس نیکبخت*

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۶

صدیقه موسوی قومی**

تاریخ پذیرش: ۹۴/۹/۱۶

چکیده

یکی از راه‌های درک حقیقت، راه کشف و شهود است که عارف از راه دل و سیر در نفس و طیّ مراحل کمال روحی، می‌کوشد تا حقیقت عالم را کشف کند و بر اسرار آن واقف گردد. «کمدی الهی» دانتِه و «سیر العباد الی المعاد» سنایی، نمونه‌هایی از سیر باطنی و کشف حقیقت از راه دل و سیر در نفس می‌باشند که در آن‌ها دانتِه و سنایی تلاش می‌کنند تا با طیّ کردن مراحل سیر و سلوک عرفانی و رهایی از امیال و خواهش‌های نفسانی، کمال انسان را تا مرتبه الهی و ملکوتی و کشف حقیقت نشان دهند. در این کار تحقیقی سعی شده است ضمن مقایسه تطبیقی دو اثر و نشان‌دادن وجوه اشتراک و تفاوت آن‌ها در یک سفر روحانی تا دستیابی به حقیقت، راه‌های رسیدن به مراتب کمال و تعالی انسان و منازل کمال از دیدگاه سنایی و دانتِه مورد بررسی قرار گیرد و این نتیجه حاصل گردد که راه عشق و عرفان، نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به سرمنزله مقصود و کشف حقایق عالم هستی است.

کلیدواژگان: برزخ، بهشت، دوزخ، بئاتریس، ویرژیل، کمدی.

مقدمه

«در ادبیات تطبیقی بیش از هر چیز می‌توان به نقاط وحدت اندیشه بشری پی برد که چگونه اندیشه‌ای در نقطه‌ای از جهان توسط اندیشمندی، ادیبی یا شاعری مطرح می‌شود و در نقطه دیگر همان اندیشه به گونه‌ای دیگر مجال بروز می‌یابد و گاهی این وام‌گیری و تأثیرپذیری از حد تأثیرپذیری فراتر می‌رود و شاعر و نویسنده متأخر، شخصیت خود را آشکارا مطرح می‌نماید» (کفافی، ۱۳۸۲: مقدمه مترجم).

شکی نیست که انسان در طریق کمال و رسیدن به سعادت، از منازل گوناگون روحی و فکری می‌گذرد.

سنایی غزنوی و دانته آلیگیری گرچه در دو دوره زمانی و مکانی متفاوت زیسته‌اند و به ظاهر پای‌بند اعتقادات مذهبی و معارف اجتماعی مختلف هستند، اما هر دو انسان‌هایی بوده‌اند که با گذر از منازل کمال و مراتب تعالی، از جنگل ظلمانی خطا و گناه به قول دانته، و از زنگبار تیره و تاریک جسم به قول سنایی، تا عرش الهی و عالم عقل کل، مرغ جانشان را به پرواز درآورده‌اند و اثبات کرده‌اند که با وجود گرفتاری و اسارت در تاریکخانه جهان، می‌توان در سایه هدایت و ارشاد پیر و رهنمایی مهربان که دست یاریگر غیب است در ورای تاریکی و ظلمت نور هدایت را جست و با نفس روحانی و پرژیل عقل که همان نفس عاقله سنایی است، مرغ جان را در باغ ملکوت به پرواز در آورد و آنجا که عقل از رفتن باز ماند با پر عشق و بر بال بئاتریس پاکی و معنویت به قول دانته، به پرواز در عالم روحانیت و تجرد ادامه داد و به آنجا رسید که به گفته دانته، اندیشه در حالت وقفه خویش بی‌حرکت و هشیار، خیره خیره فروغ الهی را بنگرد و در آتش تأمل و جذبه بگدازد:

«آن کس که چنین فروغی را دیده باشد، چنان شود که بعد از آن هرگز به خاطر

دیداری دگر، دیده از این دیدار بر نتواند گرفت» (دانته، ۱۳۴۷: ۱۱۳۲).

و به قول سنایی:

بی‌گمان پیشه خویشتن بینی است

گرچه خودبین، خدای‌بین باشد

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۲۹)

هر که را قبله آینه چینی است

وآنکه را آینه یقین باشد

در دنیای عشق و عرفان و جهان معرفت و معنویت، آنچه جان‌های پاک، مجرد و روحانی را به هم متصل می‌کند و در دایره یگانگی و وحدت قرار می‌دهد، عشق است، عشق به مبدأ فیض ازلی که آتش بر جان عاشقان طریقت می‌زند و مرغ جانشان را بر فراز آسمان سعادت و نورانیت به پرواز در می‌آورد تا شعله‌های عشق جانان آتش بر بال جانشان زند و محو جلال و جمال ازلی، فانی در بیکران دریای حقیقت گردند.

«این دو شخصیت پس از دوره جهانگردی و سیر در آفاق و انفس آنچه را از حکمت عملی فرا گرفته بودند، در معرض افکار عموم قرار داده‌اند و اصول علمی و اخلاقی را نه از راه تعقل، استدلال و قواعد عملی که از طریق مشاهده و استقرار یافته‌اند و به ارشاد و هدایت خلق روی آورده‌اند» (فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۲: ۹۰-۸۹).

سفرهای خیالی و روحانی به عوالم دیگر در ادبیات ایران و کشورهای مختلف، حاصل محدودیت آدمی و تلاش انسان برای رهایی از این محدودیت و اتصال به بی‌کرانگی است و به این دلیل انسان برای رسیدن به بیکران‌ها سوار بر بال‌های خیال به سوی بی‌سویی حرکت می‌کند (فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۶: ۲۶-۲۵).

مثنوی «سیر العباد الی المعاد» در حقیقت معراج‌نامه‌ای روحانی است که در آن سیر سالک از خدا شروع و به فناء فی الله ختم می‌شود و موضوع اصلی این منظومه تمثیلی عارفانه و زیبا، داستان نمادین روح انسان در راه رهایی از غفلت و گناه و رسیدن به رستگاری تا یافتن حقیقت ناب الهی است و رسیدن به ابدیت و گذر از مادیت، جز با معنای کشف و شهود با واژه دیگری قابل تعریف نیست (فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۲۰: ۷۳).

نیکلسون معتقد است وصفی که سنایی در این مثنوی از چگونگی بازگشت روح فروافتاده به منبع الهی و آرامگاه نهایی خویش و کمک و راهنمایی پیر به او می‌کند؛ تا اندازه‌ای به موضوع کتاب بزرگ *دانتِه* «مضحکه آسمانی» مخصوصاً قسمت دوزخ آن شبیه است که معلوم است این هماهنگی اتفاقی نیست و رابطه‌ای میان این دو اثر سنایی و *دانتِه* موجود بوده است (۱۳۲۳: ۲۴). بر اساس نسخه‌های خطی معراج‌نامه، بدون هیچ شک و تردیدی، تأثیرپذیری *دانتِه* از ادبیات و فرهنگ اسلامی ثابت و واضح می‌شود (اوجاق علیزاده، ۱۳۸۶: ۲۵).

نیکلسون، سنایی را پیشرو *دانتِه* دانسته و به شباهت «سیر العباد الی المعاد» با بخش جهنم «کمدی الهی» اشاره دارد و با طرح فرضیه وجود یک منبع کهن مشترک میان سنایی و *دانتِه*، توجه همه را به سنایی و منظومه او جلب کرده است (برتلس و نیکلسون، ۱۳۸۴: ۱۳).

«کمدی الهی» یک اثر ادبی، حکمی و عرفانی به زبان سمبولیک و حاصل سیر و سیاحت *دانتِه آلیگیری*، در عالم تخیلات متعالی و متافیزیکی است. وی این اثر ارزشمند را بعد از نفی بلد از موطن اصلی خود فلورانس و در دوران بیست ساله هجران از خانواده و دلبستگی‌های خود نگاشته است.

«کمدی الهی» الگوی سفر روحانی انسان از پست‌ترین مرتبه خود (قعر دوزخ) به عالی‌ترین مرتبه (طبقه نهم بهشت) در آسمان‌هاست؛ که به ناچار هر کس در پی رسیدن به اوج انسانیت باشد، باید زاد و توشه تهذیب نفس و پالایش از آلودگی‌ها را در کوله‌بار سفر خود داشته باشد» (حجازی، ۱۳۸۹: ۶).

تشابهات سیر العباد الی المعاد و کمدی الهی

تشابه در آغاز سفر سنایی و *دانتِه*

هر دو کتاب سفری را شرح می‌دهند که از راهی دراز و پر از موانع و مشکلات، از وادی گناهکاری به سرمنزله رستگاری و صفای معنوی صورت می‌گیرد و در حقیقت شرح جهاد با نفس است. راهی صعب و جاده‌ای ناهموار که در آن قدم به قدم فریب و اغوا در کمین نشسته است تا مسافر را از ادامه آن منصرف کند ولی انگیزه‌های هر دو سفر یکسان است.

«سلوک عرفانی در «سیر العباد» 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 می‌گذارند» (ابراهیمی، کسرابی فر، ۱۳۸۸: ۳).

گمراهی و گمگشتگی دانه مظهر نوع بشر در جنگل تاریک گناه، او را وامی‌دارد تا برای رسیدن به قله‌ای که خورشید حقیقت بر آن می‌تابد، تلاش کند زیرا ناگهان خود را در تاریکی موحش خطا و گناهکاری می‌یابد و احساس می‌کند بی آنکه خود متوجه شده باشد از جاده راستی و حقیقت به دور افتاده است. تاریکی گناه و پریشانی و ناامیدی که از هیچ طرف فروغ خورشید آرامش و پاکی و حقیقت بر آن نمی‌تابد و بدین گونه در جست‌وجوی راه نجات، به تلاش می‌پردازد.

«در نیمه راه زندگانی من، خویشتن را در جنگل گناه یافتیم» (دانه، ۱۳۴۷: ۸۱).

سرود اول دوزخ در «کمدی الهی» تماماً شرح این سرگردانی و گناهانی است که از هر سو او را احاطه کرده‌اند و مانع از رسیدن او به خورشید حقیقت‌اند. دانه هوی و هوس و تمایلات نفسانی را که راه حقیقت را بر او بسته‌اند و او توان گریز از آن‌ها را ندارد به پلنگی سبک‌پا و چالاک مانند می‌کند، اما هنوز از چنگ پلنگ شهوت‌رهایی نیافته است که خود را در هراس از دیدار شیر غرور و خشونت می‌یابد و از هر طرف ماده گرگی که سمبل همه شهوات نفسانی یعنی لثامت، نفس‌پرستی و افراط‌کاری است، او را پریشان می‌کند. در واقع او خود را در این جنگل تاریک چنان می‌یابد که گویی هیچ نوری به آن رخنه نمی‌کند یعنی تمایلات شهوانی آنچنان او را در محاصره گرفته‌اند و به سوی زندگی فسادآمیز دعوت می‌کنند که تنها راه رهایی او این است که دستی از غیب به یاری‌اش بشتابد. آغاز «سیر العباد الی المعاد» سنایی نیز شرح چنین گرفتاری در دام گناه و گناهکارانی است که روح شاعر را خسته و آزرده نموده و به ستوه آورده‌اند.

سنایی نیز بعد از توصیف روح حیوانی، به توصیف حال خویش پس از تسلط نفس و طبایع حیوانی می‌پردازد و خود را در این حال چون ستورانی می‌بیند که کاری جز خوردن ندارند و اسیر صفات حیوانی‌اند.

من چو دیو و ستور و چون دد و دام
مایل باه و خورد و خفتن و کام

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۸۴)

او خود را در غلبه طبایع حیوانی، اسیر عالم سفلی و محسوسات می‌بیند اما فطرت حقیقت‌جوی او، او را به عالم علوی فرا می‌خواند و او مانده در میان عالم علوی و سفلی، راهی سخت و دشوار و ترسناک را، در رهایی از حیات حیوانی در مقابل خویش می‌بیند که در واقع بیانگر همان جنگل تاریک و ظلمانی گناه و خطا در «کمدی الهی» است. سنایی تاریکی عقل را به دود تعبیر می‌کند، دود، مظهر تاریکی و سیاهی عقل است. آن کسی که دارای صفات مذمومه باشد باطن او از دود و دوزخ اندوده است. دود، مظهر گناه برزخیان و هم وسیله مجازات آنان است. از نظر تمثیلی مظهر تاریکی عقل و ادراک است.

«این دود از هوای پاک محروممان کرد و قدرت دیدار را از ما ستاند» (دANTE، ۱۳۴۷):

(۱۱۲).

من بمانده در این میان موقوف مقصدم دور و راه سخت و مخوف
خانه پردود و دیدگان پر درد راه پر تیر و تیغ و من نامرد
(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۸۵)

او حیران و درمانده، اسیر عالم حیوانی به این راه دشوار می‌نگرد ولی نه علم و دانش دارد و نه قدرت و رهبری که او را در این راه دستگیر باشد. صفات زشت درون و برون او را احاطه کرده‌اند و رهبری جز ستور ندارد.

راهبر چون ستور و گور بود منزل خوش‌تر تو، گور بود

(همان: ۲۸۶)

دANTE نیز در آغاز سرود اول «کمدی»، چنین حالی را شرح می‌دهد که:

«چه دشوار است وصف این جنگل وحشی و سخت و انبوه، که یادش ترس را در دل
بیدار می‌کند» (دANTE، ۱۳۴۷: ۸۱).

دANTE خود را آنچنان در محاصره گرگ و پلنگ و شیر و تمایلات نفسانی اسیر می‌بیند که با وجود دیدن فروغ مهر جهان‌تاب حقیقت بر فراز کوه سعادت و رستگاری، شهامت جهاد با نفس را در خود نمی‌یابد و دوباره راه وادی ظلمت را در پی می‌گیرد اما درست در آخرین لحظات ناامیدی و پریشانی، دستی از غیب به مددش می‌آید که در «کمدی الهی» این پیر و مرشد نجات‌بخش به صورت یک شاعر بزرگ و کهن به نام «ویرژیل» که در دوزخ دANTE مظهر عقل و منطق بشری است که از آرایش‌ها پاک شده است، تجلی

می‌کند و این عقل انسانی، از د/نته که گناهکاری ناامید و پریشان است می‌خواهد که خود را به دست ظلمت نسپارد و از طلب حقیقت دست بردارد و به او امید می‌دهد که در این راه، راهنمای او خواهد بود، و به او می‌فهماند که تا وقتی از وادی گناه نگذرد و به منزل پشیمانی نرسد، نمی‌تواند از کوه رستگاری بالا رود.

ضرورت وجود پیر و مرشد روحانی در هر دو سفر

«سیر العباد الی المعاد» سنایی یکی از شاهکارهای اوست که با خیال بلندپرواز و توهم جسورانه خود برگشت روح را از عالم سفلی به عالم بالا شرح می‌دهد و عیناً مثل د/نته شاعر شهیر ایتالیایی در کتاب «کمدی الهی» می‌گوید که چگونه در وادی حیرت و فضای ظلمت به راهبری رسیده و به مدد هدایت او از میان عذاب‌های جانکاه و از مضایق و منازل پرخوف و خطر راه بیرون برده تا به شاهد مقصود واصل گردیده است» (نیکلسون، ۱۳۲۳: ۵۱).

هم در «کمدی الهی» و هم در «سیر العباد الی المعاد» سنایی بر وجود پیر و مرشد و راهنمای الهی در طی سیر و سلوک معنوی تأکید شده است. همان‌طور که د/نته در اثر خود ابراز می‌کند که بدون پیر و مرشد و راهنمای غیبی توان مقابله با تمایلات نفسانی را ندارد، سنایی نیز به این نکته اشاره صریح دارد زیرا علم و دانش و قدرت خود را برای رهایی از عالم حیوانی کافی نمی‌داند. بنابراین سنایی هم در جست‌وجوی راه و راهبر، از منزل بهایم و وحوش و چراگاه خوردن و خفتن و اندک‌بینی روی بر می‌گرداند.

گرد صحرا و کوه می‌گشتم زان ستوران ستوه می‌گشتم
راست خواهی مرا در این منزل سیر شد زین گرسنه چشمان، دل
(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۸۴)

سنایی نیز مانند د/نته که فروغ حقیقت را در جنگل تاریک بر فراز کوه رستگاری مشاهده می‌کند، حال خود را مانند کسی می‌داند که در شب تاریک خوش خفته باشد، ناگهان او را بیدار کنند چون برخیزد میان آن تاریکی بسیار، روشنایی باریکی بیند که از مشرق سر زده است. پیر و مرشد سنایی در این سفر روحانی، نفس عاقله یا نفس مستفاد است که نفسی مجرد و نورانی است و حال آن را در جسم تیره مانند نور در ظلمت

می‌داند. او راهنمای خود را مانند پیرمردی لطیف، نورانی، شرم‌روی، باحیا، با وقار و تمکین و مقبول آسمانیان و زمینیان توصیف می‌کند که منزّه از جاه و مکان و مظهر نور و روشنی است. سنایی توصیفات زیبا و جالبی از این پیر روحانی دارد:

زان چراگاه و راه برگشتم	عاشق راه و راهبر گشتم
روزی آخر ز راه باریکی	دیدم اندر میان تاریکی
پیرمردی لطیف و روحانی	همچو در کافری مسلمانی
سر آفاق بود و پای نداشت	علت جای بود و جای نداشت
شرم‌روی و لطیف و آهسته	چست و نغز و شگرف و بایسته

(همان: ۲۸۶-۲۸۷)

همان‌طور که دانتّه در سرود اول دوزخ از هویت ویرژیل سؤال می‌کند:

«به من جواب داد انسانی نیستم اما پیش از این انسان بودم» (دانتّه، ۱۳۴۷: ۸۷).

سنایی نیز در «سیر العباد الی المعاد» از نفس عاقله یعنی پیر و مرشد خود می‌خواهد تا خود را معرفی کند و به او بگوید که گوهر او از کجاست و آنگاه نفس عاقله از خود و گوهر خود به طور مفصل سخن می‌گوید، این راهنما خود را فرزند عقل کل معرفی می‌کند که اولین آفریده خداوند است و کارهای عالم به حکم وی انجام می‌گیرد:

گفتم ای شمع این چنین شبها	وی مسیحای این چنین تنها
این چه فرّ و جمال و زیبائی است	وین چه لطف و کمال و والائی است
بس گران مایه و سبک باری	تو که ای؟ گوهر از کجا داری
گفت من برترم ز گوهر و جای	پدترم هست کاردار خدای
اوست کاوّل نتیجه قدم است	آفتاب سپیده عدم است

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۸۷-۲۸۸)

سنایی در جایی از «سیر العباد الی المعاد» از عالم جان و عالم حقیقت به معاد تعبیر

می‌کند و از زبان نفس عاقله، اسیر عالم جسمانی را به عالم جان و معنی می‌خواند:

راه سوی معاد باید تافت کین معاش از معاد خواهد یافت

(همان: ۲۹۱)

بنابراین بی‌گمان عبد در «سیر العباد الی المعاد»، همان بنده رسته از گناه و وارسته از عالم جسمانی است که رو به سوی عالم جان و حقیقت یعنی معاد دارد. حیرانی و سرگردانی دانتته بین روح خردمند و نفس دون و عطش نیاز به راهنما در تیرگی‌ها او را با پیرمردی نورانی و آرام مواجه می‌کند. این پیر نماد عقل، بزرگ‌ترین کاردار خدا، نخستین میوه ابدیت و علت آفرینش است که بخشی از سیر و سیاحت خود را با همراهی او انجام می‌دهد.

«... آنگاه بصیرتی ملکوتی در من بیدار شد، روح خردمند چهره بنمود و مرا از خاک برداشته به آسمان رسانید. اما نفس دون مرا فرو می‌کشید و من بار دیگر دیوی و ددی گردیدم در میان دو نیروی مخالف، گاهی سوئی و گاهی به سوئی دیگر کشیده می‌شدم. حیران و بی‌رهنما مانده بودم ... در تیرگی پیرمردی را دیدم با چهره نورانی و آرام و محترم مانند مؤمنی مسلمان در دیار کفر... گفتم کیستی/کجایی؟ پیر گفت: «من از همه ماده‌ها و مکان‌ها برترم. پدر من بزرگ‌ترین کاردار خدا، نخستین میوه ابدیت و علت آفرینش است» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۳).

تشبیه کردن پیر، خود را به موسی(ع)

در «سیر العباد» سنایی پیر و مرشد خود را به حضرت موسی(ع) تشبیه می‌کند:
گفت همره که یک سخن بشنو
وانگهی دل قوی کن و در شو
گر همه راه نیل شد به درست
غم مخور، موسی و عصا با توست
(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۰۳)

نظیر این تشبیه را در «کمدی الهی» دانتته هم می‌بینیم:

«پیر گفت: «دل قوی دار و پیش برو. من اینجا مانند موسی صاحب عصا پهلوی تو هستم تا در آنجا که بسی از فرعون‌ها غرق می‌شوند، آب‌ها را برای عبور تو بشکافم»» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۴-۳۵).

تشبیه زمین به دایه در هر دو اثر

سنایی در ابتدای بیان مراتب نفس نامیه، زمین را به دایه‌ای پیر تشبیه می‌کند که منشأ پیدایش همه پدیده‌های مادی است:
دان که در ساحت سرای کهن
چون تهی شد ز من مشیمه کن

سوی پستی رسیدم از بالا
یافتم دایه قدیم نهاد
گنده پیری چو چرخ پر مایه
پیشوا بوده نوع عالم را

حلقه در گوش ز «اهبطوا منها»
بوده با جنبش فلک همزاد
بی خبر ز آفتاب و از سایه
دایگی کرده شخص آدم را
(مدرّس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۱۵-۲۱۴)

مشابه این تشبیه در «کمدی الهی» نیز مشاهده می‌شود:

«چون از آسمان رانده شدم، غمین و مقید به این دنیای دون آمدم و دایه‌ای همزاد با جنبش آسمان را یافتم. این دایه در ایام پیشین آدم را پرورده بود و موظف است که فرزندان وی را نیز، هر یک به قدر رتبتش در مراحل حیات ارتقا دهد. اوست آن کَلّی که همه روئیدنی‌ها، اجزای آن هستند، اوست نخستین مایه‌ای که همه از او نیرو می‌یابند» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۲).

تشابه در نحوه هدایت پیر و مرشد

د/ن‌ته از مظاهر تمایلات نفسانی که انسان را در محاصره خود گرفته‌اند به گرگ و پلنگ و شیر تعبیر می‌کند؛ سنایی نیز نفس شهوانی را مانند خری در کاهدان جسم می‌داند و نفس غضبانی را مانند سگی که دل به استخوان حطام بی‌ارزش دنیا بسته است:

با خری در جدال چون باشی
با سگی در جوال چون باشی
خر نه‌ای، کاهدان چه خواهی کرد
سگ نه‌ای، استخوان چه خواهی کرد
(مدرّس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۹۲)

همان‌طور که ویرژیل از د/ن‌ته می‌خواهد که برای رسیدن به کوه فلاح و رستگاری باید از وادی گناه بگذرد و به سرمنزل پشیمانی برسد، یعنی از دوزخ گناه به برزخ توبه و پشیمانی وارد شود تا عاقبت به سرمنزل سعادت این جهانی «بهشت زمینی» رسد و آن‌گاه به مدد عشق بئاتریس، مظهر عشق و صفای الهی به بهشت آسمانی که مظهر تجرّد و صفای مطلق است برسد:

«خردمندی را بجو که تو را حفظ و هدایت کند. به هیچ نحو دامن او را از دست مده، نفس حیوانی را لگدکوب کن» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۳).

نفس عاقله نیز از سنایی می خواهد که به کوری مشتی چهارپا و ده، خود را از ننگ برهاند و پا بر سر طبایع حیوانی گذارد تا از عالم بهیمی به عالم فرشتگان رسد:
دست از این خورد و خواب کوتاه کن گام در نه، حدیث در ره کن
دست در دامن حکیمی زن پای بر قوت بهیمی زن
(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۹۲)

بدین گونه همان طور که سنایی در همراهی نفس عاقله راه سفر ملکوت را در پیش می گیرد و سیر سا لک رسته از تن و کاهدان جسم، به سوی معاد حقیقت و معنی آغاز می شود، دانتته نیز به همراهی ویرژیل از دوزخ عصیان و گناه رها شده و بعد از سرمنزل توبه و پشیمانی، راه آسمان را در پیش می گیرد.

تشابه دوزخ دانتته با شهر جسم سنایی

آغاز سفر سنایی به همراهی نفس عاقله به شهر جسم است؛ خاکدانی با هوای ناخوش که در «کمدی الهی» همان دوزخ است؛ وادی ظلمانی گناه و خطا و در سرود سوم دوزخ، دانتته به توصیف ورود خود و ویرژیل به دوزخ پرداخته است:
«اکنون به آن جای رسیده ایم که ... تیره روزانی را که نعمت خود را از کف داده اند در آن خواهی دید. آن جا در فضایی که هیچ اختری در آن نمی درخشید، همه آه ها و ندبه ها و ناله های سوزان طنین انداز بود چنانکه شنیدن ناله آن ها هنگام ورودم به گریه ام انداخت» (دانتته، ۱۳۴۷: ۱۱۰).

سنایی نیز دوزخ عالم جسمانی را اینگونه توصیف می کند:
خاکدانی هوای او ناخوش نیمی از آب و نیمی از آتش
تیره چون روی زنگیان از زنگ ساختش همچو چشم ترکان تنگ
(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۹۴-۲۹۵)

تشبیه نفس به افعی هفت روی و چهار دهان

افعی ای دیدم اندر آن مسکن یک سر و هفت روی و چار دهن
هر دمی کز دهن برآوردی هر که را یافتی فرو خوردی

دائمه افعی نفس را اینگونه توصیف می‌کند:

«هم در آنجا افعی‌ای دیدم؛ با چهار دهان و هفت رخ و یک سر، که در هر نفسی،
شکاری را که می‌یافت فرو می‌بلعید» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۴).

تشابه در دفع زیان افعی نفس با زمرّد نظر پیر و مرشد

سنایی رهایی خود را از دست افعی حسد به یاری پیر و مرشد خود اینگونه توصیف می‌کند:

گفتم ای خواجه چیست این افعی	گفت این نیم کار بو یحیی
زآنکه این مار کاروان خوار است	راه خالی ز بیم این مار است
بردی این افعی از تو بهره خویش	لیک چون با منی از او مندیش
که یکی نور من، برو سد اوست	نظر من بدو زمرّد اوست

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۲۴)

این صحنه را که سنایی در «سیر العباد الی المعاد» به آن اشاره می‌کند که در بسیاری از سروده‌های دوزخ از جمله سرودهای سوم، پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم و بیست و یکم در برخورد ویرژیل با پاسداران طبقات مختلف دوزخ تکرار می‌شود: «رهنمای من گفت: این است نفس فانی، درنده رهروان، این است آن موجود موحشی که کاروان را از رهسپاری باز می‌دارد. این موجود می‌تواند به زودی و آسانی نور و زندگی را از تو برباید؛ ولی دل قوی دار من برای ترکاندن چشم افعی، زمرّد با خود دارم و تو همراه من ایمن خواهی بود» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۴).

تشابه طبقه ارباب طمع کمدی الهی با وادی طمع در سیر العباد

سنایی پس از گذشتن از وادی حقد و کینه، به منزلی بدتر از منزل قبل، یعنی سنگلاخ خانه طمع وارد می‌شود که خانه‌ای در میان سنگ خارا است و درونش پر از دود و سیاهی است.

در «سیر العباد» گربه و سگ، مظهر طمعکاران و در «کمدی الهی» ماده‌سگان، مظهر طلبکاران است که پیوسته به دنبال بدهکارند.

«پشت سر آن جنگل، ماده‌سگانی سیه‌فام بود که چون تازی‌های از بند رسته و حریصانه می‌دویدند» (دانته، ۱۳۴۷: ۸۶).

در هر دو اثر حرص و طمع به بوزینه یا میمون تشبیه شده‌اند:

سنگلاخی بدیدم از دوده	قومی از دوده دوزخ، اندوده
کپیانی درو رونده به تک	سر و دمشان به سان گربه و سگ
دیده‌هاشان به وعده همچو نگین	آبخورشان ز روی همچو زمین
وحشیانی سیه چو ماغ و چو میغ	بوده گه تیغ و گه چو گوهر تیغ

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۰۰)

طبقه ارباب طمع در سرودهای هفتم و نوزدهم دوزخ / دنته، با وادی طمع در «سیر

العباد» مشابهت دارد:

«ما از آن جایگاه بدکنشی، شتابان دور شدیم و رسیدیم به محلی که حرص در آنجا پیکرهای شوم پذیرفته و مرئی شده بود، نیز چهره‌هایی که از دود دوزخ سیاه شده بود، آنجا فراوان بود. میمون‌هایی درازدست در آنجا دیدیم که بعضی خشمناک از پی ربودن چیزها می‌دویدند و بعضی به سنگینی دو زانو نشسته بودند» (نیکلسون، ۱۹۴۵: ۳۴).

سنایی در وصف اهل طمع می‌گوید:

هرچه از سیم و زر همی دیدند

چون خدایش همی پرستیدند

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۱۱)

این بیت سنایی مشابه گفته دنته در «کمدی الهی» است که می‌گوید:

«شما از زر و سیم برای خود خدایی ساختید و چه فرق است میان شما و بت‌پرست» (دانته، ۱۳۴۷: ۳۳۶).

در سرود هشتم دوزخ، دنته و ویرژیل وارد قلعه شیطان می‌شوند که اشارات / دنته در

این رابطه با ابیاتی چند از «سیر العباد الی المعاد» مشابهت دارد:

«در این میان، قدم به درون گودال‌های عمیقی نهادیم که خندق‌های این ماتمکده‌اند و حصارهای شهر جملگی در نظرم آهنین آمدند ... در دروازه‌ها بیش از هزار رانده‌شده از آسمان دیدم» (همان: ۱۹۳).

تشابه طبقه شهوت پرستان در کمدی الهی و وصف صفت شهوت در سیر العباد

د/ننه در سرود پنجم دوزخ و در وصف طبقه شهوت پرستان «مینوس» پاسدار اصلی دوزخ را به شکل شیطانی دم‌دار و زشت توصیف کرده است. سنایی نیز ابیات زیر را در وصف صفت شهوت و نتایج آن اینگونه سروده است:

قطعه‌ای در جزیره اخضر و ندران جادوان صورتگر
ازدها سر بندد و ماهی دم لیک تنشان به صورت مردم

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۱۰)

سنایی در ادامه توصیف جوهر آبی و فلک قمر که سلطان جوهر آبی است قلعه‌ای از آب و آتش را مشاهده می‌کند که در جزیره‌ای سرسبز است و پر از جادوگران صورتگر است. او جهانی را می‌بیند که همه به شهوت دعوت می‌کردند و قبله آن‌ها، جاهای منی بود، یعنی همه آن‌ها محل شهوت بودند و حب شهوت در دل آن‌ها مانند قبله بود:

یک جهان داعیه منی دیدم قبله‌شان اوعیه منی دیدم

(همان: ۳۰)

تشابه در کاربرد بعضی کلمات و جمله‌ها در هر دو اثر

جمله «بیم مدار» که به کرات در دوزخ از زبان ویرژیل به د/ننه گفته می‌شود، در این بیت از زبان نفس عاقله، یعنی پیر و مرشد سنایی گفته شده است:

پیر چون دید ترس و انده من گفت: هین، لا تخف ولا تحزن

(همان: ۳۱۶)

«و آن مرشدی که مرا تا بدانجا راهبری کرده بود، به من گفت: بیم مدار» (دانته، ۱۳۴۷: ۱۹۴).

در سرود دوازدهم دوزخ، د/ننه به اسبان آدم روی «ستورها» اشاره می‌کند که مشابه

آن را در این ابیات سنایی می‌بینیم:

پیش از آنکه نکو نگه کردم کوه را چون ز بقعه ره کردم

دد و دیو و ستور مردم روی هر چهی بود صد هزار در اوی

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۱۷)

آخرین صحنه دوزخ *دانتِه* با این ابیات *سنایی* مشابهت دارد:
گفتم این راه چیست بر چپ و راست گفت حدّ زمانه تا اینجاست
آن زمین چون زمانه بنوشتم تا ز حدّ زمانه بگذشتم
(همان: ۳۲۰)

«در سیر العباد 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).

«من و استادم پای بدین راه پنهان نهادیم، تا به دنیای روشنایی بازگردیم» (دانتِه،

۱۳۴۷: ۵۳۹)

تفاوت‌های سیر العباد الی المعاد و کمدی الهی

تفاوت در مظاهر هوی و هوس و شهوت

در «سیر العباد» *سنایی*، نهنگ، مظهر هوی و هوس و شهوت و در «کمدی الهی» پلنگ، مظهر شهوت و تمایلات نفسانی است و مفهوم سیاسی آن شهر فلورانس است. هم در آن قلعه حوض سنگی بود و اندر آن حوضشان نهنگی بود حلق او هفت بود و دندان شش سر سوی آب و دم سوی آتش (مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۲۷۹)

«تقریباً در آغاز این بالاروی بودم که پلنگی سبک و چالاک را که پوستی پر لکه داشت

روی خویش یافتیم» (دانتِه، ۱۳۴۷: ۸۵).

دانتِه در سرود پنجم دوزخ به توصیف طبقه دوم آن، یعنی شهوت‌پرستان و نفس‌پرستان پرداخته که در زندگانی خود در برابر طوفان امیال و شهوات نفسانی، پایداری نکرده‌اند و فضایی که در آن به سر می‌برند ظلمانی است. *دانتِه* هم‌چنین در سرودهای بیست و پنجم، بیست و ششم و بیست و هفتم برزخ به وصف طبقه هفتم برزخ، یعنی نفس‌پرستان می‌پردازد که درون آتش، مظهر تمایلات نفسانی و لذات جسمانی به سر می‌برند.

تفاوت در نوع ملاقات سنایی و دانته در افلاک

تفاوت در نوع ملاقات در فلک عطارد

سنایی پس از فلک ماه، وارد فلک عطارد می‌شود که جایگاه مقلدان است؛ کسانی که دینشان را همچون افسانه‌ای به تقلید از دیگران یاد گرفته بودند:

اندرو حلقه حلقه مردم کهل
جانسان دود و جسمشان شرری
دیدنشان جمله یکدیگر را اهل
قبله‌شان نفس و دینشان سمی
(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۲۲)

ولی دانته پس از فلک قمر وارد فلک عطارد می‌شود که جایگاه ارواح کوشا و نکوکار است و سرود هفتم بهشت را به توصیف آن‌ها اختصاص داده است.

تفاوت در نوع ملاقات در فلک زهره

سنایی پس از فلک عطارد وارد فلک زهره می‌شود و مردمانی را می‌بیند که دارای دو چشم بودند و قبله‌های آن‌ها چهار بود و اهل جهل و نادانی بودند:

مردمان دیدم اندرو بسیار
دل چو زین اهل جهل برکندم
چشم‌هاشان دو، قبله‌هاشان چار
به دگر مقصدی در افکندم
(همان: ۳۲۳)

ولی دانته در فلک زهره با ارواح عاشق روبه‌رو می‌شود و در سرود هشتم و نهم بهشت به وصف آن می‌پردازد.

تفاوت در نوع ملاقات در فلک آفتاب

سنایی پس از فلک آفتاب وارد آسمان چهارم می‌شود که جایگاه منجمان است و مردمانی دون و سفله و جاهل را می‌بیند که هفت قبله داشتند که همان هفت فلک و کوکب است:

مردمان دیدم اندرو همه دون
جانسان تیره بود و رخ چو نگار
دیده‌شان همچو قبله‌شان افزون
قبله‌شان هفت بود و دیده چهار
(همان: ۳۲۴)

دانتِه هم بعد از فلک زهره وارد فلک خورشید در آسمان چهارم می‌شود که جایگاه فقها و متألّهین است و در سرودهای دهم، یازدهم، دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم به توصیف این آسمان می‌پردازد.

تفاوت در انتهای سفر

دانتِه بعد از خروج از فلک الافلاک در عالم فرشتگان وارد آسمان دهم یا عرش الهی می‌گردد که جلوه‌گاه فروغ الهی و جایگاه خداوند است. تجرّد محض دارد و مطلقاً غیرمادی است و از فروغ الهی پدید آمده است. دانتِه در سرودهای سی‌ام، سی و یکم، سی و دوم و سی و سوم بهشت به وصف آن‌ها می‌پردازد:

«نوری خیره‌کننده بر پیرامون ما بتافت و چنان پرده‌ای از جلال خویش بر گردم بکشید که در ماورای آن دیگر چیزی نمی‌توانستم دید» (دانتِه، ۱۳۴۷: ۱۵۷۱-۱۵۷۲).

«آن جمالی که بر من هویدا شد نه‌تنها از حدّ ادراک حواس ما برتر است، بلکه بی‌گمان به جز آفریدگار آن، هیچ کس دیگر را امکان درک کمالش نیست» (همان: ۱۵۶۹).

«جلالت باد ای فروغ سرمدی، که تنها در خویش مکان دارد و نه‌تنها خود خویش را درک می‌کند و با این ادراک هم می‌فهمانی و هم می‌فهمی و لا جرم به خود عشق می‌ورزی و بر روی خویش لبخند می‌زنی» (همان: ۱۶۳۴).

دانتِه در سفر روحانی و معنوی خود به عرش الهی می‌رسد که در واقع پایان سفر اوست. ولی سنایی پس از ورود به فلک الافلاک یا عالم نفس کل وارد عالم عقل کل می‌شود و سپس عالم عقل کل را رها می‌کند و به فرمان نفس عاقله که راهنمای او در این راه است، پای خود را بر سر آفرینش می‌گذارد و رو به سوی باری تعالی می‌گرداند و دوباره آهنگ رفتن می‌کند و سال‌های فراوان را در پرده‌های پهناور عالم عقل کل سیر می‌کند تا به پرده و مقامی می‌رسد که جایگاه سالکان طریقت است و در آنجا کسانی را می‌بیند که در حال دویدن بودند و هر کدام از آن‌ها را چنین توصیف می‌کند:

سالکان دیدم اندرو پویان
ربّ زدنی تحیّرا گویان
در بقا از بقا فنا گشته
از چرا و ز چون جدا گشته

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ۳۴۳)

در پرده‌ای دیگر از عالم عقل کل، او ارواحی خاص‌تر را می‌بیند که همه وجودشان عین حق شده بود. آن‌ها ارباب توحید و عبودیت بودند که شرح اوصاف آن‌ها، به طور کامل در شرح «سیر العباد الی المعاد» آمده است:

صف دیگر خاص‌تر بودند
بی دل و دست و پا و سر بودند
ما عبدناک، اجتهاد همه
ما عرفناک، اعتقاد همه
(همان: ۳۴۴)

بی‌التفاتی سنایی به عالم برزخ

سنایی در «سیر العباد الی المعاد» آشکارا به عالم برزخ اشاره نکرده است و سفر روحانی *د/ن*ته در سه عالم دوزخ، برزخ و بهشت در «کمدی الهی» خردمندان‌تر می‌باشد و ارزش و اهمیت کار وی را در مقایسه و ارزیابی با کار سنایی که بی‌توجه به عالم برزخ بوده است افزون می‌کند. هرچند «سروده‌های مبتنی بر دریافت‌های عرفانی و ملکوتی، شکوه و عظمت، حضور حقیقت و استیلائی نوعی مکاشفه و اشراق درونی فارغ از القائات شیطانی بهترین دلایل قرار دادن هر دو اثر در شمار هنرهای متعالی است» (حجازی، ۱۳۸۹: ۳۲).

تفاوت در همسفران سنایی و دانته

راهنمای *د/ن*ته در ابتدای سفر روحانی، ویرژیل نماد عقل و خرد است ولی بیش‌تر این سفر با راهنمایی *بئاتریس*، مظهر بخشش، لطف و عشق الهی انجام می‌گیرد. با وجود پیوند عقل و عشق در این اثر هنری، حضور *بئاتریس*، نماد عشق بیش از ویرژیل، نماد عقل است. در حالی که در «سیر العباد الی المعاد»، عقل همسفر همیشگی سنایی است. گزینش عقل مستفاد به عنوان همسفر، بر خلاف همسفران *د/ن*ته که ویرژیل نماد عقل و *بئاتریس* نماد عشق هستند از ناهمانندی‌های این دو اثر می‌باشد.

به نظر زرین‌کوب، *ابن عربی* و بعضی از متون قدیم پهلوی بیش‌تر از «ویرژیل» توانسته‌اند *د/ن*ته را در سفرهای دوزخ و بهشت خویش راهنمایی کنند (۱۳۵۵: ۲۶۶).

تفاوت در شخصیت‌های کم‌دی الهی و سیر العباد

شخصیت‌های «کم‌دی الهی» چهره روشن و شفاف و شناخته‌شده‌ای دارند و در هر طبقه از مراتب دوزخ، برزخ و بهشت علاوه بر ذکر ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری افراد ساکن در آن مرتبه، به نمونه‌ها و مصادیق آن، و تیپ شخصیتی آن‌ها، با ذکر نام اشاره می‌شود. ولی سنایی در «سیر العباد الی المعاد»، تنها به بیان کلیات، مفاهیم و تفاوت‌های شخصیتی آدمیان در مراتب ضد و نقیض بدون ذکر نام فردی خاص می‌پردازد.

نتیجه بحث

هر دو اثر «کم‌دی الهی» و «سیر العباد الی المعاد» آثار عرفانی‌ای هستند که در آن‌ها به سیر سالک جویای حقیقت از عالم جسم تا عالم ملکوت و رسیدن به معرفت، پرداخته شده است. مقایسه دو اثر «کم‌دی الهی» و «سیر العباد الی المعاد» نشان می‌دهد که هدف *دانته* و سنایی از طرح این سفر روحانی، کوشش برای راهنمایی دیگران به سوی حقیقت بوده و در این سفر ملکوتی، عاری شدن از گناه و ترک امیال و تمایلات نفسانی که روح انسان را پاک و بی‌آلایش سبکبال و آماده صعود به عالم بالا می‌کند، لازمه حرکت و قدم گذاشتن در راه است. این سفر، پرمخاطره و سهمناک است و بی مدد پیر و مرشدی روحانی، غلبه بر موانع و مشکلات راه ناممکن است.

هر دو سفر از زنگبار تاریک جسم و گناه و آلودگی آغاز شده و با زدوده شدن روح از زنگارهای گناه و ناپاکی به دیدار خداوند که مظهر صفا و پاکی و تجرد و نورانیت است، ختم می‌گردد. یکی از راه‌های کشف حقایق عالم هستی و وقوف بر اسرار آن سیر باطنی و طی مراتب کمال است و مطالعه این دو اثر نشان می‌دهد که راه عشق و عرفان، انسان را زودتر به سرمنزل مقصد و درک حقایق عالم وجود می‌رساند. عشق به مبدأ فیض الهی، جان‌های پاک و مجرد را به هم متصل می‌کند و در دایره وحدت و یگانگی قرار می‌دهد تا انسان را که مشیت الهی بر لغزش او و هبوطش از مقام قرب الهی به رنج‌خانه دنیا است به اشک توبه و پشیمانی به خود فرا خواند و مرغ جانش را تا عرش الهی و عالم عقل کل به پرواز درآورد. این حقیقت غیر قابل انکار است که بر خوردن از میوه اندیشه

متعالی این بزرگان عرصه هنر و عرفان، کاملانی را می‌طلبد که روح و جانشان را تا معاد حقیقت سیر داده باشند تا بتوانند اندکی به کنه اندیشه با عظمت آن‌ها پی ببرند.



کتابنامه

- آلگیری، دانتہ. ۱۳۴۷، **کمدی الهی**، با مقدمه و شرح و حواشی شجاع الدین شفا، تهران: امیرکبیر.
- برتلس و نیکلسون. ۱۳۸۴، **شوریده‌ای در غزنه؛ اندیشه‌های حکیم سنایی**، ترجمه محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی، تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۵۵، **شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب**، چاپ دوم، تهران: جاویدان.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۳۶۶، **آغاز و انجام**، با مقدمه، شرح و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کفافی، عبدالسلام. ۱۳۸۲، **ادبیات تطبیقی**، ترجمه سیدحسین سیدی، چاپ اول، انتشارات قدس رضوی.
- مدرس رضوی، سید محمدتقی. ۱۳۶۰، **مثنوی‌های سنایی**، چاپ دوم، تهران: بابک.

مقالات

- ابراهیمی، حسن؛ کسرابی‌فر، مرضیه. ۱۳۸۸، «**بررسی نمادگرایی در سیر العباد الی المعاد سنایی و ارداویراف نامه**»، مجله ادیان و عرفان، شماره ۱.
- اکبری بیرق، حسن؛ بابایی، الیاس. ۱۳۸۸، «**صراط‌های آسمان؛ مطالعه تطبیقی دو اثر عرفانی سیر العباد الی المعاد سنایی و کمدی الهی دانتہ**»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، سال ۳، شماره ۱۰.
- آذر، اسماعیل. ۱۳۸۷، «**دانتہ و تأثیرپذیری او از منابع شرقی**»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، سال ۲، شماره ۶.
- اوجاق علیزاده، شهین. ۱۳۸۶، «**نردبان سلوک**»، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، سال سوم، شماره پنجم.
- حجازی، بهجت السادات. ۱۳۸۹، «**الگوپردازی یا خلاقیت در بازآفرینی کمدی الهی**»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۶، شماره ۲۰.
- دهقان، علی؛ امینی، مریم. ۱۳۹۰، «**بررسی تطبیقی عرفان سنایی و جان دان**»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، سال ۵، شماره ۲۰.
- نیکلسون، رینولد. ۱۳۲۳، «**سنایی پیشرو ایرانی دانتہ**»، مجله یادگار، سال اول، شماره ۴.

نیکلسون، رینولد. ۱۹۴۵، «یک ایرانی پیشقدم بر دانته»، مجله یادگار نو، سال ۴، شماره ۶.

