

بررسی و تحلیل اهداف و ویژگی‌های پنج سفرنامه روحانی (گیل گمش، ارداویراف‌نامه، افسانه‌ی ارفلاطون، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی دانته)

نورالدین بازگیر*

دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

علی حیدری**

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

محمد رضا حسنی جلیلیان***

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

علی نوری خاتونبانی****

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۱)

چکیده

از دیرباز مواجهه انسان با مرگ، حس کنجکاوی و ترس را در او برمی‌انگیخت. این پرسش که «سرنوشت انسان، پس از مرگ چه خواهد شد و به کجا خواهد رفت؟»، سؤال و دغدغه ذهنی نوع بشر بوده است. سفرنامه‌های تخیلی به جهان پس از مرگ، یکی از پاسخ‌های شایع به این احساس ترس و کنجکاوی هستند. در بسیاری از فرهنگ‌ها و ملل گوناگون، نمونه‌هایی از این گونه نوشته‌ها دیده می‌شود. از میان سیاهه بلندی از این سفرنامه‌های جهان دیگر، که آن‌ها را «سفرنامه‌های روحانی» می‌خوانیم، این مقاله به روش تحلیلی-توصیفی به بررسی پنج نمونه از آن‌ها پرداخته است: حماسه گیل گمش، ارداویراف‌نامه، افسانه‌ی ارفلاطون (Er)، سیرالعباد سنایی و کمدی الهی دانته. این متون از لحاظ اشتغال بر اهداف سیاسی، اجتماعی، دینی، تعلیمی و فلسفی با هم اشتراک دارند و در ویژگی‌های ساختاری و محتوایی، مانند وجود اعداد مقدس، حضور راهنما، کهن‌الگوها، نماد، توصیف جهان پس از مرگ و... شباهت‌های بسیاری با هم دارند. این اشتراک‌ها و شباهت‌ها که ناشی از یکسان بودن بن‌مایه‌های فکری نوع بشر و نیز مراودات فرهنگی و دینی است، نشان می‌دهند که سفرنامه‌های روحانی می‌توانند به عنوان زبان مشترک نوع بشر به شمار روند و پرده از حقایق مشترک، اما تغییر شکل یافته انسان‌ها و مذاهب بردارند.

واژگان کلیدی: سفرنامه‌های روحانی، گیل گمش، ارداویراف‌نامه، ارفلاطون، سیرالعباد،

کمدی الهی.

* E-mail: bazgir_176@yahoo.com

** E-mail: aheidary1348@yahoo.com (نویسنده مسئول)

*** E-mail: hasanijalilian@yahoo.com

**** E-mail: nooria67@yahoo.com

مقدمه

از نخستین روزهای حیات بشر تا کنون، یکی از دغدغه‌ها و پرسش‌های اساسی نوع بشر، مرگ و زندگی پس از آن بوده‌است و اینکه آیا زندگی با مرگ پایان می‌پذیرد یا پس از آن در جهانی دیگر ادامه می‌یابد! البته انسان‌ها به این امر آگاه بوده‌اند که هیچ کس بعد از مرگ نمی‌تواند به زندگی برگردد و دیده‌ها و شنیده‌هایش را باز گوید. به‌ناچار این ناتوانی را با کمک تخیل جبران کرده، سفرهای خیالی و روحانی، عطش کنجکاوی آنان را تا حدی فرونشانده‌است. در ادبیات بیش‌تر ملل و فرهنگ‌های مختلف، نمونه‌هایی از این گونه سفرنامه‌های روحانی وجود دارد؛ به عنوان نمونه: سفر گیل‌گمشس به جهان زیرین برای دیدار با دوستش انکیدو، سفر اولیس به جهان مردگان برای دیدار با روح مادرش، سفر ارداویراف به بهشت، برزخ (همیستگان) و دوزخ، سفر دانتی به دوزخ، برزخ و بهشت، سفرنامه‌ای (Er) افلاطون، سیرالعباد سنایی و ...

۱. بیان مسئله

مسئله‌ای که این پژوهش درصدد است به آن بپردازد، بررسی این سفرنامه‌ها و مشخص کردن اهداف آفرینندگان این متون، و تبیین اشتراک‌های محتوایی و ساختاری آن‌هاست. شیوه‌ما در انجام این پژوهش، بدین صورت است که ابتدا اهداف و ویژگی‌های مورد بررسی را آورده، سپس در ذیل هر یک از این اهداف و ویژگی‌ها، این سفرنامه‌ها را بررسی خواهیم کرد.

۲. اهداف و ضرورت

شناخت دیدگاه دیگران درباره‌ی مسائل اصلی زندگی و مرگ، سبب می‌شود انسان‌ها با دیدن تشابهات فکری و مذهبی به یکدیگر نزدیک‌تر شوند و با مواجهه با اختلافات فکری و عقیدتی، در نگرش‌های خود نسبت به آن مسائل تجدید نظر کنند و به رکود و جمود فکری دچار نشوند. ضمن اینکه در تقابل با اختلافات فکری، فلسفی و دینی است که امکان به‌روز کردن و تقویت بن‌مایه‌های فکری و دینی یک فرهنگ ایجاد می‌شود.

۳. پیشینه پژوهش

دربارۀ مقایسه سفرنامه‌های روحانی، تحقیقات و نوشته‌های زیادی وجود دارد؛ به عنوان نمونه، مهدی سلمانی «سیرالعباد الی المعاد سنایی» را با «رسالة الغفران ابوالعلائی معری» مقایسه کرده است (ر.ک؛ سلمانی، ۱۳۸۸: ۶۹-۸۶). ماندانا صدرزاده هم در مقاله‌ای با عنوان «بررسی چهار سفر روحانی و معنوی به دنیای پس از مرگ»، ارداویراف‌نامه، رؤیای صادقه، رسالهٔ آمرزش و کمندی الهی را با هم به‌اجمال و گذرا مقایسه کرده است (ر.ک؛ صدرزاده، ۱۳۸۱: ۳۷-۵۰). همچنین، «سیری در معراج‌نامه‌ها و سفرنامه‌های شهودی» از قدمعلی سرامی و سلما ساعدی (ر.ک؛ سرامیو ساعدی، ۱۳۸۹: ۷۹-۱۱۰)، «سیری در سفرنامه‌های تمثیلی» (ر.ک؛ آزادپور، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۶)، «بررسی دو سفر روحانی زرتشتی و یهودی به دنیای پس از مرگ» (ارداویراف‌نامه و رؤیای خنوخ) (ر.ک؛ محمدی و افتخاری، ۱۳۸۹: ۱۵۹-۱۷۲)، «تحلیل مقایسه‌ای عناصر داستان در ارداویراف‌نامه، سیرالعباد، کمندی الهی» (ر.ک؛ سلطانی و قربانی جویباری، ۱۳۹۲: ۳۹-۶۶) و پایان‌نامه کارشناسی ارشد فاطمه فرهودی‌پور که چهار سفرنامه: سیرالعباد الی المعاد، ارداویراف‌نامه، رسالهٔ الغفران، کمندی الهی و نیز سیر و سلوک زائر را از لحاظ تمثیل رؤیا بررسی کرده است، از دیگر پژوهش‌ها در این زمینه می‌باشد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هیچ یک از این نوشته‌ها به بررسی اهداف و شباهت در ویژگی‌های این پنج سفرنامه پرداخته‌اند و بررسی خود را تنها محدود به یک موضوع کرده‌اند.

۴. سابقه نگارش سفرنامه‌های روحانی

تقریباً می‌توان گفت که در چهار گوشهٔ عالم از این نوع نوشته‌ها یافت می‌شود. آثاری مانند: فاوست گوته (Goethe)، سیر و سلوک زائر جان باناین (Bunyan)، بهشت گمشده میلتون، صحرای محشر جمال‌زاده، سیاحت غرب آقا نجفی قوچانی، آفرینگان صادق هدایت و... . بیرلین در کتاب اسطوره‌های موازی، موارد بسیاری از این گونه سفرنامه‌ها را به‌اختصار آورده است (برای تفصیل بیشتر، ر.ک؛ بیرلین، ۱۳۹۱: ۲۶۷-۳۳۳).

۵. اهداف سفرنامه‌های روحانی

پدیدآوردن گان سفرنامه‌های روحانی، اهداف متعددی در آفرینش این آثار داشته‌اند: کنجکاوی نسبت به عالم غیرمادی، مخصوصاً دنیای پس از مرگ، جلوگیری از ضعیف شدن اعتقادات مردم عصر، اثبات عالم مجردات و عینیت بخشیدن به ذهنیات، گوشزد کردن عواقب بی‌دینی و گناه، نقد اوضاع زمانه در قالب سفرنامه، بیان افکار و اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و ادبی و... از اهم این اهداف می‌باشد. در این نوشته، از میان اهداف مذکور، به بررسی اهداف اجتماعی، سیاسی و فلسفی این سفرنامه‌ها می‌پردازیم.

۱-۵. اهداف سیاسی - اجتماعی

۱-۱-۵. گیل‌گمش

خودکامگی و تمرکز قدرت در دست یک فرد یا گروه محدود، همیشه موجب و موجب فساد و تباهی است و رنج و درد طبقات فرودست را باعث می‌شود. استبداد و تک‌صدایی، تعادل زندگی اجتماعی را از بین می‌برد و فرصت عرض اندام و رشد و تعالی را از دیگران می‌گیرد. یکی از کارکردهای این سفرنامه، تأکید بر این مطلب است. وقتی مردم شهر اوروک از خودکامگی و قدرت ویرانگر گیل‌گمش، او که دو سوم آن خداست (= مذهب) و یک سومش انسان (= قدرت مادی و جسمی)، به ستوه می‌آیند، دست به دامن خدایان می‌شوند:

«شما گاو نر وحشی آفریدید و شیربالدار. گیل‌گمش، سلطان ما، از آن‌ها نیرومندتر است. وی همتای خود را نمی‌یابد. قدرت او بر سر ما بسیار زیاد است. او معشوقه را به نزد محبوب راه نمی‌دهد و دختر پهلوان را به مرد خود راه نمی‌دهد» (گیل‌گمش، ۱۳۸۲: ۲۲).

خدای آسمان، آنو، ناله‌های آنان را می‌شنود و ارور (الهه بزرگ پرداخت قالب) می‌گوید:

«تو ای ارور! به همراهی مردوک پهلوان، آدم و جانوران را آفریدی. حال نقشی بساز که با گیل‌گمش برابر باشد. موجودی قوی و مانند او، و معذک فقط جانور صحرائی نباشد. وقتی زمان او فرامی‌رسد این نیرومند به اوروک بیاید، باید با گیل‌گمش رقابت کند. پس اوروک آرام خواهد شد» (همان: ۲۳).

به نظر می‌رسد پدیدآورندگان این حماسه، خود متوجه این نکته بوده‌اند که اگر در جامعه‌ای تقسیم قدرت صورت نگیرد، زبردستان آسیب می‌بینند. باید در برابر یکه‌تازی‌های مستبدانهٔ گیل‌گمش، قدرتی همسان قرار داد تا بر لجام گسیختگی‌های این نیمه‌خدا افسار زند و رام و آرامش کند و بخشی از انرژی و نیز توش و توانش در مقابله و هم‌وردی او تحلیل رود و مردم بتوانند نفس راحتی بکشند. از همه مهم‌تر، او را متوجه فناپذیری وی نمایند و با مرگ انکیدو به گیل‌گمش و بالطبع به تمام پادشاهان گردنکش یادآوری کنند که «هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد»، حتی برای گیل‌گمش که دوسومش خداست. این موضوع مخصوصاً در بخش توصیف دوزخ از زبان انکیدو شایستهٔ تأمل‌تر است. او در بخشی از توصیف دوزخ می‌گوید: «کلاه پادشاهی را در آنجا از سر بروده‌اند. آن‌ها که از روزهای پیش از زمان بر تخت می‌نشستند و بر سرزمین‌ها فرمانروایی می‌کردند، خم گشته‌اند» (همان: ۳۸).

اصولاً مرگ، یاد مرگ و توصیف جهان پس از مرگ به‌ویژه دوزخ حربه‌ای است تا قدرتمندان غافل و غافلان قدرتمند را به خود بیاورد و ترس و واهمه‌ای بر روح و جانشان بیندازد تا در سایهٔ این هول و هراس، اندکی از خشم و خشونت آنان کاسته شود. یانیک بلان (Janick Blanc) نیز در همین زمینه می‌گوید: «رقیب گیل‌گمش [= انکیدو] بنا به خواست خدایان بزرگ، با ظهور خود ساکنان شهر اوروک را از خشونت و تندی گیل‌گمش رهانید» (بلان، ۱۳۸۰: ۹۹).

۵-۱-۲. رد/ویراف‌نامه

یکی از اهداف این سفر روحانی، تحکیم پایه‌های حکومت دینی ساسانیان از طریق تقویت باورهای مذهبی مردم بوده‌است. تشنّت فکری و دینی حاصل از ناآرامی‌ها و بی‌ثباتی سیاسی در ایران پس از حملهٔ اسکندر، یکپارچگی کشور را تهدید می‌کرد. به گفتهٔ عفیفی، «پس از آن [= حملهٔ اسکندر و مرگ او]، مردمان ایران‌شهر را با یکدیگر آشوب و پیکار بود. چون ایشان را شهریار، سردار و دستور دین آگاه نبود... پس مغان و دستوران دین آگاه که بودند، از آن همه خدایمندی پُربیم بودند» (عفیفی، ۱۳۹۱: ۲۲). دامنهٔ تأثیر این آشفستگی‌ها، حتی به حکومت ساسانیان نیز رسیده‌بود. ضعف در دین رسمی و سُستی اعتقادات مردم در یک حکومت دینی، ممکن است عواقب سیاسی نامطلوبی در پی

داشته باشد. به همین دلیل است که می‌بینیم اردشیر (پادشاه زمان) سریع به انتشار *ارداویراف‌نامه* در بین مردم همت می‌گمارد. کریستین سن دربارهٔ حکومت دینی ساسانیان می‌گوید: «ساسانیان از اولین لحظه با روحانیان زرتشتی متفق شده بودند و اتحاد و دوستی صمیمی میان مُلک و دین در تمام مدتی که موضوع کتاب ماست، برقرار بود» (کریستین سن، ۱۳۷۴: ۸۹).

کارکرد سیاسی دیگری که می‌توان برای این متن در نظر گرفت، نشان دادن جایگاه حاکمان خوب در بهشت و پادشاهان ستمگر در دوزخ است:

«۲) دیدم روان پاکان را به گاه و بستر زرین، و مردمی بودند که روشیشان به روشنی خورشید همانند بود. (۳) پرسیدم از سروش پاک و ایزد آذر که این کدام جای و ایشان روان که هستند؟ (۴) سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این خورشیدپایه است و اینان روان کسانی است که در گیتی پادشاهی و شهریاری و سرداری خوب کردند» (عقیقی، ۱۳۹۱: ۳۲-۳۳). همچنین، برای توصیف مجازات پادشاهان بد، ر.ک؛ همان: فرگرد ۲۸).

از همان بندهای آغازین *ارداویراف‌نامه* مشخص می‌شود که یکی دیگر از مهم‌ترین اهداف این متن، اصلاح جامعه است؛ جامعه‌ای که به سبب آشوب‌های داخلی و تهاجم خارجی، از اعتدال خارج شده است و حاصل این بی‌ثباتی اجتماعی، سُستی ایمان و اعتقادات مذهبی مردم است. در جامعه‌ای که مدام و دیرگاهی درگیر ناامنی داخلی، جنگ و تهدیدهای خارجی باشد، مردم خودخواه‌تر از پیش می‌شوند و نفع شخصی و گلیم خویش را از آب به در بردن، جای منافع اجتماعی را می‌گیرند. در چنین جامعه‌ای، رذیلت‌های پنهان و سرکوب شده، مجال آشکار شدن پیدا می‌کنند و زخم‌های چرکین خباثت و گناه سر باز می‌کنند. برای اصلاح چنین جامعه‌ای، تجسم دوزخ به ترسناک‌ترین و ملموس‌ترین وجه می‌تواند تأثیر بیشتری داشته باشد. در این متن، برای اغلب امور فردی و اجتماعی، مواردی از گناه و مجازات برشمرده شده است تا بدین وسیله در اصلاح جامعه مؤثر باشد.

حدوداً سی و هشت مورد از صدویک فرگرد *ارداویراف‌نامه* به گناهی اختصاص دارد که جنبهٔ اجتماعی دارند؛ به عنوان نمونه: زناکاری زنان در فرگردهای ۶۲، ۶۴، ۶۹، ۷۸، ۸۱، ۸۵، ۸۶ و ۹۵ آمده است که مجازات‌های توصیف شده برای آن عبارتند از: بریدن سینه

و پستان با شانه آهنین، روان شدن روی گرم و گداخته در زیر پای، فرو کردن میخ چوبین در چشمان، بریده شدن زبان و کنده شدن چشم، پوشاندن لباس آهنین برتن و نهادن در تنور داغ، کندن کوه با پستان و... همچنین، در *ارداویراف‌نامه*، سه فرگرد به پیمان دروغ و مجازات آن اختصاص دارد (فرگردهای ۵۱، ۵۲ و ۷۰) و چهار مورد به دروغ (فرگردهای ۳۳، ۴۰، ۹۰ و ۹۷). البته دو فرگرد ۴۵ و ۴۹ هم بی‌ارتباط با دروغ نیستند (گواهی دروغ و مترژ زمین به دروغ).

۵-۱-۳. افسانه ار (Er)

یکی از اهداف نگارش *سفرنامه ار*، طرح و آموزش مسائل اجتماعی و سیاسی است؛ مباحثی مانند: عدالت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، تشجیع سپاهیان و... جامعه پرهرج و مرج دوران جوانی افلاطون، حکومت هفت ماهه سی جبار بر آتن، اجبار سقراط به نوشیدن شوکران و جنگ‌های فرسایشی و همراه با شکست آتنیان، انگیزه اجتماعی افلاطون برای مطرح کردن بسیاری از اصول اخلاقی، سیاسی و اجتماعی در قالب سفر روحانی به جهان دیگر است که نوعی ترساندن و انداز پنهانی در آن وجود دارد. مارینا برزینس (Berzins) اوضاع جامعه روزگار افلاطون را چنین توصیف می‌کند:

«شهری [= آتن] که سقراط و دوستان و هم‌فکرانش در آن زندگی می‌کردند، یک شهر ناقص بود؛ تلاش برای انقلاب، دسته‌بندی‌ها و تحزب و احتمال یک جنگ قریب‌الوقوع داخلی» (Berzins, 2012: 126). ناگفته پیداست در چنین شهری، اندیشمندی مانند افلاطون نمی‌تواند نسبت به حوادث اطرافش بی‌اعتنا باشد و قطعاً در تمام سخنان و محاورات اومی توان ردی از این وقایع و عکس‌العمل‌هایی را دید. کوایره (Koyre) نیز معتقد است: «افلاطون در سراسر آثار خود یک دم از توجه به امور سیاسی غافل نمی‌ماند... به نظر افلاطون، فلسفه و سیاست، یکی است» (کوایره، ۱۳۶۰: ۱۱-۱۲؛ به نقل از: فتحی، ۱۳۸۸: ۴). وقتی افلاطون از سرنوشت تلخ و دهشت‌بار آردیانوس، پادشاه جبار، در دوزخ سخن می‌گوید، هنگامی که ناراحتی بسیار شدید یکی از ارواح را شرح می‌دهد که از انتخاب زندگی یک حاکم مستبد پشیمان شده‌است، همه این موارد نشان از نوعی جهت‌گیری سیاسی دارد.

۵-۱-۴. سیرالعباد سنایی

در *سیرالعباد*، انتقادهایی زیرکانه و پنهان از برخی اقشار جامعه وجود دارد؛ به عنوان نمونه، یکی از بهترین و هنری ترین این موارد، انتقاد و هجو ظریف سنایی از قاضیان و عالمان خودبین عصر است. سنایی وقتی فلک مشتری را با عنوان «مراثیان و خودنمایان» وصف می کند، با توجه به این باور نجومی قدیم که مشتری، دیندار و قاضی چرخ شمرده می شده، در واقع، از ریا و خودنمایی عالمان زمانه اش انتقاد می کند. سنایی آن ها را «روشن و تیره ذات» می خواند:

«مردمان دیدم اندرو جمعی روشن و تیره ذات چون شمعی
تنشان زیر و دل زبیر دیدم قبله شان روی یک دگر دیدم»
(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۳۹).

مورد دیگری را که می توان برای اهداف اجتماعی *سیرالعباد* مثال زد، این است که سنایی نیز همچون افلاطون در *افسانه ار (Er)*، هم عدالت اجتماعی را مد نظر دارد و هم عدالت به معنای اعتدال در زندگی شخصی را. او اعتدال مزاج و طبایع چهارگانه را مایه سلامت و قوام جسم و روح برمی شمرد:

«عدل ایشان بقای پیوند است جور ایشان فنای فرزند است
زورش از عدل و مادت گهرست ضعفش از ظلم مادر و پدر است
سیرت عدل چیست؟ آبادی صورت مرگ چیست؟ بیدادی
سبزجامه بهار، از انصاف است زردچهره خزان ز اسراف است
نکند جز به بیخ عدل درنگ میخ این خیمه های مینارنگ»
(همان: ۲۱۷).

۵-۱-۵. کمدی الهی

اوضاع سیاسی و اجتماعی فلورانس، در عصر دانته و انتقاد و نارضایتی که دانته از این اوضاع داشته، به صورتی کاملاً ملموس و برجسته در *کمدی الهی* انعکاس یافته است. دانته فلورانس و ایتالیای زمانش را در سرود ششم برزخ، به شدیدترین وجهی مورد هجوم انتقادهایش قرار می دهد و در عباراتی می گوید: «دریغای ایتالیای برده! ای میهمان خانه»

رنج! ای کشتی بی‌ناخدا که در میان طوفانی سهمگین ره می‌سپری! تو دیگر ملکه سرزمین‌ها نیستی. فاحشه‌خانه‌ای!» (دانته، ۱۳۷۸: ۶۴۷). عرفانیان در این زمینه می‌نویسد:

«در دوران دانته نیز فلورانس دستخوش حوادث سیاسی بسیار و تشتت آرا میان دسته‌های مختلف سیاسی بوده که انعکاس آن در بخش دوزخ به‌درستی مشاهده می‌شود و کینه‌ای که او نسبت به فاسدان سیاسی و... در دل داشته، این را گواه است» (عرفانیان، ۱۳۸۵: ۷۲).

همچنین، بورکهارت دربارهٔ اوضاع و احوال شهر فلورانس و ایتالیای زمان دانته می‌گوید:

«در سال ۱۳۰۰ میلادی، دینو کومپانی (Dino Compagni) مبارزات سیاسی را که در زمان زندگی او در شهر روی داده، تشریح کرده‌است و وضع سیاسی، بحران‌ها و انگیزه‌های احزاب و سیرت رهبران و خلاصهٔ کلام، تمام بافت علل و معلول‌های قریب و بعید را به نحوی بازنموده که در این نوشته، هنر توصیف و دقت داوری انسان فلورانسی را تقریباً با دست می‌توان لمس کرد. نامدارترین قربانی این بحران‌ها، دانته آلیگیری است؛ مردی سیاسی که چه در وطن و چه در تبعیدگاه، تجربه‌های فراوان اندوخته‌است و ریشخندهای خود را دربارهٔ تغییرات متوالی قانون اساسی شهر در شعرهایی برننده‌تر از الماس گنجانده‌است» (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۸۶).

دانته مانند دیگر نویسندگان و پدیدآورندگان سفرنامه‌های روحانی با احضار، گفتگو و نشان‌دادن رهبران سیاسی و ارباب قدرت در دوزخ و به‌ندرت برزخ، شیوهٔ نادرست، ریاکارانه، ستمگرانه و ناعادلانهٔ آن‌ها را به بهترین صورت به نقد می‌کشد؛ به عنوان نمونه، در سرود دوازدهم دوزخمی خوانیم:

«آنگاه ما همراه محافظی معتمد در طول کنارهٔ رود جوشان قرمزفامی که در آن جوشیدگان فریادهای گوشخراش برمی‌کشیدند، به راه افتادیم. کسانی را دیدم که تا مژگان خویش در آن غوطه‌ور بودند و چنتائوروی کبیر گفت: اینان آن زمامداران ستمکارند که دست به جان و مال دیگران گشودند و در این جا به سبب جنایات و ستمگری‌های خویش می‌گریند... و این سری که موهایی این چنین سیاه دارد، از آن آتسولینو (Azzolino)^۱ است، و این دیگری که گیسوانی بور دارد، اوبتسوداستی (Obizzo da esti)^۲ است» (دانته، ۱۳۷۸: ۲۴۹).

دانتته در عین اینکه اثرش سرشار از مباحث حکمی، فلسفی و عرفانی است و به زبانی زیبا و ادیبانه نوشته شده است، چشم بر معضلات و ناهنجاری‌های اجتماعی نمی‌بندد و عرفان و فلسفه مانند بندبازی ماهر همواره تعادل خود را حفظ می‌کند. این مورد، یعنی انتقاد اجتماعی در *کمدی الهی* نیز قطعاً یکی از اهداف اصلی است. با توجه به رواج آرا و اندیشه‌های اومانیست‌ها، شاید یکی از دلایل نوشتن این اثر، همین موضوع باشد. بورکهارت درباره یکی از اومانیست‌های نه چندان مهم به نام کودروس اورچه اوس (CordusUrceus) نام می‌برد که وقتی از او درباره زندگی پس از مرگ پرسیدند، در پاسخ گفت: «هیچ کس نمی‌داند روح آدمی پس از مرگش به چه حالی می‌افتد و همه آنچه درباره جهان دیگر می‌گویند، فقط وسیله تهدید زنان است» (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۴۵۷).

انتقاد از ارباب قدرت و کلیسا، سوء مدیریت رهبران سیاسی جامعه و... در *کمدی الهی* دانتته بسیار زیاد مطرح شده است؛ به عنوان نمونه، دانتته در انتقاد از مذهب و ارباب کلیسا می‌گوید: «شبان‌ها که پیشاپیش گله می‌رود، نشخوار تواند کرد، اما شکافته سُم نیست» (دانتته، ۱۳۷۸: ۷۸۶)^۳. همچنین، در بیان سوء مدیریت حاکمان سیاسی می‌گوید: «پس می‌توانی دید که سوء مدیریت علت اصلی فساد دنیاست» (همان: ۷۸۵). از دیگر موضوعات اجتماعی که دانتته در *کمدی الهی* مطرح می‌کند، پذیرش مسئولیت و فعالیت‌های مثبت اجتماعی است. دانتته کسانی را که از ترس خطا و اشتباه، از پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی، دینی و سیاسی سرباز می‌زنند و تنها به فکر بیرون کشیدن گلیم خویش از گرداب‌های گناه هستند (زهد منزویانه و تارکانه) می‌نکوهد و آنان را در طبقه مقدماتی دوزخ ساکن می‌کند؛ جایی که مجبورند با بیهودگی به دنبال پرچمی در یک مسیر دایره‌وار بدونند. او در این بخش می‌گوید: «چون چند تن از آنان را شناختم، شبح آن کس را دیدم و شناختم که از روی فرومایگی آن دریغ بزرگ را کرده بود» (دانتته، ۱۳۷۸: ۱۱۳). منظور از این فرد را پاپ چلستینوی پنجم دانسته‌اند که در پنجم ژوئیه ۱۲۹۴ میلادی به پاپی انتخاب شد، ولی چون این مسئولیت را برای خود سنگین می‌دانست، در ۱۳ دسامبر همان سال استعفا کرد. محرک اصلی او در این تصمیم، کاردینال گائتبا (Gaetbai) بود که به وی تلقین کرده بود که هر کس مسئولیتی در امور دنیوی به عهده داشته باشد، خواه ناخواه مرتکب گناه می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۱۳؛ پاورقی).

۲-۵. اهداف فلسفی

تمام این سفرنامه‌های روحانی، در توجه به مباحث فلسفی اشتراک دارند. البته واضح است مطالبی که مطرح می‌کنند، متفاوت و متنوع است.

۱-۲-۵. گیل‌گمش

شاید انتظار یک جهت‌گیری فلسفی، آن‌گونه که امروز متداول و مرسوم است، از متنی که مربوط به دوران اساطیری می‌باشد؛ یعنی زمانی که به قول کزازی، بشر در دوران تفکر اسطوره‌ای است (ر.ک؛ کزازی، ۱۳۹۰: ۷)، کمی غیرواقع‌گرایانه و دور از ذهن به نظر برسد، اما اینکه ما در قرن بیست و یکم از دیدگاهی فلسفی به این متن بنگریم، هیچ استبعاد و غرابیتی ندارد. جهت‌گیری فلسفی سفر گیل‌گمش بر پوچ‌گرایی و بالطبع لذت‌جویی آنی و این‌جهانی تکیه دارد: «شکیب‌الخوری، کارگردان عراقی، گیل‌گمش را پهلوانی اگزستانسیالیست می‌داند که در پایان به پوچی تلاش انسان در ستیز با مرگ می‌رسد» (ستاری، ۱۳۹۰: ۱۱). ضمناً جان ناس درباره‌ی تصور بابلیان و سومریان از زندگی و مرگ می‌گوید: «[بابلیان] برخلاف مصریان از دنیای دیگر جز ناکامی و رنج انتظاری نداشتند و سراسر سعادت و نیکبختی را در این جهان می‌پنداشتند» (ناس، ۱۳۸۰: ۷۴). به همین سبب، هم سیدوری سابیتو^۵ (Siduri-Sabitu) و هم اوت ناپیشتم^۶ (Utnapishtim)، گیل‌گمش را نصیحت می‌کنند که برگردد و از زندگی کوتاهش لذت ببرد:

«گیل‌گمش، بنوش و بخور. تن خود را بینبار، شب و روز شاد باش. هر روزی را جشن شادی بگیر! شب و روز را با چنگ و نی و رقص شاد باش! جامه‌های پاک بپوش، سر خود را بشوی با روغن بیندای و تن را در آب تازه صفا بده! از دیدار فرزندان لذت ببر در آغوش زنان شاد باش!» (گیل‌گمش، ۱۳۸۲: ۸۲).

حال که جهان زیرین پُر از رنج و سختی است، غذای ساکنانش خاکِ رُس است و علاوه بر آن، آدمیان را به باغ خدایان راهی نیست، پس ترغیب به کامجویی، لذت‌طلبی و بهره‌گیری از فرصت اندک حیات، می‌تواند یکی دیگر از اهداف این متن کهن باشد. جان گری (Johan Gray) نیز درباره‌ی غنای فلسفی اسطوره‌ی گیل‌گمش می‌گوید:

«شاید بتوان گفت که گیل گمش از اُدیسه ژرف تر و در توجه به آرزوهای انسان و محدودیت های فیزیکی وی از غنای فلسفی بیشتری برخوردار است. حماسه گیل گمش از یکپارچگی ادبی خاصی برخوردار و از این روایت داستانی حماسی- فلسفی برآورده است» (گری، ۱۳۷۸: ۶۳).

به نظر می رسد سفر گیل گمش و روایت آن پاسخی اساطیری به پرسشی بنیادیناست. البته این پاسخ اساطیری رنگی از یاسی فلسفی دارد.

۵-۲-۲. ارداویراف نامه

برخی توصیف های دوزخ در ارداویراف نامه می توانند حامل پیام هایی فلسفی باشد و یا حداقل می توان برداشتی فلسفی از آن ها ارائه کرد؛ مثلاً در توصیف دوزخ آمده است: «دیگر آنکه از گوش تا چشم و یال اسبی به آن اندازه که موی دارد، آن گونهبی شمار، روان بد کاران آنجا بودند و یکی دیگری را نبیند و بانگ نشنود، هر کس پندارد تنهاست» (عفیسی، ۱۳۹۱: ۵۵). این توصیف اخیر، یعنی احساس تنهایی دوزخیان یکی از توصیف هایی است که رنگی فلسفی دارد. به نظر می رسد علت احساس تنهایی دوزخیان در ازدحام و تنگنای دوزخ به دو دلیل باشد. دلیل اول اینکه در ابتدای ورود روح به دنیای پس از مرگ، اعمال او یا به شکل دوشیزه ای زیبا یا عجوزی زشت به پیشوازش می آید؛ یعنی در واقع، آن ها تجسم پندار، گفتار و کردار انسان ها هستند. بنابراین، مجازات هر کس به فراخور اعمال او تعیین می شود و چون هر کس اعمال منحصر به خود را دارد، پس مجازات او نیز منحصر است. دلیل دیگر، هول و مهابت مجازات هاست که فرصت توجه به غیر و احساس حضور دیگری را از بین می برد. این بخش از توصیف دوزخ به طور شگفت انگیزی فلسفی و حاکی از درکی عمیق از عذاب، تنهایی و ترس است. در واقع، هر سه مورد اخیر را می توان جنبه هایی از یک واقعیت (دوزخ) دانست. البته تاریکی دوزخ نیز مزید بر علت است.

۵-۲-۳. افسانه ار (Er) افلاطون

افلاطون به عنوان یک فیلسوف، قطعاً در افسانه ار، خواه ناخواه نظریات فلسفی خود را بیان می‌کند. این سفرنامه زمینه‌ای فراهم می‌کند تا افلاطون از برخی مسائل عمده فلسفی، مانند جبر و اختیار، سعادت واقعی و نهایی، ارزش دانش و فلسفه و... صحبت کند.

۵-۲-۳-۱. جبر و اختیار

مسئله جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه است؛ مسئله‌ای مردافکن که توضیح و تبیین آن غالباً دشوار و ناممکن به نظر می‌رسد. در این افسانه، افلاطون با زیبایی و ظرافت به مسئله جبر و اختیار می‌پردازد. او اختیار و انتخاب را در یک شرایط جبری و محدودکننده بیان می‌کند؛ قرعه‌کشی برای انتخاب اولویت‌ها برای برگزیدن زندگی بعدی، انتخاب از میان زندگی‌های پیشنهادی و نه انتخاب آزاد، نشان از نوعی اجبار دارد، اما در این شرایط محدودکننده، فرد می‌تواند انتخاب کند؛ به عبارت دیگر، فرد تنها می‌تواند از بین زندگی‌های ارائه‌شده یکی را برگزیند، ولی خودش نمی‌تواند نوعی خاص از زندگی را پیشنهاد دهد. مارینا برزینس (Marina Berzins Mc Coy) در این باب می‌گوید: «اسطوره ار بر سه گونه محدودیت انسان تمرکز دارد: محدودیت دانش، محدودیت فناپذیری به معنای پایان زندگی و محدودیت ضرورت و اجبار خارجی که انسان را برای حوادث بیرونی تحت فشار قرار می‌دهد (طول عمر، زمان مرگ، چگونگی مرگ، ناگهانی یا منتظر بودن مرگ)» (Berzins, 2012: 134). کینت دورتر (Kenneth Dorter) معتقد است:

«نوعی تسلسل باطل و جبری مسلکی در افسانه ار به چشم می‌خورد؛ زیرا انتخاب یک زندگی خاص، وابسته به انتخاب یک شخصیت خاص است. اما هر انتخابی که ما در زندگی بعدی داشته باشیم، به شخصیت و زندگی اکنون ما وابسته است. این موضوع یک دور و تسلسل باطل را ایجاد می‌کند که به وضوح رنگ و بوی جبری‌گری از آن به مشام می‌رسد» (Dorter, 2013: 131).

همین محقق نگرش او را بیشتر جبرگرایانه می‌داند و به این نوع نگاه جبرگرایانه او ایراد گرفته است که «اگر انتخاب ما به وسیله شخصیت ما معین شده است، پس ما توانایی انتخاب نداریم و در نتیجه، ایده پاداش و مجازات برای اعمال و رفتار خوب و بد بی‌معنا به نظر می‌رسد» (Ibid: 132). در پاسخ باید گفت: وقتی افلاطون از دوک اجبار سخن می‌گوید،

در واقع، تکلیف ما را مشخص می‌کند و به خواننده یادآوری می‌کند که انسان‌ها در یک شرایط محدود شده، قادر به انتخاب و اختیار هستند. کینت دورتر خود نیز به این مطلب اذعان دارد و می‌گوید: «اسطوره فلزات [اعصار پنجگانه فلزات هزیود] بر محدودیت آزادی انتخاب ما تأکید دارد و اسطوره ار بر آزادی ما در عین محدودیت» (Ibid: 140). همین نویسنده معتقد است: «*افسانه ار* تصویری از چگونگی پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری ما در برابر اعمال ماست، علی‌رغم اختیار اندکی که در انتخاب زندگی قبلی و فعلی خود داریم» (Ibid: 132). هالیول (Halliwell) درباره بخش‌های مختلف *افسانه ار* می‌گوید: «داستان ار شامل سه قسمت عمده است: داوری و حسابرسی قیامت، اجبار گیتی‌شناسانه و تناسخ» (Halliwell, 2007: 446).

۲-۳-۲-۵. سعادت واقعی و نهایی

افلاطون، سعادت واقعی و غایی را در توجه به فلسفه و بر اساس خردمندی و دانش می‌داند. فلسفه و خردمندی به نوعی گرایش جبری مسلکی او را تعدیل می‌کند و نشان از اندکی اختیار نیز دارد. استیفن هالیول بر این باور است که «دلیل برگشت نیکانی که هزاران سال در بهشت بوده‌اند و تمایل آنان به زندگی دوباره، نبود عنصر فلسفه در زندگی قبلی آنان بوده است» (Ibid: 451). او معتقد است که «*افسانه ار* در پایان کتاب جمهور، نشانه دعوت افلاطون مبنی بر این است که افراد در زندگی بعدی خود برای نیل به سعادت، فلسفه را انتخاب کنند» (Ibid: 452).

۳-۳-۲-۵. سیرالعباد سنایی

در *سیرالعباد سنایی*، از عناصر چهارگانه و طبایع ناشی از هر یک از این عناصر سخن رفته است. سنایی از نظریات کیهان‌شناسی و نجوم قدیم که معروف به نجوم «بطلمیوسی» است، بهره‌های فراوانی برده است و از نظریات فلاسفه، به ویژه نظر ابن سینا در تسلسل عقول استفاده کرده است. به گفته مهدی سلمانی، «اطلاع سنایی از تئوری فیزیک عناصر و از نظریه کلاسیک روان‌شناسی (در بیان روح نباتی، حیوانی و انسانی) را در متن می‌توان سراغ گرفت. همچنین، مفاهیم کیهان‌شناسی قدیم و نظریه تسلسل عقول را در آن می‌یابیم» (سلمانی، ۱۳۸۸: ۷۹). معصومه غیوری در مقاله «تحلیلی بر *سیرالعباد سنایی*»، درون‌مایه آن

را چهارچیز می‌داند که می‌توان این چهار درون‌مایه را جزء اهداف فلسفی و عرفانی نیز به حساب آورد: ۱- میل بازگشت به سرآغاز. ۲- تفرّد و تکامل شخصیت روانی. ۳- آیین گذر قهرمانی یا پاگشایی. ۴- رستاخیز و دور تسلسل (ر.ک؛ غیوری، ۱۳۸۷: ۵۴).

۵-۲-۳-۴. کم‌دی الهی

در کم‌دی الهی، دانتّه صرفاً به توصیف دوزخ، برزخ و بهشت نمی‌پردازد، بلکه نظریات فلسفی، دینی و اخلاقی خود را نیز در خلال آن بیان می‌کند که البته بسیاری از سخنانش ریشه در آموزه‌های انجیل، تورات و نوشته‌های ارسطو و افلاطون دارد. در ادامه، اجمالاً به برخی از این اهداف می‌پردازیم.

الف) موضوع جبر و اختیار

یکی از مباحثی که از دیرباز اذهان بسیاری از فلاسفه و متألهین را به خود مشغول داشته، بحث جبر و اختیار است. دانتّه نیز در سرودهای ۱۶ و ۱۸ برزخ و سرود پنجم بهشت به این مسئله می‌پردازد. دانتّه از قول یکی از برزخیان می‌گوید: «شما مختارید و در عین حال، در اختیار نیرویی بزرگتر و طبیعتی بهتر قرار دارید» (دانتّه، ۱۳۷۸: ۷۸۵). این اظهار نظر، ما را بی‌اختیار به یاد نظریات افلاطون در *افسانه ارمی‌اندازد* که در بخش اهداف فلسفی این افسانه، در همین مقاله آمده است. یکی دیگر از برزخیان به دانتّه می‌گوید:

«شما که زنده‌اید، جمله علل را به آسمان مربوط می‌کنید؛ چنان‌که گویی آسمان جبراً همه چیز را به خود پیوسته دارد. اگر چنین بود، اختیار شما از میان می‌رفت و در این صورت عادلانه نبود که از نکویی، شادی و از بدی، رنج زاید» (همان: ۷۸۴).

همچنین، در بخش بهشت و از زبان بئاتریس می‌گوید:

«بزرگترین عطیه‌ای که خداوند با کرم لایزال خود در هنگام آفرینش به بشر داد، آن عطیه‌ای است که بیش از همه با رحمت او سازگار است و وی خود از هرچیز دیگر گرانبها ترش می‌دارد و آن، آزادی اراده است» (همان: ۱۱۷۹).

ب) موضوع عشق و عقل

دانته با انتخاب ویرژیل (نماد عقل) به عنوان راهنما در عبور از دوزخ و برزخ، و انتخاب بئاتریس که نماد عشق است، به عنوان راهنمای بهشت، تلویحاً می‌خواهد بگوید که عقل تنها می‌تواند انسان را از دوزخ صفات ناپسند و برزخ مکروهات و گناهان کوچک‌تر عبور دهد، اما توانایی رساندن انسان به بهشت برین و وحدت با خداوند را ندارد و تنها با عشق می‌توان به بالاترین سعادت رسید.

۳-۵. اشتراک و شباهت در ویژگی‌ها

این سفرنامه‌ها علاوه بر اهداف متعدد، ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی دارند که در این مقاله به آن‌ها خواهیم پرداخت. نکته‌ی شایسته‌ی اعتنا در این ویژگی‌ها، اشتراکات فراوان آن‌ها، به‌رغم تفاوت‌های ظاهری است؛ تفاوت‌هایی که ناشی از فرهنگ، مذهب، تاریخ و... است.

۱-۳-۵. شباهت در وجود کهن‌الگو

اصولاً چون کهن‌الگوها از ساخت‌های زیرین ذهن و ناخودآگاه جمعی هستند، در تمام آثار فکری و ادبی، به انحای مختلف حضور دارند. به نظر یونگ (Jung)، صورت‌زلی (مثالی) «محتوایی است ناخودآگاه که وقتی به خودآگاه برسد و مورد ادراک قرار گیرد، تغییر می‌کند و رنگ خود را از خودآگاهی فردی که محل بروز آن است، می‌گیرد» (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۹۰: ۱۴).

۱-۱-۳-۵. گیل‌گمش

الف) کهن‌الگوی گذراندن آزمون

در این سفر، گیل‌گمش آزمون‌های زیادی را پشت سر می‌گذارد. گذر قهرمان (مسافر) از مراحل دشوار، یکی از کهن‌الگوهای رایج است. گیل‌گمش از کوه‌ها، بیابان‌ها و دریای مرگ عبور می‌کند. او حتی در نزد اوت ناپیشتم نیز مجبور است یک آزمون رازآموزانه را بگذراند؛ نخوابیدن به مدت شش روز و شش شب. البته او در این آزمون شکست می‌خورد!

ب) کهن‌الگوی آب

در این سفرنامه (بخش دوم حماسه گیل‌گمش)، کهن‌الگوی آب و عبور از آن و نیز شست و شو در چشمه به چشم می‌خورد. الیاده (Eliade) بر این باور است که در فرهنگ‌های مختلف، آب را «اکسیر بی‌مرگی» و «موجب طول عمر» دانسته‌اند. همچنین، او در ادامه می‌گوید:

«غوطه‌زدن در آب، رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایشی نو است؛ زیرا هر غوطه‌وری برابر با اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود است و خروج از آب، تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهان است. پیوند با آب همواره متضمن تجدید حیات است... آب از طریق آیین رازآموزی، ولادتی نو است. به مدد آیین جادویی، درمان‌بخش و به برکت آیین‌های مربوط به مردگان، موجب رستاخیز پس از مرگ» (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۸۹-۱۹۰).

پ) کهن‌الگوی درخت یا گیاه زندگی و مار

الیاده در کتاب رساله در تاریخ ادیان می‌نویسد: «انسان آغازین (قهرمان) طالب بی‌مرگی-درخت زندگی-مار و... را در سنن و روایات دیگر بازمی‌یابیم... و درخت زندگی (یا چشمه حیات) که در جایی دسترس‌ناپذیر واقع است (انتهای زمین در ژرفای اقیانوس) و ماری نگهبان درخت است» (همان: ۲۷۷). در سفر گیل‌گمش نیز هنگام تن‌شستن او در چشمه، ماری گیاه مقدس جوان‌کننده را می‌خورد و در واقع، از آن در برابر دسترسی انسان نگهبانی می‌کند.

ت) کهن‌الگوی سنگ‌های مقدس

در سفر گیل‌گمش، وقتی مسافر به باغ خدایان (بهشت) می‌رسد، آن مکان این‌گونه وصف می‌شود: «درختانی با میوه‌هایی از یاقوت و لاجورد». همچنین، «زمرّد سبز» که زیر درختان را فرش کرده است (ر.ک؛ گیل‌گمش، ۱۳۸۲: ۷۵-۷۷). در واقع، وجود سنگ‌های مقدس در باغ خدایان (بهشت)، نماد و کهن‌الگوی بی‌مرگی و توانایی است. الیاده دربارهٔ رمزپردازی سنگ‌های مقدس می‌گوید: «سنگ یشم، سنگی گرانبه‌است... و در نظام اجتماعی، مظهر

شاهی و توانایی است. در پزشکی، اکسیری است که برای تجدید و تمدید قوای جسمانی مصرف می‌شود» (الیاده، ۱۳۹۴: ۴۱۰). همچنین، آن را غذای روح نیز دانسته‌اند و تائویست‌ها اعتقاد داشتند که می‌تواند موجب نامیرایی شود (همان: ۴۱۰).

۵-۳-۱-۲. ارداویراف‌نامه

درباره حضور کهن‌الگوها در ارداویراف‌نامه به دو مورد اشاره می‌کنیم.

الف) کهن‌الگوی عبور از خوان

این مورد به صورت گذر مخاطره‌آمیز از «چینود پُل» متجلی شده است.

ب) کهن‌الگوی آنیما و آنیموس

بنا به نظر شمیسا، «آنیما در ادبیات با ده‌ها نام جلوه کرده است» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۵۵). وی در ادامه می‌گوید:

«دائنا، مجموعه‌ای از اعمال انسانی (خوب و بد) در طی زندگانی است. سه روز بعد از مرگ آدمی، دائنا در چینوت به صورت دختر جوان به غایت زیبایی، به استقبال متوفی [نیکوکار] می‌آید و به او خوشامدمی گوید و دیگر تا ابد او را رها نمی‌کند و با او یکی می‌شود و بدین ترتیب نر-ماده نخستین (Primordial androgyne) دوباره تحقق می‌یابد» (همان: ۶۰).

۵-۳-۱-۳. افسانه ار

در این افسانه، کهن‌الگوهای عبور از رودخانه (لته) و نوشیدن از آب که کهن‌الگوی ولادت مجدد است، دیده می‌شود (ر.ک؛ افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۲۸۶).

۵-۳-۱-۴. سیرالعباد سنایی

فرزاد قائمی تعدادی از این کهن‌الگوها، مانند کهن‌الگوی صعود، کهن‌الگوی سفر، ولادت مجدد، آب و... را بررسی کرده‌است (ر.ک؛ قائمی، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۴۸). در اینجا به سه مورد که در مقاله ایشان نیامده‌است، اشاره می‌کنیم.

الف) کهن‌الگوی پیر خردمند

این کهن‌الگو در همان آغاز سیرالعباد به شکل «پیری لطیف و نورانی» آمده‌است. پیر خردمند کسی است که راه حل همه چیز را می‌داند و هیچ مشکلی نیست که با درایت او آسان نشود.

ب) کهن‌الگوی آموزش اسرار

به گفته یونگ:

«آیین آموزش اساساً فرایندی است که با تسلیم آغاز می‌شود، با دوره بازدارنده پیگیری می‌شود و سرانجام، با مراسم رهایی بخش پایان می‌یابد و فرد با گذر از این فرایند می‌تواند عناصر متضاد شخصیت خود را با یکدیگر آشتی دهد و به تعالی دست یابد که از او انسانی به تمام معنا و مسلط بر خویش می‌سازد» (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۴۴).

در سیرالعباد هم این مورد با تسلیم سنایی در برابر پیر لطیف شروع می‌شود، با دوره بازدارندگی از گناه و خطا (صفات مذموم) ادامه می‌یابد و سرانجام، با رهایی از قید و بندهای هستی و دوری از نقصان و رسیدن به آزادی روح و کمال به پایان می‌رسد.

پ) کهن‌الگوی عناصر چهارگانه

به نظر می‌رسد سخن از عناصر چهارگانه خاک، آب، باد و آتش نیز ناظر به نوعی کهن‌الگوی جهانی باشد. سنایی در سیرالعباد، روح را از مراتب چهارگانه این عناصر، و صفات و طبایع مربوط به هر یک عبور می‌دهد که از لحاظ بحث کهن‌الگوها، می‌تواند تداعی‌کننده مادر زمین و ولادت باشد.

۵-۳-۱-۵. کمدی الهی

الف) کهن‌الگوی عبور از خوان

در تمام سفرهای رازآمیز و قهرمانانه، مراحل دشواری بر سر راه قهرمان قرار دارد که باید از آن‌ها بگذرد. جوزف کمپبل (Joseph Campbell) در کتاب *قهرمان هزارچهره* معتقد است جملاتی که در کتاب دوزخ دانته بر بالای در جهنم نوشته شده است، اشاره به اسطوره جهانی عبور از خوان دارد (ر.ک؛ کمپبل، ۱۳۸۹: ۳۲).

ب) کهن‌الگوی عبوردهنده از خوان

کارون (Kharon) که قایقران رود جهنم است، یکی از کهن‌الگوهای رایج در سفرنامه‌های روحانی است. جان ناس می‌گوید:

«در ادوار تاریخ بسیار قدیم، مصریان معتقد بودند که خدای آسمان، نوت (Nut) ارواح رستگاران و محبوبان (مانند سلاطین و امرا) را به سرزمین ستارگان می‌برد؛ آنجا که مرکز دو قطب جهان در فراز آسمان دوران دارد و در آنجا از دستبرد زوال و فنا محفوظ و ایمن می‌مانند» (ناس، ۱۳۸۰: ۶۰).

وی در ادامه می‌نویسد:

«در تحولی که بعدها این اساطیر و میتولوژی حاصل کرد، در راه این ارواح، انواع مشکلات و موانع تصور می‌شد که همه در سیر آن‌ها مانع وصول ایشان به سفینه الهی بوده است. دریای مشرق نزد ایشان دریاچه‌ای بوده که ملاحی در آن نشسته است و باید با چاپلوسی و تملق فراوان از او خواهش کرد تا روح را از آن دریا عبور دهد» (همان: ۶۰).

۵-۳-۲. وجود اعداد مقدس

در بیشتر فرهنگ‌ها و نزد ملل گوناگون، برخی از اعداد، مقدس و جادویی هستند. این اعداد مقدس را در بسیاری از سفرنامه‌های روحانی می‌بینیم؛ اعدادی مانند: سه، هفت، هشت، دوازده، سی و سه و

۵-۳-۲-۱. گیل گمش

در حماسه و سفر گیل گمش، عدد «هفت» بسیار به کار رفته است: «هفت بالاپوش پاسبان خوبابا» (گیل گمش، ۱۳۸۲: ۴۳)، «هفت سال خشکی به سبب حمله گاو آسمانی» (همان: ۵۵)، «هفت لباس گیل گمش در ورود به هفت طبقه دوزخ» (همان: ۱۱۰)، «تدفین انکیدو در روز هفتم پس از مرگش» (همان: ۶۷)، «پختن هفت نان به دست همسر اوت ناپشتیم» (همان: ۱۰۰) و... همه این‌ها از تجلیات اعداد مقدس، به ویژه عدد «هفت» هستند.

۵-۳-۲-۲. ارداویراف نامه

عدد سه که یکی از اعداد مقدس است، در این متن کار کرد و حضوری ثابت دارد. از همان آغاز، موبدان سه جام از می و منگ گشتاسبی به ارداویراف می دهند (به نیت پندار، گفتار و کردار نیک)، مراحل سه گانه سفر (همیستگان، دوزخ و بهشت)، همچنین، مراحل بهشت، ستاره پایه، ماه پایه و خورشید پایه می باشد که عدد هفت نیز در آن‌ها به کار رفته است و سفر ارداویراف به دنیای دیگر، هفت شبانه روز طول می کشد.

۵-۳-۲-۳. افسانه ار

در این سفرنامه، مانند دیگر سفرنامه‌های روحانی، ردی از اعداد مقدس دیده می شود. حرکت دوازده روزه ارواح به سمت دوک جبر، هشت دایره و سه فرشته (لاخه سیس، کلو توس، آتروپوس) حضور اعداد مقدس را در این متن نشان می دهد.

۵-۳-۲-۴. سیرالعباد سنایی

اشاره به افلاک نه گانه، تأکید و توجه بسیار بر عناصر چهار گانه در سیرالعباد نیز می تواند ناظر به همین ویژگی باشد.

۵-۳-۲-۵. کمدی الهی

در کمدی الهی دانه، از اعداد ۳ و ۳۳ بسیار استفاده شده است. درباره وجود این اعداد در کمدی الهی باید گفت اولاً کمدی الهی به سه بخش دوزخ، برزخ و بهشت تقسیم

شده است. ثانیاً تمام اشعار *کمدی الهی*، سه مصراعی هستند. ثالثاً هر یک از کتاب‌های دوزخ، برزخ و بهشت حاوی سی و سه سرود می‌باشند. البته بخش دوزخ سی و چهار سرود است، چون منطقه‌ای قبل از ورود به دوزخ را نیز شامل می‌شود. عدد سه نماد تثلیثی است که مسیحیان بدان معتقدند؛ پدر، پسر و روح القدس. مرندی می‌گوید: «ویلفرد گورین (Wilfred Guerin) و دیگران اعتقاد دارند که عدد سه در کهن‌الگوهای جهانی عددی مقدس به شمار می‌رود و نشانه آگاهی، وحدت و نور، و در ادبیات مسیحیت، نمادی از تثلیث پدر، پسر و روح القدس است» (مرندی، ۱۳۸۵: ۱۵۷). سه ستاره قطب جنوب (نماد فضائل سه گانه ایمان، امید و احسان)، سه شب اقامت در کوه برزخ، سه پله برزخ (توبه و پشیمانی، اعتراف، شوق برای انجام دستورها). ضمناً، اکثر فاصله‌ها بر مبنای سه است؛ سه قدم به اندازه قد سه نفر. همچنین، کتیبه‌های سه گانه در بند ۳۱ تا ۹۰ در سرود دهم برزخ، سه نوع غرور (غرور زایش، غرور استعداد و غرور قدرت دنیوی) در سرود یازدهم برزخ. درباره عدد سی و سه نیز باید گفت مسیحیان بر این باورند که عروج حضرت مسیح در سی و سه سالگی اتفاق افتاده است و طبیعی است دانه نیز در سفر روحانی عروج گونه خود، این عدد را مد نظر داشته باشد.

۳-۳-۵. نماد

«در لغت به معنی نمود، نماد و نماینده است. نماد به چیزی یا عملی گویند که هم خودش باشد و هم مظهر مفاهیمی فراتر از وجود عینی خود... نماد در آثار ادبی به دو صورت به کار گرفته می‌شود: یا در مقام تصویرهایی پراکنده در درون اثر حضور دارد یا کلّ اثر ساختاری نمادین دارد؛ مثل منطق الطیر عطار و *کمدی الهی* دانه» (داد، ۱۳۷۵: ۳۰۱).

در سفرنامه‌های روحانی، چون هدف توصیف و سخن گفتن از جهانی غیرمادی و نامحسوس است، کاربرد نماد اجتناب‌ناپذیر است.

۵-۳-۱. نماد در گیل‌گمش

در برخی موارد، حدّ و مرزی بین کهن‌الگو و نماد نیست. در واقع، بخش زیادی از کهن‌الگوها نماد هستند. در این حماسه هم نمادهایی چون چشمه، گیاه مقدس، مار، سین (ماه)، شَمَش (خورشید) و... به کار رفته‌است.

۵-۳-۲. نماد در ارداویراف‌نامه

در ارداویراف‌نامه، کمتر به نماد برمی‌خوریم. به نظر می‌رسد این امر بدین دلیل باشد که ترتیب‌دهندگان و نویسندگان این سفر روحانی، این سفر را کاملاً واقعی می‌پنداشتند و یا در صدد بوده‌اند آن را واقعی‌القاء کنند. بدین سبب، از زبان و بیان نمادین که مخصوص توصیف فضاها و عوالم غیر محسوس و خیالی است، استفاده نکرده‌اند.

۵-۳-۳. اِر افلاطون

به سبب زبان تمثیلی و نمادین این افسانه است که:

«سقراط افسانهٔ اِر را یک دروغ شرافتمندانه توصیف می‌کند؛ شرافتمندانه و ارزشمند، چون یک حقیقت مهم را بیان می‌کند، اما دروغ؛ زیرا از زبانی استعاری و تمثیلی برای یک موضوع واقعی استفاده کرده‌است و نیز انسان‌ها را با مربوط دانستن تفاوت‌های شخصی آن‌ها به قسمت و سرنوشت، آن را در برابر اعمال ایشان مبرا می‌داند» (Dorter, 2013: 130).

الف) انتخاب نام اِر

اولین نمادی که به چشم می‌آید و یا حتی برخی معتقدند که بن‌مایهٔ اثر را تشکیل می‌دهد، نام انتخاب‌شده (Er) برای قهرمان این نوشته‌است. کینت دورتر معتقد است که «افسانهٔ اِر شرحی است که اساس و بنیان عشق را بیان می‌کند» (Ibid: 131). با توجه به اینکه Eros در میتولوژی یونان، الهه و نماد میل جنسی و عشق است، دورتر معتقد است که نام Er قهرمان داستان افلاطون برگرفته از Eros است.

ب) جلگه لته (Lethe)

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ورود و حضور ارواح در این جلگه، دقیقاً پیش از شروع زندگی تازه است و نیز گرم و مرطوب توصیف شده، شاید این جلگه نمادی از رَجَم و زهدان مادر باشد. ژان شوالیه و آلن گربران دربارهٔ نماد «لته» می‌نویسند: «بازگشت به مادر و زهدان؛ یعنی بازگشت به بی‌تمایزی اولیه، به رطوبت» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۲۳۷).

پ) کلو توس، نماد تقدیر

با توجه به اینکه کلو توس به معنای بافنده و احتمالاً ریشهٔ واژهٔ Cloth به معنای پارچه و لباس است و در بسیاری از فرهنگ‌ها، سرنوشت و تقدیر را خدایان می‌بافتند، این نماد آشکار می‌شود. ضمناً بنا به عقیدهٔ الیاده:

«Moiraiها که رشته‌های تقدیر را می‌ریسند، خدایان قمری‌اند. هُمَر آنان را دختران (یا زنان) ریسنده می‌نامد و یک تن از آنان، Klotho نام دارد؛ یعنی زن یا دختر ریسنده. این ریسنده‌گان محتملاً در اصل خدایان زایش بوده‌اند، اما بعداً در تأملات نظری به مقام مردم‌نمای تقدیر ارتقا یافته‌اند» (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۸۲).

۵-۳-۴. سیرالعباد سنایی

حضور نماد در سیرالعباد از دو نظر شایسته بررسی است. اول اینکه کل اثر یک سرودهٔ نمادین است؛ نماد و تمثیلی از حرکت سالک به سمت وحدت با مبداء هستی، و دیگر اینکه برای بسیاری از صفات مذموم انسانی، از نمادهایی چون خوک، سگ، افعی و... استفاده شده است. تقریباً از همان ابتدای سیرالعباد با نماد مواجه هستیم. نَفَس عاقله در هیأت پیری ظاهر می‌شود:

«پیرمردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانی
شرم‌روی و لطیف و آهسته چست و نغر و شگرف و بایسته»
(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۲۰).

موضوع مهمی که دربارهٔ نماد در سیرالعباد شایسته بررسی است، استفاده از نمادهای متفاوت برای یک ویژگی یا مفهوم است؛ به عنوان نمونه، سنایی در جایی «خر» را نماد

«حرص» می‌آورد و در جایی دیگر، برای «حرص» از نمادی دیگر، یعنی «خوک» استفاده می‌کند.

«با خری در جوال چون باشی با سگی در جدال چون باشی»
(همان: ۲۲۲).

در این بیت، «خر» نماد «حرص» است و «سگ» نماد «خشم».

«خوک دیدم بدان گره سالار عقل او اندک و خورش بسیار»
(همان: ۲۲۳).

در این بیت نیز «خوک» نماد «حرص» و پرخوری است؛ چنان‌که شوالیه و گریبان معتقدند: «به تقریب در سراسر جهان، خوک نماد کثافت و پرخوری است» (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۳۳).

۵-۳-۳-۵. کم‌دی الهی دانته

بنا به گفته خورخه لوئیس بورخس، برخی نمادهای کم‌دی الهی در بخش اولین حضور در بهشت این‌ها هستند: ۱- بیست و چهار پیرمرد نمادی از بیست‌هار کتاب عهد عتیق. ۲- حیواناتی که شش بال دارند، نگارندگان/نجیل مقدس هستند. ۳- شش بال، شش قانون هستند. ۴- ارابه، کلیسای جهانی است. ۵- شیردال، مسیح است یا وحدت روح خدا و ذات بشری. ۶- زنانی که در سمت راست می‌رقصند، فضائل بشری هستند. ۷- زنانی که در سمت چپ می‌رقصند، فضایل اصلی هستند. ۸- زن سه چشم، تدبیر است که گذشته، حال و آینده را می‌بیند (ر.ک؛ بورخس، ۱۳۷۶: ۸۸-۹۰).

نتیجه‌گیری

سفرنامه‌های روحانی به عنوان پاسخی به سؤالات ترس‌آلود بشر درباره مرگ و سرنوشت پس از مرگ، در بسیاری از فرهنگ‌ها و زبان‌ها وجود دارد. نویسندگان این سفرنامه‌ها، بدین طریق هم حس کنجکاوی مردم را اقناع کرده‌اند و هم فرصتی برای طرح برخی نظریات فلسفی و انتقادهای اجتماعی، سیاسی و... یافته‌اند. از میان تعداد زیادی از این نوع نوشته‌ها، در این پنج سفرنامه‌ای که انتخاب کرده‌ایم، اهداف سیاسی، اجتماعی و

فلسفی وجود دارد که علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، از نظر طرح این مسائل، شباهت دارند. ضمناً این نوشته‌ها واجد ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی هستند که بین همه متون عمومیت دارد. از نظر اشمال بر اهداف سیاسی، اجتماعی و فلسفی، *افسانه ایر افلاطون* و *کمدی الهی* دانته، غنی‌تر و تقریباً مشابه هستند، اما از نظر حضور کهن‌الگوها، *گیل‌گمش* و *سیرالعباد* جای بحث و بررسی بیشتری دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱- آتسولینو دا رومانو، یکی از اشراف معروف ایتالیا در قرن سیزدهم میلادی است که از طرف امپراتور فردریک دوم، حاکم ایالت پادوا (Padova) در ایتالیا شد و در دوره حکومت خود قساوت قلب فراوان به خرج داد و بالأخره نیز خود در زندان جان سپرد.

۲- اوبتسو ملقب به مارکزه دی فرارا، یکی دیگر از اشراف زادگان ایتالیایی قرن سیزدهم میلادی است که در بیست‌ونهم سالگی مُرد.

۳- مراد از شبانی که پیشاپیش گله می‌رود، پاپ است که شبانی گله پیروان عیسی را دارد و مفهوم کلی این بند آن است که پاپ که باید رهبر مردمان به سوی صلاح باشد، علم دارد (نشخوار می‌تواند کرد)، اما بی‌غرضی و عدالت‌خواهی ندارد (= شکافته‌شُم نیست). نشخوار کردن اشاره است به از بر داشتن و بر زبان آوردن آیات و ابواب کتاب مقدس، و شکافته‌شُم بودن اشاره است به قدرت تشخیص شکافتگی میان خوبی و بدی (ر.ک؛ دانته، ۱۳۷۸: ۷۸۶).

۴- بانوی نگهبان باغ خدایان و میخانه‌دار آنجا.

۵- شخصیتی که شباهت بسیار با حضرت نوح دارد.

منابع و مأخذ

آزادپور، رضا. (۱۳۸۵). «سیری در سفرنامه‌های تمثیلی». *رشد آموزش و زبان و ادب فارسی*. ش ۷۷. صص ۱۰-۱۶.

آذر، امیراسماعیل. (۱۳۸۷). *ادبیات ایران در ادبیات جهان*. چ ۱. تهران: سخن.

افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. چ ۲. تهران: خوارزمی.

- الیاده، میرچا. (۱۳۹۴). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۵. تهران: سروش.
- بورخس، خورخه لوئیس. (۱۳۷۶). *نه مقاله درباره دانتته*. ترجمه کاوه سیدحسینی و محمدرضا رادنژاد. چ ۱. تهران: آگه.
- بلان، یانیک. (۱۳۸۰). *در ناگزیری مرگ گیلگمش*. ترجمه جلال ستاری. چاپ ۱. تهران: نشر مرکز.
- بیرلین، جان فرانسیس. (۱۳۹۱). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. چ ۳. تهران: نشر مرکز.
- داد، سیما. (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. چ ۲. تهران: مروارید.
- دانتته، آلیگری. (۱۳۷۸). *کمدی الهی*. ترجمه شجاع‌الدین شفاء. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۹۰). *اسطور و رمز (مجموعه مقالات)*. چ ۴. تهران: سروش.
- سرامی، قدمعلی و سلما ساعدی. (۱۳۸۹). «سیری در معراج‌نامه‌ها و سفرنامه‌های شهودی». *فصلنامه تحقیقات زبان و ادب فارسی*. س ۲. ش ۳. صص ۷۹-۱۰۹.
- سلطانی، منظر و کلثوم قربانی جویباری. (۱۳۹۲). «تحلیل مقایسه‌ای "عناصرداستان" در ارداویراف‌نامه، سیرالعباد و کمدی الهی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۲۸. صص ۳۹-۶۶.
- سلمانی، مهدی. (۱۳۸۸). «سفر روحانی سنایی و ابوالعلاء». *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*. ش ۴. صص ۶۹-۸۶.
- سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۶۰). *مثنوی‌ها*. مقدمه و شرح محمدتقی مدرس رضوی. چ ۲. تهران: بابک.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۲). *داستان یک روح*. چ ۱. تهران: فردوس.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. چ ۲. تهران: جیحون.
- صدرزاده، ماندانا. (۱۳۸۱). «بررسی چهار سفر روحانی و معنوی به دنیای پس از مرگ؛ ارداویراف‌نامه، رؤیای صادق، رساله آموزش، کمدی الهی». *فصلنامه پژوهش زبان‌های خارجی*. ش ۱۳. صص ۳۷-۵۰.
- عفیقی، رحیم. (۱۳۹۱). *ارداویراف‌نامه*. چ ۳. تهران: انتشارات توس.
- غیوری، معصومه. (۱۳۸۷). «تحلیلی بر سیرالعباد سنایی». *دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۱. صص ۱-۲۹.

- فتحی، حسن. (۱۳۸۸). «نسبت میان عدالت، دموکراسی و صلح در جمهوری افلاطون». *مجله حقوق بشر*. ش ۸. صص ۲۰-۳.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۸). «تحلیل سیرالعبادسنایی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای کهن الگویی». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. س ۱. ش ۱. صص ۱۲۱-۱۴۸.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۷۴). *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*. ترجمه و تحریر مجتبی مینوی. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۰). *رؤیا، حماسه، اسطوره*. چ ۶. تهران: نشر مرکز.
- کسرائی فر، مرضیه و حسن ابراهیمی. (۱۳۸۸). «بررسی نمادگرایی در سیرالعباد الی المعاد سنایی و ارداویراف‌نامه». *ادیان و عرفان*. ش ۱. صص ۱۴۱-۱۶۱.
- کمپیل، جوزف. (۱۳۸۹). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه شادی خسروپناه. چ ۴. مشهد: نشر گل آفتاب.
- گری، جان. (۱۳۷۸). *اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین)*. ترجمه باجلان فرخی. چ ۱. تهران: اساطیر.
- گیل‌گمش*. (۱۳۸۲). به کوشش داود منشی‌زاده. چ ۱. تهران: اختران.
- محمدی، گردآفرین و عطاءالله افتخاری. (۱۳۸۹). «بررسی و مقایسه دو سفر روحانی زرتشتی و یهودی به دنیای پس از مرگ (ارداویراف‌نامه و رؤیای خنوخ)». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. س ۴. ش ۱۳. صص ۱۵۹-۱۷۲.
- مردی، محمد و ناهید احمدیان. (۱۳۸۵). «کمدی الهی و منطق‌الطیر: نگاهی به تفاوت‌ها و شباهت‌ها». *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. ش ۳۳. صص ۱۴۷-۱۶۶.
- ناس، جان. (۱۳۸۰). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی‌اصغر حکمت. چ ۱۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۸). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۲. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۰). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. چ ۳. مشهد: آستان قدس رضوی.

- Berzins Mc Coy, Marina. (2012). *Freedom and Responsibility in the Myth of Er*. USA: Boston College.
- Dorter, Kenneth. (2013). "Free will, Luke, And Happiness in the Myth of Er". *Journal of Philosophical Research* Volume 28.
- Halliwell, Stephen. (2007). "The Life and Death journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er". Cambridge to Plato's Republic.