

سیر العباد سنایی غزنوی و کمدی الهی دانته

مریم مشرف

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

یکی از موضوعاتی که از دیرباز دستمایه داستانهای تمثیلی عرفانی بوده است، شرح سفر روح به عالم علوی است. سفر روحانی، درونمایه اصلی مثنوی سیرالعباد سنایی (ف ۵۳۵ ق) و منظومه کمدی الهی سروده دانته الیگیری (فوت ۱۳۲۱ م) است. با توجه به فضل تقدم سنایی بر دانته در سرودن چنین منظومه ای آیا می توان سنایی را الگوی دانته دانست؟ برای پاسخ به این پرسش، دو منظومه را از جهات گوناگونی چون ساختار، درونمایه، صورخیال، مبانی فلسفی و جز آن مقایسه کردیم و وجوه اشتراک و افتراق آن دو را تا حد معینی بازنمودیم.

کلمات کلیدی:

سیرالعباد سنایی، کمدی الهی، دانته، سیر روح، ادبیات عرفانی، تمثیل

مثنوی «سیرالعباد الی المعاد» سنایی در میان آثار تعلیمی صوفیه جایگاه برجسته ای دارد. این مثنوی ۷۵۰ بیتی شرح تمثیلی سفر روح است از مرحله هبوط در عالم سفلی تا بازگشت به عالم علوی که ضمن ماجرای به زبان تمثیلی بازگوشده است. استفاده سنایی از رمز و سمبل و به کارگیری زبان مجازی در این مثنوی از دیرباز توجه صاحب نظران و شارحان را به این منظومه جلب کرده است و از قرن هفتم شروع متعددی بر آن نوشته شده است.

موضوع سیر و سفر روح از عالم ملکوت یا علوی به عالم ناسوت یا عالم خاک و سپس بازگشت آن به محل بازگشت یا «معاد» که با طی مراحل و منازل همراه است از موضوعات بسیار کهن در ادبیات رمزی و عرفانی جهان است که بویژه در مشرق زمین و در ایران سابقه ای دیرین دارد. (نصر، ۱۳۴۴، ۵۹) می توان «سرود مروارید» را که از ادبیات دوره اشکانی در ایران به جا مانده است از قدیم ترین نمونه های شرح رمزی سفر روح در دوره پیش از اسلام دانست. بعد از اسلام نیز در متون نثر عربی و فارسی به نمونه های اینگونه حکایات تمثیلی بر می خوریم. از جمله نویسندگان ایرانی که اندکی قبل از سنایی به این موضوع پرداخته اند، فیلسوفی است به نام «ابوعلی مسکویه» (فوت ۴۲۱) که در اثری بنام «آداب العرب

و الفرس» قطعه ای تمثیلی به نام «لغز قابس» آورده است، که در حقیقت ترجمه گونه ای است از اثری درباره شرح رمزی سفر روح مقتبس از یونانی. (debrujin:208)

همچنین نمونه های داستانهای رمزی را می توان در آثار ابن سینا (فوت ۴۲۱) بویزه در اثر معروف «حی بن یقظان» باز جست. مضمون اصلی این آثار تمثیلی مراحل رشد اخلاقی و معنوی بشر در عالم خاک است که به صور گوناگون بازنموده می شود. در داستان «حی بن یقظان» نیز روح در قالب جوانی ممثل می شود که به راهنمایی پیری روحانی از مکانهایی عبور می کند. این مکانها و ساکنان آن رمز مراحل رشد و تکامل معنوی سالک است. ابن سینا همین شیوه رمزی روایت را در دو داستان تمثیلی دیگر خود به نامهای «رسالة الطیر» و «سلامان و ابسال» پی می گیرد (کرین: ۱۳۶۹، ۳۶). بعدها در قرن ششم شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق (فوت ۵۸۷) برای ایجاد قصه های تمثیلی خود از همین شیوه رمزی - عرفانی بهره می جوید سنایی در فاصله ابن سینا و سهروردی یعنی در اوایل قرن ششم این شیوه تمثیلی را در مثنوی «سیر العباد» به کار بسته است. بنابراین در این زمینه وارث سنتی ادبی در ادب مثنوی است و برای اولین بار تمثیل مربوط به سفر روح را به زبان شعر در آورده است.

در حدود صد سال و اندی بعد از سنایی ؛ دانته آلیگه ری، شاعر ایتالیایی (فوت ۱۳۲۱ میلادی) در *Divina Commedia* اثر معروف خود با نام *کمدی الهی* به شرح ماجرای سفر روح از عالم مادی به ملکوت در زبانی تمثیلی می پردازد و منظومه ای عرفانی و عالی به وجود می آورد که در عالم شعر و ادب شهرت بسزایی دارد و عده‌ای آن را برجسته ترین اثر عرفانی در ادبیات غرب دانسته اند. شباهت موضوع و ساختار میان «سیرالعباد» سنایی و «کمدی الهی» دانته به قدری است که با توجه به فضل تقدم سنایی در این امر؛ بعضی محققان عرصه پژوهشهای ادبی، سنایی را پیشرو دانته دانسته اند. از جمله، محقق نامی روس، یوگنی برتلس اول بار این موضوع را در توصیف کوتاهی که در معرفی «سیرالعباد» به زبان روسی نوشت، خاطر نشان ساخت. و پس از او عالم برجسته ر.ا. نیکلسن در مقاله ای به وجود شباهتهای فراوان در حوزه اندیشه، زبان و ساختار در این دو اثر اشاره کرد. (زرین کوب ۱۳۶۳، ۴۰۵؛ برای مزید فایده عین منبع انگلیسی نیز در منابع ذکر شده است) بنابراین نظر نیکلسن همانندی عجیبی که حتی در جزئیات این دو اثر دیده می شود به غلبه این فکر در بین اکثر پژوهندگان منجر شده است که دانته به هر وسیله ممکن و تا حد قابل توجهی به منابع موجود در سنت ادبی اسلامی دست

یافته بوده است . این اندیشه مورد توجه تنی چند از دیگر خاورشناسان بنام نیز

بوده است. (Asin Palacios: 276)

این انگیزه ها موجب گردید تا در نگاهی تطبیقی به این دو اثر گرانسنگ سده های میانه و مقایسه آن دو از جهات مختلف، ادعای این دسته از خاورشناسان را درباره فضل تقدم سنایی بر دانته در آفرینش منظومه تمثیل در بوتۀ بررسی و آزمایش نهیم. برای این منظور ابتدا خلاصه ای از هر دو منظومه را به صورت فشرده ذکر کرده، سپس میان آنها از زوایای معینی مقایسه می کنیم.

چکیده سیر العباد

چنانکه گفتیم موضوع این منظومه شرح رمزی سفر روح است از هبوط به عالم ناسوت تا بازگشت به عالم ملکوت که در واقع کنایه ای است از مراحل سلوک عرفانی و سیر عارف در مقامات فنا. (زرین کوب، ۱۳۶۳، ۲۳۸).

در این منظومه سنایی شرح می دهد که چگونه راوی که از زبان روح عارف سخن می گوید، به هدایت عقل که در قالب پیرمردی لطیف و نورانی بر وی ظاهر شده است، از حجاب عالم جسمانی و اسارت مادی عبور می کند و به عالم نور محض می رسد. روح در ابتدای کار، اسارت خود را احساس می کند و نفس نامیه و روح حیوانی را می شناسد. در این مرحله گاه روح به عالم بالا نظری دارد ولی قادر به برکندن خود از عالم ماده نیست. تا اینکه با قوای عقلانی یعنی «نفس

عاقله « رو به رو می شود. عقل، راوی-روح را به رها شدن از اسارت تن و حرکت به سوی معاد تشویق می کند:

دست در دامن حکیمی زن
پای بر قوت بهیمی زن
(ب۱۴۶)

در ادامه روح با کمک عقل از قلمرو عناصر چهارگانه عبور می کند و صفات آنها را می شناسد. صفات ذمیمه در قالب جانوران ممثل شده اند و روح با این موجودات افسانه ای که رمز صفات زشت است روبه رو می شود و از آنها می گذرد. از یاد نباید برد که برای غلبه بر هر دشمن اول قدم روبه رو شدن و شناخت آن است. به همین دلیل عقل، روح را از قلمرو جوهر خاک و جوهر آب (رطوبت)، جوهر باد (هوا) و جوهر آتش عبور می دهد و با زبان رمزی و نمادین صفات آنها را برای روح بازگو می کند تا او بتواند بر زشتی آنها غلبه کند. در این راه، ریاضت نیز به کمک روح عارف می آید و او به کمک ریاضت بر قوای بهیمی نفس غلبه می کند چنانکه در مرتبه جوهر خاک در رویارویی با طمع می گوید:

تن نازک به سان نی کردم
تا چنین کوه زیر پی کردم
(بیت ۲۰۵)

در رویارویی با صفات ذمیمه جوهر آتش، روح، کوه آتش را به راهنمایی عقل
چون لقمه ای فرو می بلعد:

کوه را چون ز بقعه ره کردم زیر آن که نکو نگه کردم
(ب ۳۱۱)

شرح این عبور تقریباً نیمی از مثنوی را در بر می گیرد و مفصل ترین بخش سفر
روحانی را شامل می شود. عقل توضیح می دهد که تمام راههایی که روح تا
اینجا دیده است راههای هیزم کشان دوزخ بوده است. تا این مرحله سالک با
صفات ذمیمه آشنایی یافته از آنها باز رسته است:

ای شده بر نهاد خود مالک رستی از چاه و دوزخ و مالک
(ب ۳۲۷)

در سر آغاز مرحله بعد؛ سالک با شعاع سپیده دمان روبه رو می شود که رمز ورود
به مرتبه عالیتر تکامل معنوی است و عقل به وی می گوید که صبح نزدیک است
تا بگفت این چو بنگرستم خود صبح دیدم ز کوه سر بر زد
(بیت ۳۳۵)

سپس روح به همراه عقل از دروازه زمان عبور می کند:

پس نهادیم هر دو چون گردون پی ز دروازه زمان بیرون
(ب ۳۴۴)

تا اینجا روح صفات ذمیمه نفس خود را شناخت و اثر چهار عنصر و طایع آنها
را در خویش بازشناخت. در اینجا مرحله تازه ای از سلوک روح آغاز می

شود. رمز این سلوک عبور از هفت سیاره است که به طور تمثیلی بر طبقات مختلف مردم و صفات ناپسند آنها دلالت می کند. نگاه روح در اینجا متوجه خارج از خود است.

فلک قمر: رمز صفات فیلسوفان که به خالق قائل نباشند

فلک عطارد: رمز صفات عامه خلق یا ارباب تقلید

فلک زهره: رمز صفات طبایعیان (دهریان)

فلک آفتاب: رمز صفات ستاره پرستان و منجمان

فلک مریخ: رمز ائمه ظن

فلک مشتری: رمز خودنمایان و ریاکاران

فلک زحل: رمز صفات نفس پرستان

فلک البروج: رمز جمهور مقلدان عالم ملکوت

این سلسله مراتب معنوی که مراحل سلوک روحانی را از طریق رمز ستارگان معین می کند مقتبس از نظام سلسله مراتبی فلسفی است و در داستانهایی که از زبان حکمی و فلسفی متأثرند، دیده می شود. سلسله مراتب عالم کبیر که جهان خاک یا عالم تحت فلک قمر را از طریق فلک هفت سیاره به انضمام فلک البروج

و فلک الافلاک (جمعاً ۹ فلک) به ملکوت اعلی یا عقل کل متصل می سازد، نظامی است فلسفی که به واسطهٔ مماثلت ای میان عالم کبیر و عالم صغیر، رمز تکامل روح است از مرتبهٔ دانی به عالی یعنی مرتبهٔ انسان کامل که همانا حقیقت محمدیه یا نور محمدی است.

با عبور از این افلاک که به راهنمایی عقل صورت می گیرد، روح به آخرین فلک یعنی فلک الافلاک یا فلک نهم قدم می گذارد و بدین ترتیب وارد اقلیم نور می شود. با ورود به اقلیم نور، بخش پایانی و نهایی سفر روح رقم می خورد. این قسمت که (در صورت در نظر نیاوردن بخش مدیح) کوتاه ترین بخش مثنوی است، از دو قسمت اصلی تشکیل می یابد، ابتدا ورود روح به فلک الافلاک که به تعبیر سنایی رمز صفت نفس کلی و روحانیان است و پس از آن ورود به مرتبهٔ عقل کل که سنایی آن را رمز صفت کروییان و ارباب توحید معرفی می کند. در این مرحله است که مقام انسان کامل بر روح محقق می گردد و سفر روح به سوی معاد به پایان خود می رسد

بدین ترتیب سفر روح از سه مرحلهٔ اصلی تشکیل یافته است. ابتدا جهان ظلمانی که سنایی از آن به دوزخ تعبیر کرده است و حرکت از این مبدأ به طرف مقصد نور به راهنمایی قوهٔ عاقله صورت می گیرد. دوم عالم افلاک و هفت ستاره که

مرتبه تزکیه نفس و کمال روح است، سوم ورود به اقلیم نور محض و تحقق مرتبه انسان کامل یا فنای فی الله .

اکنون به معرفی طرح و چکیده «کمدی الهی» می پردازیم تا زمینه مقایسه این دو اثر فراهم گردد.

چکیده کمدی الهی

منظومه عرفانی کمدی الهی نیز شرح تمثیلی سفر روح است به راهنمایی عقل در طی مراتب دوزخ؛ که رمز عالم خاک و تعلقات مادی است؛ تا بهشت ملکوتی اتحاد عرفانی. در این منظومه، راوی - دانته که از زبان روح سخن می گوید به بیان مکاشفه ای روحانی که بر وی عارض شده است و به موجب آن وی با عوالم دیگری روبه رو شده است، می پردازد. در آغاز منظومه، روح می کوشد تا از جنگل تیرگی و اوهام که دیدگانش به آن گشوده شده است بگریزد، ولی به واسطه خطاهای خود از رسیدن بر فراز تپه ای که عبور از تیرگی جنگل را ممکن می سازد باز می ماند. در اینجا با شخصیتی به نام «ویرژیل» رو به رو می شود که در حقیقت روح همان ویرژیل یا ویرجیلیوس شاعر بزرگ عهد شرک است که در امپراطوری روم می زیست؛ ویرژیل در کمدی الهی دانته مظهر قوه عقلانی و به طریق اولی نفس ناطقه بشر است که از طرف عقل کل مأمور می شود تا راوی

را از نه حلقه جهنم (که رمز طبع و نفس و آثار گناه است) عبور داده به بالا رفتن از هفت پله برزخ هدایت کند. برزخ مظهر تأدیب نفس و میل نفسانی به مطلوب خویش و مظهر تزکیه روح از آثار گناه است که وی هنوز از مرحله قبل با خود حمل می کند.

ویرژیل راوی را به سوی مکانی به نام « بهشت زمینی» هدایت می کند که مرحله ای شادمانه در سلوک عرفانی روح است و بر اثر تحمل رنج و ریاضت حاصل شده است. در برزخ است که راوی با شخصیتی به نام « ماتیلده» رو به رو می شود. این شخصیت مظهر محبتی است که بر اثر عنایت و جذبه الهی در دل سالک شعله ور می گردد و خود را به صورت «عدل» جلوه گر می سازد. در این مرحله روح به درک حقایق دینی و تاریخی نایل می گردد چنانکه گویی در جشنی با لباسهای مبدل به صورت تمثیلی حضور یافته است، و برای اشراق در مرحله بعدی آماده می شود. ویرژیل در سرود سی ام، دانتی را ترک می گوید. وی که در گذشته او را از طبقات دوزخ و هفت طبقه برزخ عبور داده بود و به بهشت زمینی رسانده بود، اکنون جای خود را به شخصیتی دیگر به نام بئاتریس می دهد که مأموریت او راهنمایی روح در بهشت و در طی مراحل آن است. علت این نقل و انتقال این است که عقل و ادراک انسانی که ویرژیل مظهر آن است از این حد

که پاداش بهشت را برای رستگاران فراهم سازد، در راه معرفت جلوتر نمی تواند رفت. نیل به مراحل بعدی شناخت از طریق دل میسر است نه از راه اندیشه و استدلال. بئاتریس در نظر دانته همچون بانویی سبز قبا که پیراهنی به رنگ شعله های فروزان آتش در بر و حجاب سپیدی بر چهره دارد توصیف می شود که این پرده را حلقه ای از شاخه زیتون در میان گرفته است (برزخ، سرود سی ام، ص ۹۱۵).

پس از این مرحله است که شاعر به راهنمایی بئاتریس (نماد عشق کامل الهی) از نه بهشت در قالب نه فلک که مظهر مقامات سلوک است یکی پس از دیگری عبور می کند. بئاتریس روح را پس از طی این نه مقام به بهشت راستین هدایت می کند.

بهشت دهم یا بهشت علین، بهشت بی زمان و مکان و بهشت بهشتهاست. در اینجا بئاتریس جای خود را به شخصیت دیگری می دهد که دانته از او با نام «سنت برنارد» یاد می کند. این شخصیت که نام وی مأخوذ از یکی از قدیسان بزرگ تاریخ مسیحیت است، در *کمدی الهی* دانته نماد عقل کل و انسان کامل است. به منظور روشن تر شدن نظریه عرفانی دانته و مراتب فلکی در *کمدی الهی* این مراتب را در زیر نمایش می دهیم. چنانکه ملاحظه می شود وجه مشترک سیرالعباد و *کمدی الهی* آن است که هر دو بر اساس ساختاری متأثر از عقاید

حکیمان باستان و نظریات فلسفی رایج در قرون وسطا پایه ریزی شده‌اند؛ ولی تفاوت عمده در این است که دانته مراتب فلکی را یکسره در بهشت قرار داده است در حالیکه در سیر العباد سنایی مرحله میانی تزکیه نفس است:

فلک ماه: ارواح بهشتی که در مرحله طلب مرده اند

فلک عطارد: مرحله معرفت از راه عمل (ارواح کوشا)

فلک زهره: مرحله معرفت از راه اراده، (ارواح عاشق)

فلک خورشید: مرحله معرفت از راه ادراک (فقها و متألّهین)

فلک مریخ: توحید از راه عمل (شهسواران و شهیدان)

فلک مشتری: مرحله توحید از راه اراده (دادگستران)

فلک زحل: مرحله توحید از راه ادراک (خدای بینان و مجذوبان)

فلک ثوابت یا فلک البروج: مرحله ادراک فروغ مسیح و مریم

فلک الافلاک: مرحله ادراک فرشتگان و مراتب آنها

عرش الهی (رجوع شود به کتاب بهشت و مقدمه آن)

مقایسه درونمایه دو اثر و پیرنگ فلسفی آن

چنانکه ملاحظه شد؛ درونمایه هر دو اثر، سیر روح در مقامات معنوی است که در قالب سفر بازنموده می شود. ماجرای این سفر از دهان راوی اثر که خود در

نقش روح است بیان می گردد. از لحاظ صوری مراحل و منازل این سفر صورتی فلسفی دارد یعنی از طرح و پیرنگی پیروی می کند که از نظریه مراتب عقول بر اساس کیهان شناسی فلسفه مشاء اقتباس گردیده است.

فلسفه قرون وسطایی اسلامی نوعی فلسفه نوافلاطونی را طرح می کند که تحت نام ارسطو مطرح می شود و با تعالیم او در آمیخته است. اساس این نظریه بر پایه سلسله مراتب عقول است که یکی به دیگری راه می یابد و در مرتبه نهایی به عقل اول، حضرت الوهیت و در مرتبه آخر به عقل عالم تحت فلک قمر می رسد. (نصر: ۱۳۴۴، ۳۹-۴۰. کوربن ۱۳۶۹، ۱۲۵ و ۱۲۶) این سلسله مجموعاً از ده عقل تشکیل یافته است که از عقل دوم به بعد یکی از افلاک منسوب به هفت سیاره و نفس مربوط به آن را از طریق تفکر محض از بطن خود ایجاد می کند. در فضای تحت فلک قمر یعنی عالم خاک عقل با ماده مربوط می شود و از پایین به بالا به مراتب جمادی، طبیعی و بالاخره بشری دست می یابد که مرتبه سوم یعنی نفس بشری مدخلی برای راه یافتن به عقل بعدی می تواند باشد. عقل فلک تحت قمر که واسطه انسان و عالم علوی است «عقل فعال» نام دارد. آدمی از طریق تعالیمی که به واسطه نفس ناطقه یا عقل منفعل بشری از عقل فعال کسب می کند قادر است رفته رفته به مرتبه ای نایل شود که در زبان فلسفی «العقل المستفاد» نامیده می

شود. و در بالاترین مرحله تعلیمی و تکامل می توان گفت آینه یا نمونه عقل فعال است و تنها اولیا و انبیا و فیلسوفان قادرند بدان پایه برسند. نیل به این پایه را در زبان فلسفی « اتصال » نامند (این سینا: النجاه، ص ۲۴۶ به بعد. الاشارات و التنبیهاط نمط ۹ تا ۱۰ فارابی: فلسفه ارسطاطالیس، ص نقل از مایر ۳۵۷-۳۵۸).

رابطه ای که میان عقول وجود دارد مجموعاً وحدت عقل کلی را موجب می شود و از این طریق انسان قادر می گردد عالیتین حقایق خارج از حیطة بشریت را درک کند. (مایر همانجا)

در داستانهای رمزی نیز که به شرح سیر تکامل روح اختصاص دارد، از سلسله مراتب عقول که روح به طی آنها توفیق می یابد یاد می شود. این مسیر غالباً به راهنمایی شخصیتی رمزی و تمثیلی پیموده می شود که مظهر عقل فعال است (پورنامداریان: ۳۲۹، ۱۳۷۴) عقل فعال در سیر العباد سنایی در قالب پیرمردی لطیف و نورانی وصف شده است و در کمدی الهی دانتیه این راهنمای روحانی همان ویرجیلیو یا ویرژیل شاعر معروف پیش از میلاد است که به زبان لاتین شعر می سرود و اشعار او بسیار مورد علاقه دانتیه بود. ولی دانتیه در طول ماجرا بارها ناتوانی عقل را در به کمال رساندن راه معرفت گوشزد می کند؛ برای مثال در بخشی از منظومه، ویرژیل در حالی که می کوشد در مواجهه با شیاطین دوزخ

خود را خونسرد نشان دهد می گوید: «گمان می برید که اگر مشیت الهی و تقدیر مناسب نبود می توانستم علی رغم دام گستریه‌های شما چنانکه می بینید صحیح و سالم تا بدین جا رسم؟» در این قطعه که در کمدی الهی نمونه های فراوان دارد، دانته بر مسأله عنایت تأکید دارد و این که هر گاه عنایت حق تعالی توفیق سالک را سبب گردد، کسی مانع او نمی تواند شد. ویرژیل در ادامه می افزاید: «بگذار برویم زیراخواست آسمانی چنین است که من کسی دیگر را در این راه ناهموار رهنمون باشم. شیطان که این بشنید چنان از گردن فرازی فرود آمد که چنگک را در پای خود افکند و به دیگران گفت: دست از وی بدارید.» (دوزخ، سرود ۲۱، ج ۱، ص ۳۵۴).

ساختار

کمدی الهی و سیر العباد هر دو از ساختاری مشابه پیروی می کنند. این ساختار از سه بخش اساسی تشکیل یافته است که سه مرحله اصلی سفر روحانی را تشکیل می دهد.

۱- مرحله اول؛ این مرحله آغاز بیداری روح و شروع سفر در قلمرو نفس است. شاعر در این مرحله با رذایل نفس رو به رو می شود. این مرحله را هر دو شاعر دوزخ نام نهاده اند. این مرحله در هر دو اثر با توصیف ظلمت مادی و تیرگی نفسانی در زبانی تمثیلی آغاز می شود و با سیری در عالم عنصری ادامه

می یابد. در آغاز این مرحله است که در هر دو اثر روح با راهنمای عقلانی خود رو به رو می گردد.

۲- مرحله دوم در هر دو اثر از هنگامی آغاز می شود که روح به راهنمایی عقل روشنایی سپیده دم را می بیند و سفر وارد بعد تازه ای می گردد. این بعد تازه در سیر العباد با عبور از افلاک و ستارگان همراه است، به ترتیبی که پیش از این اشاره کردیم. تفاوت اصلی دو منظومه در این است که مرحله دوم یا میانی در « کمدی الهی » ورود به برزخ و طی طبقات هفتگانه برزخ است. توضیح آنکه، بنا بر اعتقادات پیروان آیین مسیح، مومنانی که به آمرزش امیدوارند بر حسب مرتبه ای که در حسنات ثلاثه مسیحیت (احسان، امید، ایمان) کسب کرده اند در یکی از طبقات برزخ منتظر می مانند تا هنگام روانه شدن آنان به بهشت فرارسد. اعتقاد به برزخ در شریعت اسلام رسمیتی ندارد، هرچند چنین باوری در آموزه های مانوی وجود دارد، و بعضی حکیمان ایرانی نیز خواسته اند چیزی شبیه به آن را در دستگاه فلسفی خود داخل سازند، ولی به هر حال در سیر العباد سخنی از برزخ در میان نیست. بلکه عبور از افلاک و ستارگان در همین مرحله آغاز می شود. حال آنکه در کمدی الهی، سیر افلاک در قسمت سوم سفر یعنی بهشت تازه آغاز می شود.

۳- مرحله سوم یا مرحله نهایی در هر دو منظومه با رسیدن به حضیره قدس که همانا مرتبه عقل اول در سلسله مراتب فلسفی است پایان می گیرد. چنانکه یادآور شدیم بهشت در کمدی الهی شرح عبور روح از افلاک و اجرام آسمانی یعنی سیارگان سبعه در عالم مثال است و این مرحله خود دارای سلسله مراتبی است که بر اساس آن درجه روحانیان معین می شود. ولی در نهایت هر دو منظومه با قرار گرفتن روح در ملکوت اعلی یا اقلیم نور پایان می پذیرد و دلیل «کمدی» خواندن منظومه داتته نیز همین عاقبت به خیر شدن روح است؛ زیرا بنا بر تقسیم بندی ارسطو در انواع ادبی، اثری را که پایانی خوش برای قهرمان دارد، کمدی خوانند. در هر حال می توان گفت که اصلی ترین ساختاری که در هر دو منظومه خود نمایی می کند، ساختار سلسله مراتبی است.

آنچه یاد آوری آن بی مناسبت نیست این است که اگرچه داتته منظومه خود را به سه بخش اصلی «دوزخ» و «برزخ» و «بهشت» تقسیم نموده است اما هر گاه این صورت را نادیده انگاریم و محتوای اثر را در نظر بیاوریم؛ خواهیم دید که در حقیقت برزخ دنباله دوزخ است و ادامه تصفیه روح از صفات ذمیمه و میل به گناه که بر اثر توبه قوت گرفته است. آنچه موجب اصرار داتته بر ایجاد ساختار سه

بخشی در این اثر بوده است، احتمالاً توجه خاص وی است به عدد سه که مظهر ارکان اساسی مسیحیت (پدر و پسر و روح القدس) باشد.

فردیت دو شاعر

تفاوت دیگری که در این دو اثر دیده می شود مربوط به نوع نگرش پدید آورندگان آنهاست. سنایی، هرچند در ادبیات عرفانی ایران پیش گام است، نوع نگاهش به سلوک عرفانی بیشتر متأثر از نگاه حکیمان و فیلسوفان زمان است، تا اینکه نگاهی ذوقی و شهودی باشد. به عبارت دیگر ذهن و زبان سنایی بیش از آنکه بیانگر و آینه جوشش بی رویه احساسات روحانی و تجارب عرفانی باشد، حکایتگر نگاهی سنجیده و حساب شده به جنبه های تعلیمی سلوک است. به همین لحاظ شعر تعلیمی او کمتر لحظه های اوج فردیت وی را در خود منعکس می سازد. شخصیت ذوقی سنایی شاعر که در غزلیات وی به زیبایی خودنمایی می کند، در مثنویهای او در پس نقاب تعلیم نشسته است؛ آنجا که شاعر سخن را با آن چه خود از فلسفه های رایج عصر خویش برداشت کرده است، می آمیزد و درهم می تند.

اما در مورد دانته که بیش از صد سال پس از سنایی می زیست، این ملاحظات کمتر است. دانته بیشتر به تجارب ذوقی و عرفانی خود مجال ظهور در منظومه را

می دهد. صحنه هایی که دانته از وقایع شهودی خود توصیف می کند بیانگر چنان ذوبان و غلیانی در اندیشه و زبان است که آثار تجربه مستقیم عرفانی حتی از پس گذشت قرون متمادی و در ورای حجاب ترجمه های متعدد، همچنان هویداست.

صور خیال

علاوه بر آنچه گفته شد؛ قرابت موضوع دو منظومه موجب گشته است که بسیاری از صور خیال مشابه نیز در این دو اثر پدید آید. در هر دو منظومه، پر تنوع ترین توصیفات مربوط به بخش دوزخ است. علاوه بر اینکه در *کمدی الهی*، بخش دوزخ در طول قرنهای خواننده ترین آثار اروپایی بوده است، در *سیر العباد سنایی* نیز تنوع و رنگارنگی تصاویر و توصیفها همواره توجه خوانندگان را به خود جلب نموده است. بدون تردید شرح و بسط و طبقه بندی تمام این صور خیال در این مقال ممکن نیست. ولی به منظور ایجاد برداشت کامل تر، تعدادی از صور خیال این دو منظومه را با هم مقایسه می کنیم.

جانوران

از صور خیال نمادینی که در این دو منظومه به کار رفته است، رمز حیوانات است. نمادهای حیوانی در ادبیات عرفانی در مواردی به روح حیوانی در نهاد بشر

اشاره دارند. سنایی در سیرالعباد، وضعیت روح را پیش از روبه رو شدن با «پیر روحانی» هنگامی که قدرت مصاف با روح حیوانی را نیافته است توصیف می کند:

لشکر او همه پر از شر و شور دیو و دد بود و مرغ و وحش و ستور
مراد، صفات نفس حیوانی و نتایج آن در ذهن و روان آدمی است. سنایی سپس
نفس حیوانی را چنین توصیف می کند:

دیده‌ حال بین چو بگشادم چون ستوران به خوردن افتادم
گله شیر و گور می دیدم جوق دیو و ستور می دیدم

من چو دیو و ستور و چون دد و دام مایل باه و خورد و خفتن و کام
گرد صحرا و کوه می گشتم وز ستوران ستوه می گشتم
در این ابیات از صفات نفسانی روح حیوانی که وجه مشترک انسان با حیوانات
است به چهارپایان تعبیر شده است.

در کمدی الهی نیز مسافر پیش از اینکه به همراه راهنمای خود عازم عبور از
دوزخ گردد؛ در حال گمراهی در جنگلی تاریک توصیف می شود که چون عزم
خروج از آن می کند حیوانات مانع او می گردند. حیواناتی که دانته از آنها نام می
برد، شیر (رمز غرور)، پلنگ و گرگی است که رمز امیال پست معرفی می شود:

« در آغاز این راه بود که پلنگی تیز تک و چالاک را در برابر خویش یافتم که پوستی پر لکه داشت.

پلنگ از فرا روی من رد نمی شد و چنان راه را بر من بسته بود که چندین بار به عقب برگشتم تا از همان راه که آمده بودم بازگردم.

....

امید من چندان نبود که دیدار شیری که پیش چشمم ظاهر گشت مرا به وحشت نیفکند!

دانته سپس به توصیف گرگ می پردازد و او را اینگونه وصف می کند:

«ماده گرگی که با همه لاغر اندامی خود گویی تمام شهوات نفسانی را که تا کنون بسیار کسان از آن بینوا شده اند در خود گرد آورده بود.... چنان پریشانم کرد و مرا به هراس افکند که امید رسیدن به بالای تپه (سعادت ازلی) را از دست

دادم!» (دوزخ: سرود اول)

عناصر طبیعی

از جمله موضوعاتی که در متون عرفانی بسیار دستمایه مضمون پردازی قرار گرفته است، عناصر چهارگانه و موضوعات مربوط با آن است. خاک و آب و باد و آتش از زمانی که از طریق توجه شاعران به مضمونهای فلسفی وارد زبان ادبی فارسی

شد؛ خاستگاه تعابیر زیبای شاعرانه و مایه ور بوده است فیلسوفان و حکیمان به طریقی و شاعران به شکلی، برای هر یک از این چهار عنصر صفاتی قائلند که ورود به آن بحثی دراز دامن را موجب خواهد شد که خارج از چهارچوب مقاله است. اما از آنجا که بسیاری صور خیال در دو منظومه مورد بحث ما بر پایه چهار عنصر و صفات آنها ساخته شده است؛ فقط برای نمونه به بعضی از آنها اشاره ای کوتاه می شود. ابتدا لازم است یادآوری کنیم که دانته، بر خلاف سنایی، خود را به پیروی تمام عیار از اصول حکمت طبیعی ملزم نمی دیده است. هر چند ساختار کلی و طرح اثر خود را از باورداشتهای ارسطویی و نوافلاطونی اقتباس کرده است؛ اما در مواردی چون ترکیب چهار عنصر و یا صفات عنصری بروج دوازده گانه همواره آرای حکیمان را در سر نداشته است. سنایی بر خلاف دانته؛ طرح خود را در توصیف ماهیت انسان و افلاک بر اساس نظریه عنصری پی می افکند؛ به ترتیبی که پیشتر ذکرش رفت. با اینهمه در مورد عنصر خاک و آتش مشابهت هایی در صور خیال و توصیفهای دو شاعر دیده می شود. عنصر دیگری که باید از آن نام برد، "نور" است که هم در دو منظومه مورد بحث و هم در تمام آثار مبتنی بر نظریات اشراقی - عرفانی، جایگاهی برجسته دارد. (لاهوری ۱۳۸۰: ۱۱۳ تا ۱۱۵)

می توان گفت عنصر نور در سرتاسر دفتر بهشت دانته مرکزیت دارد. هم چنین

است توصیفات سنایی از مراحل نهایی سفر که چنانکه پیشتر نیز اشاره ای کردیم به اقلیم نور مربوط می شود. ذیلاً به پاره ای از این مشابَهت ها اشاره می شود.

خاک:

خاک و عناصر خاکی چون کوه، صخره، شنزار، چاه، گودال، شیارهای سنگی در دل کوه، خندق و مانند آن از پرکاربردترین استعاره ها در بخش دوزخ کمدی الهی و بخش آغازین سیر العباد سنایی است. این استعاره ها که مظهر وابستگی روح به کالبد خاکی و اسارت قوای عاقله در تنگنای تمایلات نفس بهیمی است، منشأ پیدایش صور خیال گوناگون در هر دو منظومه است.

دانته در شرح سفر دوزخ و در عبور از منزلی به منزلی و از طبقه ای به طبقه دیگر تصاویر بسیار جذابی می آفریند که به نوعی با عنصر خاک ارتباط دارد. خود دوزخ که به شکل دره ای ده طبقه ترسیم شده است، گودالی تیره در مغاک خاک و جایگاه موجودات اهریمنی و شرور است که در بخش مربوط به نمادهای حیوانی به آن اشاره کردیم. یک سوم سرود دوزخ دانته به شرح طبقه هشتم دوزخ اختصاص یافته است که در کنار طبقه نهم مخوفترین طبقات دوزخ بوده، بدترین نوع گناهکاران در آنجا عذاب می بینند. این طبقه نیز چون دیگر طبقات دایره ای شکل است و منطقه مدور عظیمی را شامل می شود که گرداگرد آن را حصار

صخره ای بلند و عبور ناپذیر فرا گرفته است. این منطقه سراسر سنگی، رنگی به سان آهن دارد و دانه در توصیف آن می گوید «درست در میان این محوطه شوم چاهی است پهن و بسار گود. این مکان به ده دره تقسیم شده است. شکل این دره ها شبیه خندقهای متعددی است که گرداگرد قلعه های جنگی را فرا گرفته است و در پای دیواره بلند، تخته سنگهایی برآمده که از فراز سدها و گودالها می گذرد و تا چاه مرکزی که آنها را در خود فرو می برد، امتداد می یابد؛ در چنین مکانی بود که ما فرود آمدیم، آنجا شاعر راه سمت چپ را در پیش گرفت و من در دنبالش به راه افتادم» (دوزخ، سرود هجدهم، ص ۳۱۵).

سنایی نیز در فصلی که «صفت گوهر خاک و نتایج او در آدمی» نامیده می شود، می گوید:

روز اول که رخ به ره دادیم	به یکی خاک توده افتادیم
خاکدانی هوای او ناخوش	نیمی از آب و نیمی از آتش
تیره چون روی زنگیان از زنگ	ساحتش همچو چشم ترکان تنگ
یک رمه در فتاده در تک و پوی	همه آهن دل و خم آهن روی

(ابیات ۱۵۹-۱۶۲)

سنایی منزل به منزل گوهر خاک را وصف می کند (قبلاً اشاره کردیم که او نیز این مرحله را دوزخ نامیده است) و در هر منزل اوصافی را برای ساکنان آن بر می شمارد.

چون از آن توده رخ به ره دادیم
 چون از آن قوم بد کنش رفتیم
 به یکی وادی اندر افتادیم
 به دگر منزل وحش رفتیم
 (بیات ۱۸۶-۱۹۱)

آتش:

ویرژیل در سرود سی ام هنگامی که تلویحا دانه را برای وداع خود آماده می سازد به آتشی گذرا اشاره می کند که او هم اکنون آن را شناخته است و از آتشی جاودان سخن به میان می آورد که وی در پیش روی دارد. منظور دانه از آتش گذرا حرارت نفسانی است که از آن به آتش تعبیر می شود. این آتش که منشأ پیدایش خواسته های روح حیوانی است، با زوال جسم زوال می پذیرد و بنابراین گذرا است؛ ولی آتشی جاودان که روح در پیش روی دارد، آتش محبت الهی و عشق است که بقای آن چون بقای عالم روح ابدی است. ویرژیل سپس به ناتوانی عقل در ادامه مسیر معرفت اذعان کرده؛ از دانه می خواهد که تنها به راهنمایی عشق و شور طی طریق کند. اینک کلام ویرژیل:

«پسر جان آتشی را که زمانی بیش نباید دیدی و نیز آن آتش دگر را که عمر جاودان دارد و اینک به جایی رسیده ای که من با نیروی بینایی خویش از آن فراتر نمی توانم دید. زین پس فقط شور و شوق خویش را رهنما گیر».

(برزخ؛ سرود بیست و هفتم، ص ۹۲۹-۹۳۰)

اینک این کلام را با سخن سنایی بسنجید:

توشه تو در این ره ناخوش چون شترمرغ نیست جز آتش
آتشی نه که ناتوانی از اوست آتشی کاب زندگانی از اوست
(ب ۱۴۸ و ۱۴۹)

سنایی نیز در شعر فوق تفاوت آتش نفسانی و آتش محبت معنوی را متذکر می شود. وی روح را به سبب اینکه غذای او آتش عشق است (زیرا حیات روح در عشق است) به شترمرغ (که بنابر اعتقاد قدما از آتش تغذیه می کند) مانند کرده است.

نور:

همانطور که گفتیم مرحله نهایی در هر دو منظومه بر محور نور روحانی صورت می بندد. این مرحله در کمدی الهی «بهشت» و در سیر العباد «اقلیم نور» است. دانتیه در سرود بیست و سوم بهشت که شرح آسمان هشتم و فلک البروج است با جمله ارواح بهشتی روبه رو می شود که در دنبال فروغ مسیح و فروغ مریم پرواز می کنند و به توصیف این جانهای بهشتی می پردازد و آنها را چون نورهایی رونده توصیف می کند که از منشأی نورانی کسب نور می کنند:

«خورشید را بر فراز هزاران مشعل دیدم که چون خورشید ما که مرائی علیا را

روشن می کند، بر همه آنها نور افشان بود» (بهشت؛ سرود بیست و سوم، ص ۱۱۵۴)

سنایی نیز در توصیف مرتبه عقل کلی، جانهای دسته های گوناگون ارواح بهشتی را وصف می کند که از نور محض ساخته شده اند. در منظومه سنایی نیز همچون دانه ارواح بهشتی در قالب جسمانی ظاهر نمی شوند بلکه در دیدگان شاعر همچون فروغهایی تابناک و رونده متجلی می گردند که سخن آنان از بطن فروغشان شنیده می شود. سنایی از جمله در وصف ارباب توحید و عبودیت می گوید:

صف دیگر که خاص تر بودند	بی دل و پا و دست و سر بودند
فارغ از صورت و مواد همه	برتر از کثرت و تضاد همه
نور دیدم در او رونده یکی	همچو ماهی رونده بر فلکی
که همی کرد از آن مسافت دور	خرقه هاشان به تابشی پر نور
پیش او ره گشاده می کردند	اولیا را پیاده می کردند
من در آن ره رو و در آن منزل	خیره ماندم نه دیده ماند و نه دل

(ابیات ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۰)

مراتب نفس

در سرود بیست و پنجم برزخ، دانه یا روح از راهنمای خود (ویرژیل) پرسشی می کند که برای پاسخ به این پرسش که به طبیعت انسان مربوط می شود ویرژیل از شخصیتی به نام «استاتسیو» کمک می گیرد. این شخص مراحل رشد جنین را از مرحله کسب روح نباتی و پیدایش نطفه و خون و قوای مربوط به آنها تا مرحله

ایجاد روح حیوانی و انسانی توضیح می دهد که اشاره به شمه ای از آن خالی از لطف نیست:

«نیروی فعال آن نطفه بدل به روحی چون روح نباتی میشود و این روح از همان هنگام به حرکت در می آید.» دانتی توضیح می دهد که پس از روح نباتی، نطفه قوای روح حیوانی را که منشأ حرکت و حس است دریافت می دارد و سپس با دریافت قوه عاقله، بدل به شاهکار آفرینش می گردد: «محرک ازلی خرسندانه روی به جانب این شاهکار طبیعت می کند و روحی تازه و آکنده از نیروی خلاقه در آن می دمد.» این نیروی خلاقه که حاصل نفخه الهی است و روح نباتی و روح حیوانی را از اجزای جنین کسب کرده، با خود در می آمیزد و از این ترکیب روح آدمی پدید می آید که خود تجلی گاه خویش است: «این نیرو جمله آنچه را که قدرت فاعله تشخیص دهد از اجزاء مختلف این وجود بیرون می کشد و از آنها روحی واحد می سازد که بالاستقلال می زید و احساس می کند و در خود منعکس می شود» (برزخ، سرود بیست و پنجم، ص ۸۹۸-۸۹۹ و نیز شرح پانوش ۶ با تلخیص).

سنایی روح نباتی را دایه قدیم نهاد می نامد زیرا افاضه قوای "غذیه" و "نامیه" (خورد و خوراک و توالد و تناسل) بر عهده اوست:

یافتم دایهٔ قدیم نهاد
این چنین دایه از کرانه مرا
کاولین مایهٔ تناسل بود
چون گیا بی خبر همی خوردم
بوده با جنبش فلک همزاد
تربیت کرد مادرانه مرا
جزوهای نبات را کل بود
با گیا همرهی همی کردم

(ابیات ۳۲ و ۳۶ و ۳۷ و ۴۴)

سپس نوبت بدان می رسد که نطفه روح حیوانی را کسب کند که ترکیب اجزای تن
و احساس و حرکت وابسته به اوست و سنایی او را امیر کون و فساد می نامد.

مایه زو یافتند قوت و هوش
دست چشم و زبان و بینی و گوش
در مصرع دوم سنایی پنج حس را که به موجب روح حیوانی پدید آمده است نام می برد.

چون مرا با امیر کون و فساد
دید و پذیرفت و مایه داد و نواخت
آشنا کرد صاحب استعداد
برگ و ترتیب نفس و حجره بساخت

تن که مقرر قوای بهیمی است، دارای قوهٔ عاقله نیز هست که اصل انسانیت
محسوب می شود و شاعر با او در قالب پیرمردی لطیف و نورانی دیدار می کند
که پیشتر ذکرش رفت. طبع مادی آدمی را به سوی امیال پست سوق می دهد ولی
فطرت روحانی او که سنایی نفس گویا یا نفس ناطقه اش می نامد، بدین راضی
نیست و خواهان نجات وی از دام ظلمت مادی است:

راست خواهی مرا در آن منزل
زآنکه حس از برای بالا را
سیر شد زین گرسنه چشمان دل
مستعد بود نفس گویا را



آن زمانی که چهره بنمودی
زین همه جستند رمان کردی
باز چون زی نهاد خود شدمی
آخشیجم به تحت می راندی

زین زمینم به جمله بربودی
وز زمینم بر آسمان کردی
باز دیو ستور و دد شدمی
فطرتم سوق فوق می خواندی

ابیات ۹۵-۱۰۰)

جمع بندی و نتیجه گیری

سنایی غزنوی بیش از نیم قرن جلوتر از دانته منظومه ای تمثیلی در شرح سفر روح به عالم علوی سرود. شباهتهای محتوایی و ساختاری در بین این دو منظومه زیاد است. هرچند صرف وجود این شباهتها را نمی توان دلیلی بر اقتباس قطعی دانته از سنایی دانست، ولی می توان قطعا گفت که دانته پیش از سرودن کمدی الهی خود، با سنت داستانهای تمثیلی رایج در ادبیات اسلامی از جمله داستانهای تمثیلی بوعلی مسکویه و بویژه ابوعلی سینا آشنایی داشته است. با اینهمه تفاوتهای محسوسی نیز در شیوه نگارش و سبک نگارش دو شاعر دیده می شود که به هر کدام از دو اثر رنگ و بوی مخصوص به خود را داده است.

فهرست منابع

۱. پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی، انتشارات علمی و فرهنگی چ
چهارم، ۱۳۷۴
۲. دانتیه آلیگیری: کمدی الهی، ترجمه شجاع الدین شفا، تهران امیرکبیر، چ
دوازدهم، ۱۳۸۱
۳. زرین کوب، عبدالحسین: جستجو در تصوف ایران، تهران، چ دوم امیرکبیر ۱۳۶۳
۴. سنایی غزنوی: سیر العباد الی المعاد، مصحح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه
تهران چ دوم، ۱۳۶۰
۵. کوربن، هانری: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، توس
تهران ۱۳۶۹
۶. لاهوری، محمد اقبال: سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان پور، نگاه تهران ۱۳۸۰.
۷. مایر، فریتس: زندگی و عرفان بهاء ولد ترجمه مریم مشرف، تهران مرکز نشر
دانشگاهی ۱۳۸۲
۸. نصر، سیدحسین: سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تبریز، کتابفروشی
سروش ۱۳۴۴

9. Asin Palacios, Miguel: *Islam and the Divine Comedy*, translated and abridged by Harold Sutherland, London 1968 .
10. Corbin, Hanri: *Avicenna and the visionary recital*, London 1960 .
11. De Bruijn, J.T.P: *Of Piety And Poetry*, Leiden. Brill, 1983
12. Nicolson, R, I, *Persian Forerunner of Dante*, Towyn-on-sea, 1944 (reprint of an article in the *Transactions* of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 1943).