

دو فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷: ۱-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۶/۴

تحلیلی بر سیرالعباد الی المعاد سنایی

معصومه غیوری*

چکیده

مثنوی سیرالعباد الی المعاد سنایی اثری جذاب در عرفان اسلامی و شرح سفر روح در عالمی ماورایی است. این مثنوی متأثر از معراج پیامبر اسلام (ص) و دیگر معراج نامه‌های پیش از خود است اما به تحقیق این اثر، تجلی ناب‌ترین تجارب روحی و بلوغ روانی و شخصیتی صاحب و سراینده آن است. سیرالعباد سفری در خود و دنیای پر رمز و راز روح انسانی و آکنده از تصاویر سمبلیکی است که ریشه در مخزن عمومی و بزرگ اطلاعات و احساسات انسان‌ها از تاریخ ازل تا آفرینش دارد. سیرالعباد داستان سفر روح، عروج و رستاخیز و تولدی در خلاقیت و تمامیت معنوی است. در این مقاله کوشیده‌ام با جمع‌آوردن دیدگاه بزرگان و نظریه‌پردازان عرصه روان‌شناسی و اسطوره، تحلیلی در عرصه‌های عرفان، اسطوره و روان‌شناسی از این اثر عرضه کنم و نکات مشابه عرصه‌های فوق و رد پای آنها را در اثر سنایی باز نمایم. همان طور که در مقدمه مقاله گفته شده است مقصود از این همانندسازی به هیچ وجه تنزل و محدودیت افق معنایی اثر سنایی به یکی از عنوان‌های مذکور نیست. این مقاله سیرالعباد را در چهار بخش عمده زیر به ترتیب مورد تحلیل قرار می‌دهد:

۱. میل بازگشت به سرآغاز (بررسی از دیدگاه اسطوره و عرفان)
۲. تفرد و تکامل شخصیت روانی (بررسی سیرالعباد در حیطه علم روان‌شناسی)
۳. آیین گذر قهرمانی یا پاگشایی (تحلیل اثر در عرصه آیین‌ها و مناسک اسطوره‌ای)
۴. رستاخیز و دور تسلسل (تحلیل بخش پایانی سفر سنایی در معنا دادن به زندگی مادی)

واژگان کلیدی: ادبیات عرفانی، سنایی، سیرالعباد الی المعاد، سفر روحانی، اسطوره‌شناسی، روان‌شناسی.

مقدمه

سفر، کوچ، رحلت، از جایی به جایی رفتن از دیر باز تاریخ تا امروز، از بارزترین مضامین مورد توجه انسان‌ها است. رفتن از جایی به جای دیگر، گذر از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر و پیمودن مراحل مختلف، همگی در مقوله سفر می‌گنجد و سفر جسمانی و روحانی است. همانگونه که سفر جسمانی و از مکانی به مکان دیگر رفتن اغلب ضرورت زندگی انسانی است، سفر روحانی و از حالی به حال دیگر شدن نیز برای بشر اجتناب‌ناپذیر است.

بی‌گمان تجربه اولین سفرها برای بشر ضرورتی در چارچوب طبیعت مرموز آن زمان بوده است. از جایی به جایی رفتن، تنها تغییر مکانی نبود، بلکه حالات نیز به اقتضای اماکن دگرگون می‌شد و انسان نخستین در می‌یافت که با تغییر مکان چیزی در وجود او نیز تغییر می‌کند و ماحصل این تغییر آن است که تجربه می‌نامیم و معتقدیم هر مکانی روح خاص خود را دارد که باید آن را تجربه کرد و آزمود. بعدها تجارب، اساس سفرهای گوناگون زمینی و مکانی و حتی مقدمه‌ای برای سفرهای روحانی محسوب شد. اما سفرهای روحانی چگونه و چطور برای نخستین انسان‌ها معنا یافته و برجسته شده است؟ شاید «ضرورت مرگ» و گریز از آن طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین پاسخ باشد. مرگ در طبیعت مرموز و ناشناخته که همه وجود انسان را احاطه کرده بود می‌توانست برانگیزاننده احساس ادامه داشتن حیات، جریان داشتن در زمان، حتی پس از مرگ باشد. شاید پرواز سبک بالان آسمانی، احساس سبکی و پرواز روحانی را در وجود او برانگیخته‌اند. شاید خواب‌ها که انسان‌ها را سبک‌بال به مسافت‌های دور و آسمان‌های طلایی می‌برند... هر چه هست تصویر سفر روح از دیرباز همواره در اندیشه‌های انسانی جای داشته است، سفری پرتلاطم در جاودانگی و ابدیت. مرگ اندیشی و مرگ آگاهی همواره انسان را از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر و از تجربه‌ای به تجربه‌ای دیگر کوچانده است. همچون سفر پر راز و رمز گیلگمش در جست‌وجوی چاره مرگ. سفر روحانی به نوعی اثبات پیروزی انسان بر مرگ است. پیروزی‌ای که با قداست بخشیدن به مرگ به منزله دروازه‌ای که برای رسیدن به ابدیت باید از آن عبور کرد، بدست می‌آید. این مقاله فرصتی کوتاه در بررسی درونمایه سفر روحانی در مثنوی سیرالعباد الی المعاد سنایی، با امکان همانندسازی کارکرد وقایع و نتایج حوادث آن در سطح

موازی فعالیت ناخودآگاه، دین و اسطوره شناسی است. البته مقصود از این همانند سازی به هیچ وجه تنزل اثر سنایی و محدود کردن آن در یکی از عناوین فوق نیست^(۱).

طرح کلی مثنوی سیرالعباد الی المعاد

این مثنوی همان طور که از نامش برمی آید سفری است به مبدأ و معاد. سنایی در قالب سالکی مشتاق خاستگاه و منزلت سرآغاز خویش، پس از آگاهی از موقعیت و وضعیت انسان در هستی به راهنمایی پیر، سفری را آغاز می کند که سراسر سمبلیک و رمزی است. سفری که نه در دنیای عینی و واقعی که در دنیایی ماورای عین و ظهور انجام می شود.

سفر سنایی معراج گونه است که در سه مرحله شکل می گیرد: در مرحله اول، از مراتب شکل گیری انسان از روح نباتی، حیوانی و سپس پیوستن روح انسانی یا «نفس ناطقه» سخن می گوید. این بخش از سیرالعباد با توجه به الگوی عقول عشره و دایره حیات در عرفان اسلامی شکل می گیرد.

آفرینش انسان با عبور از مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و پیوستن نفس ناطقه یا روح انسانی به این مراتب همچون سفری غیر ارادی است که «وجه کدر جا» به مراتب پایین تر نزول می کند و از ساحت مطلق و نامقید مبدأ و مُبدع فاصله می گیرد. این مرحله پیمودن نیمه اول دایره حیات یا قوس نزولی است. نفس ناطقه که خود انشعابی از عقول عشره مدبر جهان و مولود عقل دهم یا عقل مستفاد است نسبت به والد خود تمایل و کشش دارد. همین جاذبه و کشش می تواند انسان را در نیمه دوم دایره حیات یا قوس صعودی آن و بازگشت به مبدأ قرار دهد (مفهوم آیه انالله وانا الیه راجعون). آنگاه که عقل مستفاد همچون راهبری رو نماید اگر عقل انسان به طور آگاهانه و از راه شریعت و طریقت شرایط اتصال و رشد را فراهم آورده باشد می تواند از جهان دنی به سرمنزل اصلی و عالی خود حرکت کند. اما اگر عقل انسان نتوانسته باشد خود را از تنگنای روح حیوانی و نباتی برهاند شرایط اتصال و وحدت با عقل مستفاد از بین می رود.

مرحله دوم سفر در سیرالعباد از اتصال عقل انسانی به عقل مستفاد و راهنمایی این عقل آغاز می شود. سفری ارادی کَلالِبِ همت سالک است. عقل مستفاد که در این مرحله نقش پیر و راهنما را برعهده دارد، سنایی را ابتدا از صفات درونی و طبایع متضاد عبور می دهد و سپس او را وارد عالم افلاک، اجرام سماوی و نفوس می کند. سنایی پس

از راهبری پیر، از طبایع و صفات پست انسانی می‌گذرد و با عبور از چهار عنصر خاک، آب، باد و آتش و طبایع مربوط به هر یک به سیر در افلاک می‌رسد و هر فلک را نیز با صفاتی که مشخصه آن است پشت سر می‌نهد. پس از عبور از افلاک هفتگانه وارد منطقه البروج و عالم ملکوتیان می‌شود با پشت سر نهادن آن نیز به فلک الافلاک و نفس کل می‌رسد و مدبر افلاک یعنی نفس کل را ملاقات می‌کند با هشدار پیر مبنی بر فریفته نشدن به مراتب و اقامت و ماندگاری در آن، سالک متوجه عالم عقول و عقل کل می‌شود و بر عرش پای می‌گذارد. با رسیدن سنایی یا سالک به عقل کل، پیر و سالک با هم متحد و یکی می‌شوند و از وجود سالک چیزی باقی نمی‌ماند هرچه هست پیر است. (در زمان من نمانده او من شد (مدرس رضوی، ۱۳۴۸:۲۱۴)) سنایی با توصیف صفات ارباب عبودیت، سالکان طریقت و ارباب توحیظها را^۱ به انتهای سفر می‌رسد زیرا سالک قصد دارد در دیار عقل کل و بهشت کروبین اقامت جاودانه داشته باشد اما به ناچار به واسطه قید هستی مادی (جسم) بازگردانده می‌شود تا فرصت حیات به سر آید و قیدهای مادی نیز از روح انسان بر گرفته شود تا روح فارغ بال بار دیگر در دیار ملکوت ساکن شود. سنایی همچون مرغان مشتاق وصال در رساله الطیر ابن سینا به ناچار به دلیل قید صورت و ماده وارد مرحله سوم سفر یعنی بازگشتن از عروج می‌شود. مرحله سوم سفر بازگشت به دنیا، بامعنای تولدی دوباره در نور و آگاهی و زیستنی عاشقانه با حق و در خلق است که با راهنمایی نوری که از وجود قاضی سرخس ساطع است اشتیاق سفری مجدد در دل سالک جان می‌گیرد.

الگوهای سفر روحانی

سیرالعبادسنایی شرح سفر سالکی است که همه انگیزه‌ها و کارکردهای تفسیری عروج قدیسنین و لزوم آن را باز می‌نمایاند. اما صرف‌نظر از الگوی بزرگ و اساسی معراج و تأثیر آن در شکل‌گیری این اثر، می‌توان درونمایه‌های الگووار دیگری را نیز در آن به قرار ذیل بررسی نمود:

۱. میل بازگشت به سرآغاز
۲. تفرد و تکامل شخصیت روانی
۳. آیین گذر قهرمانی یا پاگشایی

۴. رستاخیز و دور تسلسل

این الگوها به آثار دیگری در ردیف سیرالعباد الی المعاد نیز قابل تعمیم می‌باشند.

۱. میل بازگشت به سرآغاز

میل بازگشت به سرآغاز در عرفان اسلامی با مقوله طلب و یادآوری عهد الست عجین است. فرایندی که طی آن سالک به راهنمایی پیر و مراد از مراتب مختلف آفرینش می‌گذرد و مقصد آن وصال و ملاقات وجود مطلق یا حق است. سفری درونی در فضایی متفاوتی و سرشار از صور سمبلیکی و رمزواره اکفولا^۱ براساس زیر ساخت معراج پیامبر و عروج قدیسین بنا شده است. سفر سنایی در سیرالعباد با طرح دایره وار و دوری خود و یادآوری لحظه نخست آفرینش انسان و توصیف مراتب نفس نامیه و روح حیوانی وارد مرحله شناخت تجربی و آگاهانه ساختار آفرینش بر اساس الگوی حکمت مشایی و عقول عشره^(۲) می‌شود که طی آن سالک ورای زمان و مراتب آفرینش مادی می‌ایستد. توصیفات سنایی و تأکید او بر مقوله خروج از زمان و ماده، بر درونی بودن و تجربه شخصی چنین سفری صحه می‌گذارد:

گفتم این راه چیست گفتار است پای حـد زمانه تا آنجاست
رو که اکنون به جان پیوستی که از این رسته خسان رستی
آن زمین چون زمانه بنوشتم تا ز حد زمانه بگذشتم
(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۰۴)

الگوی چنین سفری چه در معراجها و چه در آثاری از این قبیل در عرفان اسلامی بر اساس نوعی اشتیاق، طلب و جذب به سرمنشأ هستی و یگانگی و وحدت با آن صورت می‌پذیرد. نفس یا روح یا حقیقت انسانی چون از آن عالم اسفلتاً^۳ مشتاق پیوستن به اصل و سیر در آن عالم است، اما آنچه او را از این کار باز می‌دارد شواعل حسی است و تعلقات دنیوی. در خواب که نفس از اشتغال به حواس آزاد می‌شود پیوستن به عالم علوی برای وی میسر می‌گردد؛ این پیوستن موقتی است و بعد از مرگ دایم می‌گردد. اما در بیداری نیز به وسیله ریاضت می‌توان به مرگ ارادی مرد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ب: ۲۸۶).

همان طور که به گونه ای موجز و گذرا اشاره شد طرح کلی سفر سنایی، پیمودن محیط دایره‌ای است که کل آفرینش را از نقطه آغاز تا لحظه آفرینش انسان ترسیم می‌کند. طرح آفرینش در عرفان اسلامی همچون دایره ای است متشکل از دو نیم‌دایره. نیمه نخست، چرخه یا قوس نزولی است که براساس حدیث «کنز مخفی» و اراده خداوند به آشکار شدن و تجلی، شکل می‌گیرد و طی آن وجود مطلق بحت بسیط، مقید و وحدت به کثرت تبدیل می‌شود. نیمه دوم چرخه یا قوس صعودی است که از اشتیاق خلقت به رجعت به اصل و مبدأ و سیر از کثرت به وحدت شکل می‌گیرد. کمال سفر نخست (آفرینش) و مقصود آن، در سفر دوم (بازگشت) و تحقق آن نهفته است.

از آنجایی که سرآغاز هر موجود انسانی، سعادت‌آمیز و به منزله نوعی بهشت بوده است (الیاده، ۱۳۸۶: ۸۵) می‌توان لزوم و برانگیزاننده این نوع سفرها را باز یافتن «بهجت سرآغاز» ناشی از اتحاد و وحدت پیش از خلقت دانست که تحقق آن، زیستن دوباره مرحله‌ای است که انسان پیش از این ناآگاهانه زیسته بود. یعنی تذکار، یادآوری و بازنگری فعالانه و آگاهانه اندوخته عظیم یگانگی با وجود مطلق یا به تعبیر عرفای اسلامی یادآوری عهدالست. بنابراین، یادآوری وحدت پیش از کثرت و بهجتی که در آن وحدت نهفته است اشتیاق و میل بازگشت به سرآغاز را افزون می‌کند که مستلزم تولدی دوباره در گردونه معرفتی است که با فاصله گرفتن انسان و جدایی او از طبیعت اسطوره‌ای یکپارچه و واحد، از او دور و دورتر می‌شود؛ معرفتی که چون اندوخته‌ای جادویی از گذشته او را تعقیب و همراهی می‌کند. دست یابی به این معرفت فقط از طریق بازگشت به ریشه‌های سرآغاز ممکن می‌شود. سرآغازی که در آن از تقابل‌ها و تضادهای دغدغه‌آور و رنج‌آور خبری نیست. همان‌طور که الیاده اشاره می‌کند: «بازگشت به گذشته» مستعد تفاسیر گوناگون است (الیاده، ۱۳۸۲: ۴۷). بنابراین توجه به هر یک از نمونه‌های تفسیری چنین بازگشتی می‌تواند راهگشای درک اندیشه‌ها، اعمال و تصاویر سمبلیکی عرفای اسلامی باشد.

در سیرالعباد، سالک در یادآوری آفرینش خود به تضادهای تقابلی متعدد وجود انسانی اشاره می‌کند. پس برای رهایی از تقابلهایی که از کثرت حاصل شده‌اند با پیر و راهبر خود ملاقات می‌کند و پا در سیر و سفر صعودی خود که درست نقطه مقابل دایره اول است می‌گذارد. گذار از نیمه دوم چرخه حیات به طور آگاهانه و ارادی از طریق

شریعت و طریقت، از بن مایه‌های اساسی عرفان اسلامی است. زیرا عرفان نیز همچون دین و آیین‌های اساطیری، تلاشی است در مرتفع کردن تضادها و تقابل‌های ناشی از هبوط انسان، از راه تذکار و یاد آوری ریشه‌های یکپارچگی و وحدتی که پیش از این در زمانی دور همچون بهشتی در آن با آسودگی خیال می‌زیست. پیمودن چرخه صعودی یا نیمه رجعت به دو صورت «غیرارادی و اجباری» و «ارادی و اختیاری» است. در شیوه غیرارادی و اجباری، عودت و رجعت وجود به سرچشمه و مبدأ وهاب و بخشنده آن، کارکرد جبرانی تجلی حق و خلقت نزولی عالم و به نوعی بازگشت به اصل است. در حقیقت به همان میزان که وجود مطلق به اشتیاق آشکار شدن، به سمت کثرت و خلقت حرکت می‌کند و دور نزولی شکل می‌گیرد به همان میزان نیز وجود متکثر و متعین به واسطه ازدست رفتن وحدت و دور شدن از اصل، مشتاق بازگشت و جبران سیر نزولی خلقت است. درحقیقت اشتیاق خلقت به پیوند دوباره و بازگشت به منشأ و مبدأ، کارکرد جبرانی هبوط و نزول است. شیوه ارادی و اختیاری رجعت، مرگ ارادی و تولدی دوباره در معرفت و آگاهی است که توسط انسان صورت می‌گیرد. زیرا تجربه مهیب خودآگاه شدن را طبیعت بر شانه‌های نوع انسان نهاده است (ویلهم، ۱۳۷۱: ۱۷۷). انسان به همان سان که در دنیای اسطوره با بازآفرینی مکرر آفرینش و حیات در آیین‌ها و مناسک، همواره خود را در لحظه آغاز و مبدأ خلقت و تقدس و سرور ناشی از آن قرار می‌دهد، در عرفان نیز از طریق آداب و اندیشه‌های عرفانی و به سائقه نیروی کشنده درونی خویش (طلب)، خواستار (طالب) پیوستن و وحدت با سرآغاز و مبدأ وجود است. بازگشت به سرآغاز از راه تکرار زمان ازلی و بی آغاز و بازآفرینی آگاهانه خلقت و درونی و وجودی شدن آن صورت می‌گیرد که حاصل آن، پاسخ به نیاز وجودی کمال‌طلبی و بازیافتن وحدت و رهایی از تقابل‌ها و تضادها است. زیرا قوس نزولی دایره خلقت و سیر از وحدت به کثرت مستلزم تضادها، تقابل‌ها و تفاوت‌ها است که به نوبه خود باعث رنج و تشویش و دوپارگی ذهن انسان و تمایز او از یکپارچگی هستی پیرامونش می‌شود. سنایی نیز پس از آگاهی از تضادهای وجودی خود، سفرش به مبدأ و معاد را آغاز می‌کند:

من و دیو و ستور	نون دچودام
گرد صحرا و کوه می گشتم	زان ستوران ستوه می گشتم
راست خواهی مرادرآن منزل	سیرشدزین گرسنه چشمان دل
زانکه حس از برای بالا را	مستعد بود نفس گویا را
آن زمان که چهره بنمودی	زین زمینم بجمله بربودی
زین همه جستتم زمان کردی	در زمینم برآسمان کردی
باز چون زی نهاد خودشدمی	باز دیو و ستور و دد شدمی

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۶ و ۱۸۷)

میل بازگشت به سرآغاز در واقع نوعی جبران و از بین بردن احساس بُعد و حقارتی است که انسان در هبوط متحمل می‌شود و سپس از راه آیین‌های اسطوره‌ای، دین، عرفان، روایا و تخیل فعال سعی می‌کند آن را مرتفع سازد و به این طریق با تکرار لحظه آغاز و رسیدن به کلیت تعادلی تضادها و تقابلهای، سرور و بهجت وحدت نخستین پیش از هبوط را بازآفرینی می‌کند.

۲. تفرد و تکامل شخصیت روانی

تفرد یا فرایند فردیت، بدیهی‌ترین و طبیعی‌ترین تلاش انسان در جست‌وجوی تمامیت معنوی است. تمامیت معنوی یا اشتیاق به لئوماً^۳ در مرحله‌ای از زندگی انسان که اغلب پس از شکل گرفتن زندگی بیرونی و اجتماعی است^(۳) از راه مکاشفه ضمیر ناخودآگاه در بروز رویاهای تعالی جو یا تخیل فعال امکان‌پذیر است. محتوای این رویاها و تخیل‌های فعال «توجه به دنیای درون و اهداف والاتر زندگی» است. این فرایند فرد را به سوی تکامل از طریق شناخت و احاطه به ابعادی از شخصیت روانی خویش که تا آن زمان خارج از حیطه آگاهی قرار داشته‌اند، هدایت می‌کند و موجب یکپارچگی و استحکام شخصیت وی می‌شود. تحقق فردیت و بلوغ کامل روانی خود زمینه‌ساز جهت‌گیری‌های معنوی عمیق‌تر و آماده ساختن فرد برای رویارویی با جهان‌های دیگر و

زندگی پس از مرگ خواهد بود (اپلی، ۱۳۷۱: ۶). تفرد فرایندی است که در آن شخص به «فرد» روان‌شناسانه تبدیل می‌شود، یعنی واحد یا «کل» تفکیک‌ناپذیر (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۴۲) در این حال، گذشته روانی فراموش گشته از نو به یاد می‌آید و نمادهای دوباره پدیدار می‌شوند (مورنو، ۱۳۷۶: ۴۷).

در این بخش از مقاله بیش از هر چیز به تجربه روانی و درونی سفر سنایی در سیرالعباد و لزوم آن تأکید می‌شود. سیرالعباد بیش از هر اثر سنایی رنگ و بوی رویای تفرد یا تجربه تمامیت معنوی دارد و به حقیقت، بلوغ روانی و گذار سنایی از زندگی قبل از گرایش به عرفان تا گرایش به حکمت و زهد را تصدیق می‌کند^(۴). همچنین کمندی الهی دانته را به حق شعر فردیت دانسته‌اند (اپلی، ۱۳۷۱: ۱۱۲). نکات عمده و اساسی رویاها و تجربه‌های روحی تفرد در همه این نمونه‌ها یکسان است که می‌توان آنها را در چند محور و مشخصه ذیل، دسته بندی کرد:

۱. مدرج و مرتبه ای بودن سفرو حرکت به سمت مرکز رویا با عبور از مراتب یا دالان‌های متعددی که از یکدیگر متمایزند و با گذشتن از هر مرتبه و دالان فرد به سمت مرکز متعالی رویا پیش می‌رود:

از آنجایی که سفر سنایی یکی از رویاهای شگفت بلوغ شخصیت و تجلی فردیت و سفری بیش از پیش درونی است، مشخصه‌های فوق به وضوح در آن قابل تمیز است. صرف‌نظر از تأثیر الگوی هیأت بطلمیوسی و مراتب عقول عشره فلسفه مشایی در سیرالعباد، به دلیل روحی و روانی بودن این تجربه، گذار از مراتب مدرج و پشت سر نهادن و بر آنها ایستادن نمادی از رشد رو به تعالی روان است که در معراج‌ها نیز با سمبل عروج روح به بلندی و آسمان‌های مدرج نموده می‌شود. رُویاهای مربوط به تحقق فردیت به تحول درونی نشئت گرفته از مرکز روان اشاره می‌کند. این تمامیت یا «مرکز» ممکن است توسط یک برج، یک قصر یا یک شهر آسمانی متجلی شود (همان: ۱۱۲). این ویژگی در سیرالعباد با عبور سالک از هر منزل یا مرحله به منزل یا مرحله‌ای دیگر نشان داده می‌شود:

روزاول که ره دادیم بیکسی خاک توده افتادیم....
(مدرس رضوی، ۱۳۴۸: ۱۹۱)

چون از آن قوم بد کنش رفتیم به دگر منزلی وحش رفتیم...
(همان: ۱۹۳)

بازدندان کنان از آن صحرا برسیدیم تا لب دریا...
(همان: ۱۹۴)

روی دادیم سوی بالا زود اوومن همچو کرکس ونمرود...
(همان: ۱۹۶)

۲. هجوم تصاویر نامعقول در ابتدای سفر و تا بخشی از آن:

تفرهشخصاً^۱ تجربه ای روانی است و همان طور که گفته شد از راه رویا و تخیل فعال می‌شود که طی آن، «من» یا «مرکز آگاهی» برای تعالی و رشد به سمت لایه‌های مختلف روان و ناخودآگاه و شناخت آن قدم برمی‌دارد. همان طور که یونگ اشاره می‌کند فرایند فردیت با نمادهای نامعقول شروع می‌شود (مورنو، ۱۳۷۶: ۴۸). نامعقول بودن نمادها به دلیل جنبه پنهانی و دور از دسترس ناخودآگاهی است که موما^۲ محتویات خود را در لایه‌های پنهان و پیچیده در رمز و سمبل و تصاویری عجیب و شگفت‌بعوضاً^۳ ترسناک یا نامربوط می‌نمایاند. زیرا ناخودآگاهی موما^۴ همه چیز را وحشتناک‌تر می‌کند و اگر شخص در تلقی خودآگاهی سرسری باشد رویا چنان موقعیت را تشدید می‌کند که عرق به پیشانی بیاید (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۷). بنابراین، یکی از دلایل عرضه تصاویر نامعقول و ترسناک جدی گرفته شدن اطلاعات و هشدارهایی است که از این بخش عقب رانده شده روان ارسال می‌شود. مولوی در توصیف خود از «عشق» - که عنصری وحدت دهنده و تعالی بخش و تسریع کننده تفرّد است - تصویری عرضه می‌کند که بسیار با این ویژگی تفرّد همخوانی دارد:

عشق از اول چراخونی بود تا گریزدهر که بیرونی بود
(مولوی، ۱۳۷۵ ج ۳: ۲۷۲)

حتی دیدگاه حافظ را از عشق موما^۵ در تقابل با این بیت مولوی می‌دانند به عظمت و خوفناک بودن این حیطة وحدت بخش اشاره دارد:

الایا ایها السافلیر کاسا^۶ و ناولها^۷ که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلاها^۸
(حافظ، ۱۳۷۷: ۸۹)

هر دو شاعر، این مطلب را تصریح می کنند که فردیت، فرایندی رنج آور است یعنی هر گامی که در این مسیر برداشته می شود با رنج معنوی شدیدی همراه است (مورنو، ۱۳۷۶: ۴۴). از این رو ناخودآگاه با ایجاد یک سلسله تصاویر هولناک، سعی در عقب راندن آگاهی و هشدار به آن را دارد. زیرا اگر آگاهی (در مواجهه با محتویات ناخودآگاه) ضعیف باشد، ناخودآگاه آن را می بلعد و تورمی بیمارگونه به بار می آورد که بسیار خطرناک است (همان: ۴۵). بروز چنین تصاویری در ابتدای سفر تعالی جوی روح، تنها زمانی باز دارنده خواهد بود که شخص تلقی صحیحی از ناخودآگاه نداشته باشد یا به تعبیر عرفان، ایمان و اعتمادی به طریقت نداشته باشد. نامعقول و ترسناک بودن تصاویر، راهی است برای ایجاد اعتمادی که باعث می شود ناخودآگاه از ناپیدایی خود، فرآینگ آید و با خودآگاه هماهنگ شود. مثال بارز این اعتماد و ایمان در دو آزمون حضرت ابراهیم^(ع) به روشنی بارز است. آزمون اول افتادن در آتش که با اعتماد ابراهیم به حافظ بودن خداوند، آتش هولناک بر او برد و سلام می شود و آزمون دوم قربانی فرزند که با اعتماد به راستین بودن رویا با همه نامعقولی تصویرش، به قربانگاه می رود سربلند بازمی گردد.

نمونه دیگری از این تصاویر نامعقول که با اعتماد کردن به آنها چهره‌ای معقول و رمز گشوده می گیرند، داستان «حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می نمود» از دفتر اول مثنوی مولوی است.^(۵)

مثال دیگری از نامعقول بودن تصاویر و اعمال در فرایند تفرد، اعمال حضرت خضر در ملاقات موسی با اوست. موسی که در مقام آگاهی به خضر اعتماد کامل ندارد و علی رغم هشدارهای خضر مبنی بر سوال نکردن از او، از حکمت اعمال به ظاهر نامعقول خضر سردر نمی آورد، از ادامه مصاحبت و همراهی او محروم می شود. در حقیقت اگر در فرآیند تفرد به ناخودآگاهی اعتماد نشود، ناخودآگاه ناپدید می شود و در تاریکی عمل می کند.

تصاویر ترسناک و عجیبی که سنایی در ابتدای سفر و قبل و بعد از ملاقات با پیر، بازگو می کند چنین خاصیتی دارد و در حقیقت دو هشدار در پی دارند: ۱. اعتماد کردن و نرسیدن از ادامه راه ۲. اتکا و اعتماد به پیر و راه را در سایه راهنمایی او پیمودن

گله شیروگور می دیدم جوق دیو و ستور می دیدم

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۶)

تصاویر ترسناک غول و دیو واژدها در این نوع سفرها تا آنجا است که سالک از آنها نترسد. با حضور راهبر و باتکا و اعتماد به او این تصاویر در ادامه راه تأویل و اندک اندک محو می شوند.

یک رمه دد فتاده در تک و پوی همه آهن دل و خماین روی...

(همان: ۱۹۱)

افعیی دیدم اندران مسکن یک سرو هفت روی و چاردهن...

(همان: ۱۹۲)

دیو دیدم بسی در آن منزل چشم بر گردن و زبان بر دل...

(همان: ۱۹۳)

وحشیان سیه چوماغ و میچ بوده گه تیغ و گه چو گهر تیغ...

(همان: ۱۹۳)

هر نهنگی درو چو کوه بلند همه حاکم کش محدث بند...

(همان: ۱۹۶)

قلعه ای در جزیره اخضر واندر و جادوان صورتگر...

(همان: ۱۹۸)

هم در آن قلعه وضحسنگی بود واندر آن حوضشان نهنگی بود

حلق او هفت بود و دندان شش سرسوی آب و دم سوی آتش...

(همان: ۱۹۹)

هم درو جادوان دیونگار هم درو کوه کوه کژدم و مار...

(همان: ۲۰۱)

هرچهی بود صد هزار دروی دد و دیو و ستور مردم روی...

(همان: ۲۰۲)

این تصاویر تا قبل از رسیدن به فلک الافلاک ملاقات نفس کلی، ادامه دارند و بعد از

آن به تصاویری از روشنی و زیبایی تبدیل می شوند.^(۶)

۳. ملاقات با پیر و راهنما:

شخصیتی است که در ابتدای سفر و در نقطه تاریک و هولناک آن به یاری سالک می آید. یکی از بن مایه‌های اصلی اغلب داستان‌های رمزی دیدار روح یا نفس سالک با اصل آسمانی خویش است. این اصل آسمانی که با تعلیم و هدایت خود، نفس را برای کوچ از غربت زمینی تشویق و راهنمایی می‌کند، فرشته‌ای است که در پیکری انسانی و در نقش پیری روحانی در عالم مثال در افق دید روح سالک ظاهر می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۷۵ ب: ۲۹۲). همان طور که در عرفان همواره به لزوم راهنما و تبعیت از پیری راه بین، تأکید می‌شود در حیطه روان‌شناسی نیز برای کشف سمبل‌های ناخودآگاهی به وجود راهنمایی آگاه از معنای سمبل‌ها تأکید می‌شود زیرا در ناخودآگاه عناصر منفعلی در کارند که تا بخواهیم به درون بنگریم به جنب و جوش می‌افتند. این عناصر اگر خوب شناخته و مهار نشوند روان نژندی و حتی روان پریشی به بار می‌آورند. از سوی دیگر سرکوفتن ناخودآگاه [در استنباط نادرست از تصاویر رمزی آن] نیز خطرناک است؛ زیرا ناخودآگاه، زندگی است و اگر سرکوب شود، زندگی خود به صورت روان نژندی علیه ما قیام می‌کند. دشواری‌هایی از این دست، کاوش در ضمیر ناخودآگاه را بدون یآوری شخص دیگری کمابیش امکان‌ناپذیر می‌سازد (مورنو، ۱۳۷۶: ۴۵). صرف‌نظر از تأکید فراوان بر لزوم پیر بیرونی، در فرایند فردیت نیز همواره کیفیتی نهفته است که فرد را به سمت ملاقات با پیری درونی یا دانای کلی سوق می‌دهد که خود تصویر آرکی تایپی یکی از عناصر مسلط ناخودآگاهی است. زیرا تجربه درون ذاتی فردیت، این احساس را که یک نیروی فوق شخصی، فعالانه و به شیوه‌ای خلاق دست‌اندرکار است، به وجود می‌آورد (یونگ و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۵۲). این نیروی درونی، مرکز سازمان‌دهنده‌ای است که در روان‌شناسی یونگ «خود» نامیده می‌شود و جامع «تمام روان» است. در تعریف «خود» می‌توان گفت که یک عامل راهنمای درونی است که با شخصیت خودآگاه فرق دارد. «خود» مرکز تنظیم‌کننده‌ای است که باعث بسط دائم و بلوغ شخصیت می‌شود (همان: ۲۵۰). «خود» یا «خویشتن»، در خواب‌ها و حالات حاصل از مراقبه و مکاشفه به صورت‌های مختلف از جمله پیری دانا و راهنما تجسم می‌یابد.^(۷) پیری که خود را می‌نماید، راهنمایی می‌کند و در صورت پذیرفته شدن راهنمایی‌اش با فرد یگانه می‌شود و وحدت و یکپارچگی‌ای را به ارمغان می‌آورد که

نهایت آمال فرد یا سالک است. در سفر تعالی جوی روح که برخاسته از تخیلی فعال است، پیر یا راهنما در ابتدای راه و در بحرانی‌ترین وضعیت فرد به یاری او می‌شتابد و در دشواری‌ها و صعوبت راهی که در پیش دارد با آگاهی و اقتداری خداگون و با نور و روشنایی به او یاری می‌رساند. طبیعت محض «خود» بیشتر متمرکز است تا منبسط، معمولاً جرقه‌ای از معرفت ضمیر آگاه بخش کوچکی از روان را روشن می‌کند؛ اما همین که به «خود» واقعی دست یافتیم پرتوی نیرومند ساختار روح‌درایما^۱ روشن می‌سازد (آراسته، ۱۳۷۲: ۲۹).

در سیرالعباد نیز پیری نورانی که در ابتدای سفر به یاری سنایی می‌آید با تعریف «خود» یا «خویشتن» در روان‌شناسی تطبیق می‌کند:

روزی آخر به راه باریکی دیدم اندر میان تاریکی

پیر مردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانمی

(مدرس رضوی، ۱۳۴۸: ۱۸۷)

در انتهای سفر نیز سنایی با این راهنمای درونی، یگانه و در او فانی می‌شود اگرچه همچنان به عنوان راوی، باز هم سنایی سفر را روایت می‌کند. این نکته مهم به آن معنی است که محتویات «خود» به خوبی به مرکز آگاهی (من) منتقل شده است بدون آنکه تعادل روانی فرد از میان برود:

آن مکان بر دلم چو دشمن شد در زمان من نمانده او من

(همان: ۲۱۴)

«خود» یا «خویشتن» برای آشکار شدن و راهنمایی، به توجه آگاهانه مرکز خودآگاهی یعنی «من» نیاز دارد. زیرا فرایند فردیت فقط وقتی حقیقی است که فرد از آن آگاه است و به طور خودآگاه ارتباط زنده‌ای با آن برقرار می‌کند (یونگ و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۵۱). از این روست که پیر سنایی با همه توانمندی از او می‌خواهد تا پای سفر او باشد و خود و او را با هم برهاند:

شاخ من گیر تا بری گردی پای من باش تا سری گردی

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۹۰)

هم بدین پای سر فراز شوی هم بدین دیده چشم باز شوی
رغم مشتی بهیمه و دد را وارهان هم مرا و هم خود را
چون بدیدم براه زرق خودش خودجه ساختم ز فرق خودش
سفت خود را براق او کردم جان خود را وثاق او کردم
(همان: ۱۹۰ و ۱۹۱)

۴. عبور از تاریکی و رسیدن به نور و روشنایی:

در آثاری همچون سیرالعباد، علاوه بر مواردی که پیش از این اشاره شد، اشراق و روشن شدن شدگی ای که حاصل ملاقات و وحدت با «خود» است، در حرکتی از تاریکی به سمت نور و روشنایی صورت می گیرد و همان طور که پیش تر گفته شد سنایی نیز به آن اشاره می کند (همان: ۱۸۷)، سفری از میان تاریکی و سیاهی آغاز می شود. دانتیه نیز در کمدی الهی ابتدای سفر خود را در جنگلی تاریک به تصویر می کشد: «در نیمه راه زندگی ما، خویشتن را در جنگلی تاریک یافتیم، زیرا راه راست را گم کرده بودم» (دانتیه، ۱۳۷۸: ۸۱). در سوره اسراء که با آیاتی در مورد سفر معراج پیامبر اسلام آغاز می شود، واژه اسری به معنی سیر دادن در شب است. علاوه بر آنکه کلمه لیلأ این معنی را افاه می کند که این سیر همه اش در شب انجام گرفت (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۵). از سویی دیگر در اغلب این سفرها، تاریکی و سیاهی، در انواع تصویرهای هولناک و عجیب مراتب نزولی و درکات دوزخی نیز حضور دارد. این مراتب تیره و تار و دود آلود، به راهبری پیری از جنس نور و روشنایی همچون خرد ناب پیموده می شود. همان طور که اشاره شد فرایند تفرد، حرکتی در شناخت لایه های ناخودآگاه و پیش روی به سوی مرکز آن و آشنایی با «خود» است. ناخودآگاه به دلیل دور از دسترس بودن و عدم تمایل طبیعی و فطری به آشکارگی محض که در طی قرون و اعصار متمادی از سوی خودآگاه به او تحمیل شده است، از دست اندازی آزادانه و آشکار در خودآگاهی مستقل، محروم است لذا در لایه های پنهان و تاریک، پوشیده از تصاویری رازگونه و مبهم نموده می شو. سلماً در جریان تفرد که حرکتی خود انگیخته در شناخت و شوق باز یافتن وحدت و یکپارچگی مجدد با ناخودآگاه بسان اعصار طلایی اسطوره و پیش از تاریخ

است، فرد تجربه گر در ابتدا با رنج، سختی و تاریکی ناشی از پس راندن متممادی و دراز مدت ناخودآگاه مواجه است، پس به ناچار باید تا رسیدن به مرکز آن که بیش از پیش در تاریخ تحول ذهن آگاه، عقب رانده شده و منفعل مانده است، از میان تصاویری هولناک و سیاه و در تاریکی ای که ناشی از همین عقب راندن و انفعال است سیر کند. انسان همان طور که در سیر «هبوط» و نزولی آفرینش از مبدأ نور و روشنی فاصله گرفت به همان سان نیز با دور شدن از مرکز ناخودآگاه از نور و روشنی حامی و راهنمای درونی خود دور شد. مرکز ناخودآگاه یعنی «خود» در فرایند تفرد همچون تصویر ذهنی خدا با نیرومندی تام، فرد را به سوی خود می خواند؛ زیرا تصویر ذهنی خدا در انسان به سبب هبوط نابود نشد، بلکه فقط صدمه دید که به فیض الهی می تواند به حال نخست بازگردد (یونگ، ۱۳۸۳: ۵۱). از این رواشراق و منظر نور، تجربه ای مشترک در میان بسیاری از عرفا است، تجربه ای بی اندازه مهم، چرا که در تمامی ادوار و به صورت امری غیر مشروط رخ می دهد که شدیدترین نیرو و عمیق ترین معنا را فی نفسه وحدت می بخشد و به این ترتیب خودآگاهی ای «وارسته»، ناحیه هایی از رویدادهای روانی را که معمولاً در تاریکی نهفته اند به خودآگاه می آورد (ویلهللم، ۱۳۷۱: ۱۴۲-۱۴۴). از این حرکت، آگاهی و معرفتی حاصل می شود که در زبان تصاویر رمزی تفرد، تلاش برای رسیدن به منبع و مبدأ نور و یگانگی با آن است (مدرس رضوی، ۱۳۴۸: ۱۸۷).

روز اول که رخ بره دادم بیکی خاک توده افتادیم
خاکدانی هوای اوناخوش نیمی از آب و نیمی از آتش
تیره چون روی زنگیان از زنگ ساختش همچو چشم ترکان تنگ...

(همان: ۱۹۱)

چون از آن قوم بد کنش رفتیم بدگر منزلی وحش رفتیم
چون از آن قوم بد کنش رفتیم بدگر منزلی وحش رفتیم
(همان: ۱۹۳)

نوید نور و روشنایی:

هم کنون رخ بما نماید ضو
کردم آخر ز نیاز گفتاری
ز آدمی این حدیث محدث نیست
شب نبیند کسی که در طلب است
لیکن ارچه شبست و تاریکست
تا بگفت این چو بنگرستم خود
لیک مانده است پاره ای از شو
که بس است راه پیر گفت آری
شب روی کار هر مخنث نیست...
که همه سوزاو چراغ شب است
دل قوی دار صبح نزدیکست
صبح دیدم ز کوه سر برزد...

(همان: ۲۰۳ و ۲۰۴)

عاشقان کان چراغ درگیرد
خود به خود فرا نداند کس
رهنمای تو دان که آن نوراست
لیک بس دوراست
پرده شب زپیش برگیرند ره بر
اشخاص وحدت آمد و بس "نیک نزدیک

(همان: ۲۱۷)

در این معرفت شهودی و تجربه روحانی، آنچه اصل و حقیقت واقعه و تجربه است دیدار با خویش است، یا دیدار نفس با نفس یا به عبارت دیگر رسیدن نور محبوس در ظلمت جسم و در جهان مادی به نور رها و آزاد در عالم ملکوت و روحانی (پورنامداریان، ۱۳۷۵ الف : ۳۷).

۳. آیین گذر قهرمانی یا پاگشایی

بسیاری از الگوهای رفتاری امروز جامعه انسانی ریشه در گذشته ای دور و اعمال و مناسک و آیین‌های اساطیری دارند که خود را در سطح کارکردهای اجتماعی و فردی با اتکاء به اندوخته‌ای عظیم به نام ناخودآگاه جمعی بروز می‌دهند. آیین گذر قهرمانی یا پاگشایی نیز از کهن‌ترین الگوهای رفتاری انسان‌ها است که از دیر باز تاریخ از اشکال متعدد رفتاری آیینی و اسطوره‌ای، با دگردیسی و استحاله تا امروز به صورت انواع مناسک و آداب و افکار بن مایه‌ای از راه دین و سنن اجتماعی، به جا مانده است. امروز

به یمن تلاش‌ها و مطالعات و تحقیقات دقیق عرصه‌های روان‌شناسی و علم ادیان، ارتباط تنگاتنگ جهان اسطوره، دین، روان‌شناسی و زندگی انسان‌ها، عیان و آشکار است. به یمن این تحقیقات می‌دانیم که اسطوره تجلی تعامل انسان با هستی است. اسطوره بر آورنده نیازهای روانی انسان‌ها در «بودن» و «چگونه بودن» در کلیتی فراگیر به نام هستی است. به یک معنا اسطوره، شهود انسان نخستین است از لحظه وحدت و یکپارچگی. وحدتی که پس از پایان دوران باشکوه و طلایی اسطوره و ادیان ابتدایی از راه ادیان توحیدی و عرفان و اعمال و آداب و مناسک مرتبط با آن بازسازی می‌شود.

آیین‌های گذر قهرمانی و پاگشایی و آشناسازی، نحوه و نوع بودن انسان آگاه باشنده در هستی و وظایف او در قبال آگاه شدن از «بودن در هستی» را روشن می‌سازد. این آیین‌ها با مرگ فرد یا قهرمان از پیش زندگی مجزا و نا آگاهانه‌اش در هستی و تولد در بطن آگاهی او از هستی وحدت آفرین و یکپارچه، صورت می‌گیرد. به زبانی ساده‌تر در طی این آیین، فرد یا قهرمان از مرحله‌ای از زندگی خود می‌میرد و در مرحله‌ای نوین که از او انسانی متعهد و آگاه می‌سازد، متولد می‌شود. آیین گذر همان‌طور که از نامش پیداست، گذار فرد از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر الواما برتر است. پاگشایی یا آشناسازی نیز نوعی از آیین گذر است که فرد را با جمعی که باید او را به عنوان عضو جدید پذیرا باشد، آشنا می‌سازد و فرد فقط از طریق این آیین و آداب و مناسک آن «نموده» و «هست» می‌شود که لازمه این «باشندگی» جدید، پشت سر نهادن و وانهادن «بودن پیش از این» است. این عبور و گذر از مرحله پست و نازل و ورود به مرحله عادی و بالا از راه «مرگ» یا نوعی مرگ مجازی و «تولد» یا تولد ثانی و مجازی نموده می‌شود.

ورود به عرفان و سلوک عرفانی نیز مستلزم نوعی آیین آشناسازی (تشریف) و گذر (سلوک) است. همان‌گونه که در دنیای اسطوره، فرد با گذر و پشت سر نهادن آزمون‌هایی سخت و صعب و با به خطر افکندن هستی خود، به مقام قهرمانی یا ابر انسانی دست می‌یابد در عرفان نیز سالک با سپری کردن وادی‌های صعب و عقبه‌های جانگداز، به مقام وحدت و وصل نایل می‌آید. در آیین آشناسازی و پاگشایی نیز، در مثال آشناسازی بلوغ، همان‌طور که نوجوان با تحمل آزمون‌های سخت و حتی آزارهای پیاپی جسمانی به طور نمادین از دنیای کودکی می‌میرد و در دنیای مسئولیت و تعهد جوانی و جامعه

قدم می‌گذارد، سالک نیز با مرگ نمادین از زندگی پیش از سلوک در زندگی مجدد و متفاوت با زندگی پیشین خود، متولد می‌شود. به این ترتیب قهرمان عرفانی جانشین قهرمان اسطوره‌ای و سلوک عرفانی او در هفت وادی یا هفت مرتبه جایگزین هفت‌خوان‌های قهرمانی می‌شود. از جمله بنیادی‌ترین آیین‌های گذر و آشناسازی که سابقه‌های ایرانی دارد، می‌توان به آیین تشریف‌نوآموز دین مهر و هفت مرتبه سلوک در انجمن سری میترائیسم اشاره نمود که زیر ساخت بسیاری از آیین‌های اسطوره‌ای و دینی است. از جمله آنها می‌توان هفت‌خوان‌های رستم و اسفندیار در شاهنامه و مراسم غسل تعمید و عشاء ربانی در دین مسیحیت را نام برد. «در یکی از غارهای کاپوا^۱ واقع در شمال ناپل در ایتالیا^(۸)، تصاویری به صورت جدا از هم یافت شده که مفاهیمی پیوسته از مراسم تشریف یک نوآموز داوطلب را نشان می‌دهد. در تصویر...مهیبار (مهریار) یا شیخ یا پیر را ملاحظه می‌کنیم که نوآموزی را جهت انجام مراسم تشریف، در حالی که برهنه است و چشم‌هایش با نواری بسته شده به جلو هدایت می‌کند... نوآموز آشکار است که ترسان و هراسان است... این حالت و نقشی نمادین است به این معنا که نوآموز نسبت به آگاهی و معرفت دینی بینا نیست... [نوآموز مراحل را به سختی و در وحشت طی می‌کند و در پایان] به نظر می‌رسد مدتی که لااقل افزون بر یک شبانه‌روز است بر اثر داروی مخدر یا شراب بنگ‌آلوده، نوآموز در حالت بی‌خودی می‌ماند که نمادی از مرگ است. مرگ و فنا درحالتی از زندگی و جامعه‌ای که پیش از این در آن می‌زیسته. سپس در هنگام معینی او را به هوش آورده و مراسم تدهین انجام می‌دادند به هوش آمدن نماد زایش و تولدی نوین بود... فرد موظف و متعهد می‌گشت که به انجمن وفادار باشد... به او برابر رسم معمول داغ می‌زدند... و غسل و شست و شوهای مکرری برایش برگزار می‌شد...» (رضی، ۱۳۸۱: ۵۸۵ و ۵۸۶).

مهم‌ترین ویژگی آیین‌های گذر را می‌توان در سه محور عمده بررسی نمود:

۱. تاریکی: قرار گرفتن نوآموز در تاریکی به صورت نمادین با بستن چشم‌ها یا قرار گرفتن در کلبه‌ای تاریک، غار یا در گودالی در زیر زمین که نمادی از زهدان اولیه و لحظه پیش از تولد و زایش و ناآگاهی و عدم تعهد است. در سیرالعباد نیز سنایی در راهی باریک و تنگ و تاریک قرار دارد که در مقام تشابه با نماد کلبه کوچک، گودال، غار

و نیز شکم ماهی در داستان حضرت یونس قابل ملاحظه است.

۲. **پیر و راهنما:** لازمه آیین گذر و آشناسازی حضور پیر و ملاقات راهنما و بهره‌وری از راهنمایی‌های اوست. به این مطلب پیش از این مفصل پرداخته شده است. علاوه بر اینکه این پیر به طور عموم بیرونی و عینی است، صرفاً تجلی مرکز ناخودآگاهی نیست.

۳. **گذر از آب:** که در تصویر غسل و شستشو یا عبور کردن از رودخانه‌ها با عنصر آب نموده می‌شود. در حقیقت آنها مجموع معنویت جهانی را می‌نمایند ... به عبارت دیگر غوطه‌وری در آب، عمل کیهان آفرینانه تجلی پیشین را تکرار می‌کند ... به این علت است که نمادگرایی آنها هم بر مرگ و هم بر باز زادن دلالت دارد [زیرا] تماس و برخورد با آب همیشه تجدیدی در پی دارد (الیاده، ۱۳۷۵: ۹۸). در حماسه قهرمانی (ملی یا مذهبی) نیز، عبور از آب یا شستشو در آن همواره نماد گذر از مرحله‌ای و وارد شدن به مرحله نوینی از قهرمانی و پذیرش مسئولیتی جهانی است. مثل عبور سیاوش از جیحون و رفتن به توران یا عبور شگفت آور کی‌خسرو از جیحون و ورود به ایران یا شستشوی رستم در آب بعد از شکست از سهراب و جان و نیروی تازه گرفتن او از آب و نیز دریافت وحی بعد از غوطه خوردن زرتشت در هر یک از چهار شاخه شط داییتی (ر.ک. پورنامداریان، ۱۳۷۵ ب: ۲۹۲ و ۲۹۳). صرف‌نظر از کارکرد نمادین عنصر آب در این موارد، گویای مرحله‌ای نو یا ایجاد تحولی شگرف و تغییر رویه‌ای اساسی در روند قهرمانی و وقایع مربوط به آن است. در کمدی الهی دانته این ویژگی با گذر دانته و ویرژیل از آکرونته یکی از رودهای دوزخ نمایان می‌شود (دانته، ۱۳۷۸: ۱۱۴). در سیرالعباد سنایی عنصر آب یکبار از طریق تصویردیریا و چندبار از طریق نهنگ که ارتباط تنگاتنگ با آب و مفهوم بلع و بلعیده شدن و غوطه‌وری دارد، عرضه می‌شود:

باز دندان کنان از آن صحرا برسیدیم تا لب دریا
منز تر ی در آن مهیب مقرر خشک ماندم چو راه دیدم تر
گفت همره که یک سخن بشنو آن گهی دل قوی کن و در شو
(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۹۴ و ۱۹۵)

هر نهنگی درو چو کوه بلند
همه حاکم کش محدث بند
وآن نهنگان درو بامر خدیو
می نخوردند جز فرشته و دیو
من ورا مرکب او مرا مونس
"هر دو پویان چوماهی و مونس"
چون از آن راه تر برون راندم
خشک بر جایگه فرو ماندیم...
(همان: ۱۹۶ و ۱۹۷)
هم در آن قلعه حوض سنگی بود
واندر آن حوضشان نهنگی بود
(همان: ۱۹۹)

اجرای آیین گذر و آشناسازی به قصد تعالی و تکامل است که فقط از راه اجرای دقیق آیین و تقلید نمونه وار از آن حاصل می‌شود. دست یافتن به تعالی، سائق اصلی و بنیادین هر دو منظر عرفان و اسطوره است و در همین تعالی^۱ یافتن شاخص است که محتویات آگاهی اسطوره‌ای با آگاهی دینی پیوند پیدا می‌کنند (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۴۱). آیین بن مایه‌ای و ریشه‌دار آشناسازی از بدو تولد و لحظه حضور انسان در هستی تا مرگ و فنای جسم در اشکال و انواع مختلف، در اعصار و قرون متمادی تا امروز اجرا می‌شود. از جمله تشریف به ادیان و عرفان که همواره با آداب و رسوم پای بندانه، فرد را مکلف می‌سازد تا از راز و رمز راهی که در آن پانهاده است آگاه و نسبت به آن متعهد باشد. آیین آشناسازها سا^۲ جریانی است که با مناسکی از تسلیم شروع می‌شود و سپس دوره‌ای از محدودیت به دنبال می‌آید، سپس نوبت به مناسک آزادی است به این طریق هر فرد می‌تواند عناصر متضاد شخصیت خود را با هم سازش دهد و توازنی به دست آورد که او واقعاً^۳ انسان و صاحب خویش سازد (یونگ و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۴۲). سیرالعباد سنایی علاوه بر آنکه چنین آشناسازی ای را باز می‌نمایاند، به نوعی از بن مایه‌های الگووار آیین‌های گذر نیز آکنده است که طی آن سالک با عبور از مهالک و مصائب فراوان به راهنمایی پیر و توقف نکردن در مراتب، به تعالی و عروج دست می‌یابد و به این ترتیب جلوه‌ای از بلوغ روحانی سالک به ظهور می‌رسد:

1. Transcendence

همت از گفت او چو نو کردم باز از آنجای قصد رو کردم
آن مکان بر دلم چو دشمن شد در زمان من نمانده او من شد
چو از اصل و مایه فرد شدم «طفل بودم هنوز و مرد شدم»^(۹)
(مدرس رضوی، ۱۳۴۸: ۲۱۴)

۴. رستاخیز و دور تسلسل

سنایی در پایان سفر خود متوجه نوری می‌شود که در زندگی دنیا می‌تواند راه را با آن باز یابد و از آن گمراه نشود:

رهنمای تو دان که آن نور است نیک نزدیک لیک بس دور است
او رهاند تو را ز فکرت خویش اورساند تو را به فطرت خویش
پی او گیر تابه صدق رسی در اودار تابه حذق رسی...
(همان: ۲۱۷)
گفتم آن نور کیست گفت آن نور «بوالمفاخر محمد منصور»...
(همان: ۲۱۸)

با این ابیات سنایی در انتهای سفر، به مدح قاضی سرخس سیف‌الدین محمد منصور گریز می‌زند. حال سوال اینجاست چرا سنایی در پایان سفر آن نور را در زمین و زندگی مادی می‌جوید؟ چرا نور قاضی سرخس راهگشا و راهنمای اوست؟ صرف نظر از حسن تخلص و سایر ترفندهای شاعری و اجتماعی عصر سنایی، این گریز و بازگشت شتاب‌آلود از سفر روحانی دلایل دیگری دارد که سنایی از آنها چنین یاد می‌کند:

من در آن ره رو و در آن منزل خیره ماندم ندیده ماندونه دل
خواستم تا در آن طریق شوم یا به رنگی از آن فریق شوم پیشم
عاشقی زان صف سقیم صحیح آمد خموش لیک فصیح هم
دست بر من نهاد و گفت مایست بر اینجاکه لایح جای تونست

ای بیرواز بر پریده بلند خویش را رها شمرده ز بند
از رو سوی لایجوز و یجوز رشته در دست صورتست هنوز
تا تو در زیر بند تألیفی تخته نقش کلک تکلیفی
پس بر این روی رای نتوان زد شرع را پشت لایه نتوان زد
که درین عالم از روش کشش است چون برفتی ولایت چشش است
خود بخود ره فرا نداند کس ره بر اشخاص وحدت آمد و بس
(همان: ۲۱۶ و ۲۱۷)

دلایل سنایی به ترتیب عبارت اند از:

۱. قید حیات و زندگی مادی
 ۲. فرصت حیات در ادای تکلیف شرع و بندگی
 ۳. ناپایداری احوال مربوط به عروج و تعالی
 ۴. تجربه مجدد وحدت و میل باز یافتن دوباره آن در معنا بخشیدن به زندگی مادی
- در همه نمونه‌های اسفار روح، سرخوشی ناشی از عروج و تعالی با نوعی سرخوردگی ناشی از بازگشت و نزول همراه است. در رساله الطیر ابن سینا مرغان به دلیل قید هستی بر پاهایشان از ماندن در حریم قدس حضرت حق محروم می‌شوند. در معراج پیامبر بازگشت به جانب خلق و ابلاغ رسالت و اتمام آن، پیامبر را از جوار قرب به میان خلق باز می‌آورد. حتی در نمونه‌های عروج مسیح به آسمان و نیز ادریس و ماندگاری او در بهشت، باز به نوعی با رستاخیز و بازگشتی دوباره به زندگی مادی مواجهیم. عیسی و ادریس از جاودانانی‌اند که با ظهور موعود آخر زمان برای اجرای عدل و داد به میان انسان‌ها باز می‌گردند. همان‌طور که پیداست و در بخش اول مقاله اشاره شد، اگر کارکرد جبرانی هبوط و نزول خلقت، عروج با مرگی نمادین و مجازی است، کارکرد جبرانی عروج و تعالی نیز، هبوط و بازگشت به چرخه هستی است چه این بازگشت به قید زندگی مادی باز بسته باشد چه در رستاخیزی در آخر زمان، هر چه هست دور آمد شد حیات و هستی مادامی که به مبدأ هستی بی چون و بخشش او بسته است و ادامه

دارد، چرخه حیات نیز از اوج به پست و از پست به اوج در تصویری مثالی و سمبلیکی در جریان است و این دور تسلسل تا ادامه حیات باز نمی‌ایستد. آمد شد روزها و شبها، شادی‌ها و غم‌ها و بسیاری دیگر از نمودهای هستی و حیات همگی نمونه‌واری از خلق مدام^(۱۰) است که هر «آن» با مرگ‌ها و هستی‌های خود در گردش است. دیگر آنکه تجربه وحدت، تجربه‌ای پایدار نیست.

ذهن دوگانه اندیش انسانی مادامی که درگیر تضادها و تقابلهاست از درک وحدت و یکپارچگی عاجز است و تنها زمانی وحدت تحقق می‌یابد که همه نیروهای متضاد و تقابل‌های وجودی‌اش در تعادل باشد. این الگزاما^{۱۱} به معنای نفی یکی از تضادها به نفع دیگری نیست. وحدت، کلیتی یکپارچه از مجموع تضادها و تقابل‌های به تعادل رسیده است. گسست، تضاد و از بین رفتن وحدت زمانی اتفاق می‌افتد که در این مجموعه یکی از نیروهای تقابلی بر دیگری فایق آید. با پذیرش این نکات نمی‌توان از تأیید این مسئله سر باز زد که نمادپردازی عروج ژرف‌ترین معانی خود را زمانی آشکار می‌سازد که در پیوند با «ناب‌ترین» فعالیت روح بررسی شود [فعالیتی که در این مقاله تحت عنوان فرایند فردیت بررسی شد] می‌توان گفت انتقال «پیام راستینش» در سطوح متافیزیک و عرفان صورت می‌گیرد. همچنین.. در سایه ارزش‌هایی که عروج برای زندگی روحانی دارد (بالا بردن جان تا جایگاه پروردگار، خلسه عرفانی و مانند آن) سایر معانی آن - که در سطوح آیینی، اسطوره‌ای، رویا یا روان تلقینی تشخیص‌پذیر است - هوشمندانه شده و مفهوم پوشیده خود را آشکار می‌سازد. در عمل، بالا رفتن [و عروج].. در ژرف‌ترین سطح روان، به معنای تجربه «رستاخیز» است (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۱۵). در تجربه رستاخیز مفهوم پویایی، حرکت و آفرینش مدام نهفته است و این از مفهوم رستاخیز در آخر زمان فراتر می‌ایستد و به این ترتیب یکی از معانی حدیث معروف پیامبر که می‌فرماید: «موتوا قبل ان تموتوا...» تجلی می‌یابد. تکرار آفرینش در زمان بی آغاز، میل بازگشت به لحظه آغاز بودن در هستی با همه تقابل‌ها و تضادها، مقولاتی‌اند که در چرخه مدام عروج و رستاخیز نمایان می‌شوند. سرخوردگی ناشی از بازگشت از عروج فقط از طریق تکرار تجربه عروج در ادامه حیات، جبران‌پذیر است. کسب این تجربه و تکرار آن اگرچه انسان را به کمال نمی‌رساند اما او را کامل می‌کند زیرا وجود متعالی (کمال) در هر شکلی از این تجربه، همواره از دست‌اندازی و تصاحب شدن می‌گریزد. به این ترتیب سرخوشی

احساس نزدیکی و یکسانی با آن جای خود را به تلاشی افزون جهت درک هرچه بیشتر و همه جانبه تر کمال می دهد و در این تلاش است که انسان کامل می شود حتی اگر کمال در قله های فتح نشده خود باقی بماند.^(۱۱)

از دیگر سو، بازگشت از عروج و نیابیدن وحدت و وصال - که با رد پذیرش ماندگاری ابدی در جوار حق نموده می شود- نوعی تلاش مجدد در تکرار تجربه تمامیت و پرهیز از ماندگاری و ایستایی است. در سیرالعباد نیز پیر راهبر، بارها سالک را از توقف و درنگ باز می دارد و او را به فراتر رفتن و پیش روی ترغیب می کند زیرا رشد و تعالی، در سفر و حرکتی مداوم و متوقف نشدن است:

منزلی دل ربا و جان آویز	مردمانی درو نگار انگیز
شاخ کانجا رسید سر بنهد	مرغ کانجا پرید پر بنهد
چون بدیدی رکاب سست مکن	عزم بودن درو درست مکن
پای بر فرق استقامت زن	آتش اندر دم اقامت زن

(مدرس رضوی، ۱۳۴۸: ۲۱۰)

هیبرکی دُر نطق می سفتند	با من و او بخلق می گفتند
کین همه تعبیه ز بهر شماست	هر دو باشید شهر شهر شماست
کیسه ای خواستم که بر دوزم	باشم آنجا و دانش آموزم
نزد آن قوم خواستم تن زد	آب داری بخاک روی مشوی
در محیطی بگرد جوی مپوی	بر لب کوثر آب شور مخور

(همان: ۲۱۱ و ۲۱۲)

پس تواین پایگاه بگذاری	سر بدین کلبه ها فرود آری
خیز و پی بر سر جبلت نه	رخ سوی پیشگاه خلت نه

(همان: ۲۱۴)

بنابراین برای ادامه این تجربه متعالی، بازگشت مجدد آن و معنا بخشیدن به زندگی و تقدس آن تا زمانی که ادامه دارد، سنایی به نوری در زندگی و هستی مادی توجه می‌کند:

رهنمای سو دان کته آن نورست نیک نزدیک لیک بس دورست
(همان: ۲۱۷)

نتیجه‌گیری

از آنجایی که تلاش سنایی و بسیاری از نویسندگان عرفان اسلامی بیان کیفیاتی نامحسوس در عرصه ناشناخته‌ها و تجربیاتی شخصی و عاطفی و درونی از هستی و کلیت آن است، زبان آثار ایشان تبدیل به زبانی رمزی و سمبلیک می‌شود که در حیطه گسترده‌ای از تأویل‌های متعدد شناور است. بنابراین، می‌توان ادعا نمود: در آثاری همچون سیرالعباد کشف‌خاصاً محصول تخیلی فعال است و ریشه در اعماق روان انسانی دارد، کیفیاتی نهفته است که بر اساس آن می‌توان رد پلهرفا^۱ فردی و شخصی خالق اثر را از آن دور نمود و در سطحی گسترده آنها را در ارتباطی منسجم با انگاره‌های حیطه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی تطبیق داهولا^۲ دیالکتیک آثار رمزی به گونه‌ای است که مخاطب را از یک سو با متن و از دیگر سو با برون متن مرتبط می‌سازد. اما باید به یادداشت که حیطه چنین تأویلاتی را تا آنجا می‌توان در اثر گسترش داد که نشانه‌های رصد شده با تأویلات عرضه شده منطبق باشد.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که سفر روح و عروج به آسمان‌ها چه در شکل‌های آیینی - اسطوره‌ای پیش از تاریخ، چه در سلوک‌های عرفانی و معراج‌های دینی تاریخی و چه در رویاها و یا در تخیل فعال که به فرایند تفرد مربوط اند و در دنیای معاصر حضوری چشمگیر دارند، همگی دلیل نیاز فطری انسان به تعالی و تکامل است. حرکتی که حتی مرگ نیز پایان آن نیست بلکه سرآغازی است برای پیمودن مجدد آن در تجربه ای نوین یا به قول حافظ:

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطرست تانگویی که چو عمرم به سرآمد رستم
(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۵۵)

پی‌نوشت

۱. چنین همانندی را با توجه به سخن الیاده بیان نموده‌ام. جهت اطلاع بیشتر ر. ک. الیاده، ۱۳۸۲: ۱۶.
 ۲. جهت اطلاع بیشتر از عقول عشره و نحوه صدور آنها ر. ک. پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۳۱۴ و ۳۱۵.
 ۳. یا آن گونه که دانته می‌گوید: "در نیمه راه زندگانی ما" (دانته، ۱۳۷۸: ۸۱)
 ۴. پیرو به حق سنایی در این شیوه، عطار نیشابوری با افسانه انقلاب روحی و گذار از پیشه عطاری به حکمت و زهد و عرفان است و منظومه منطق الطیر او با دو نمونه بدیع فرایند تفرد، دلیل این تحول عمیق روحی و معنوی است. نمونه اول سفر مرغان به حضرت سیمرغ و نمونه دوم سفر شیخ صنعان و ابتلای اوست.
 ۵. آنجا که طفل در میان آتش به سخن می‌آید و به حقیقت رمز آب و آتش اشاره می‌کند:
یک زنی با طفل آورد آن جهود پیش آن بت و آتش اندر شعله بود
طفل ازو بستد در آتش در فگند زن بترسید و دل از ایمان بکند
خواست تا او سجده آرد پیش بت بانگ زد آن طفل کانی لَم مُت
اندر آ ای مادر اینجا من خوشم گرچه در صورت میان آتشم
"چشم بندست آتش از بهر حجاب" رحمتست این سر بر آورده ز جیب...
- (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۴۹)
۶. در کمدی الهی نیز حضور سه حیوان درنده پلنگ، شیر و ماده گرگ، دانته را چنان آشفته و هراسان می‌کند که نزدیک است از پای در افتد اما حضور ویرژیل که راهنمای بخشی از سفر اوست به او دلگرمی می‌دهد تا سفر را ادامه دهد و از ترس باز ناپسند (دانته، ۱۳۷۸: ۸۵ و ۸۶).
 ۷. در داستان مثنوی که قبلاً ذکر شد طفل نمودی از "خود" (Self) یا "خویشتن" است.
 ۸. آیین مهر بعد از حمله اسکندر به ایران از طریق پیروانش به روم و اروپا راه یافت.
 ۹. این مطلب به عنوان مثال در آیین‌شناسی بلوغ با ورود نوجوان به اجتماع و آگاه و مسئول شدن او قابل مقایسه است.
 ۱۰. جهت اطلاع بیشتر از این اصطلاح ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۶۴.
 ۱۱. پیامبر اسلام (ص) می‌فرمایند: ماعبدناک حق عبادتک و ما عرفناک حق معرفتک.

منابع

- آراسته، رضا (۱۳۷۲) تولدی در عشق و خلاقیت، ترجمه حسین نجاتی، چاپ اول، تهران، فرا روان.
- اپلی، ارنست (۱۳۷۱) تعبیر خواب، ترجمه دل آرا قهرمان، چاپ اول، تهران، فردوس.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲) اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، چاپ سوم، تهران، علم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۶) چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، طوس.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵) مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، چاپ اول، تهران، سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۴) خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن، مترجم منصوره کاویانی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵ الف) دیدار با سیمرغ، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵ ب) رموز داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ چهارم، تهران، علمی فرهنگی.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۷) دیوان حافظ (براساس نسخه تصحیح شده قزوینی-غنی)، به کوشش رضا کاکایی دهکردی، چاپ اول، تهران، ققنوس.
- دانتته، آلیگیری (۱۳۷۸) کمدی الهی، ترجمه شجاع الدین شفا، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱) آیین مهر (تاریخ آیین رازآمیز میتراپی...)، چاپ اول، تهران، بهجت.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۳) تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸) فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، چاپ اول، تهران، هرمس.
- سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۴۸) مثنوی های حکیم سنایی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۷۶) یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، چاپ اول، تهران، مرکز.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ اول، تهران، توس.

ویلهلم، ریچارد (۱۳۷۱) راز گل زرین (عقاید چینیان در باب زندگی)، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ اول، مشهد، آستان قدس رضوی، معاونت فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳) آیون، ترجمه پروین و فریدون فرامرزی، چاپ اول، مشهد، شرکت به نشر.

یونگ، کارل گوستاو و دیگران (۱۳۵۲) انسان و سمبلیهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، چاپ اول، امیرکبیر.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) تحلیل رویا، ترجمه رضا رضایی، تهران، افکار.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی