

بررسی تطبیقی سیرالعباد سنایی غزنوی و رساله الغفران ابوالعلاء معری از دیدگاه فرجام‌شناسی

علی ضیاء‌الدینی^۱

دکتر مهین دخت فرخ‌نیا^۲

چکیده

یکی از جنبه‌های غالب در آثاری نظیر سیرالعباد و رساله الغفران، که مبنای روایی در آن‌ها سفر روح است، فرجام‌شناسی است. در این جستار مطالعه این موضوع، با گذری بر مفهوم فرجام‌شناسی و نگاهی مختصر به انعکاس آن در باورهای ملل و ادیان مختلف آغاز گردیده و با بررسی تطبیقی سیرالعباد و رساله الغفران در سه قطب فرجام‌شناسی یعنی فرجام‌شناسی در ساختار کلی روایت، استفاده از رمزهای عالم ماده و بهره‌گیری از مبانی عقیدتی، جهت نیل به اهداف تحقیق ادامه یافته است. مقایسه این دو اثر بر اساس مکتب آمریکایی در حوزه مطالعات تطبیقی صورت گرفته است.
کلیدواژه‌ها: مناظره، فرجام‌شناسی، معادشناسی، سیرالعباد، سنایی غزنوی، الغفران، ابوالعلاء معری.

مقدمه*

سیرالعباد الی المعاد، اثر فلسفی - عرفانی سنایی غزنوی (۵۴۵/۵۳۵-۴۷۳هـ) از روایت‌های منظوم رمزی ادبیات فارسی و مشتمل بر سفر روح از قلمرو نفس نامیه تا قلمرو نفس عاقله است. در ادبیات عرب نیز رساله الغفران ابوالعلاء معری (۴۹۹-۳۳۳هـ) از آثاری است که در آن همه حوادث، پیرامون سفر روح رقم می‌خورد. با توجه به اهمیت مسأله معادشناسی در اسلام، که خود جلوه‌ای از فرجام‌شناسی است، مطالعه آثار فکری کشورهای اسلامی از این منظر جایگاه خاصی می‌یابد. تا کنون کتاب‌ها و مقالات متعددی درباره هریک از این دو اثر منتشر شده است؛ همچنین «پژوهش‌هایی در زمینه شباهت‌های سیرالعباد سنایی غزنوی با رساله الغفران ابوالعلاء معری شاعر عرب و نیز معراج نامه پیامبر اسلام صورت

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول alizaiiran@yahoo.com

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان m_farrokhnia@yahoo.com

گرفته است» (فتوحی، ۱۳۸۷: ۴۹۹). مهدی سلمانی در مقاله «سفر روحانی سنایی و ابوالعلاء» به صورت مستقیم به مقایسه کلی این دو اثر پرداخته است. در برخی پژوهش‌های دیگر نیز هر یک از این دو اثر به صورت تطبیقی با سایر آثار ادبی جهان مقایسه شده‌اند، اما در مطالعات تطبیقی و سنایی‌پژوهی، نگاه فرجام‌شناسی به این دو اثر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این جستار می‌کوشد تا با گذری بر مفهوم فرجام‌شناسی در باورها و ادیان مختلف به بررسی جنبه‌های فرجام‌شناسی دو اثر پردازد.

پژوهشگران در خصوص ارتباط تاریخی افکار فرجام‌شناسانه در آثار گوناگون و از جمله این دواثر، فرضیه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند:

- گروهی از جمله د بروین در حکیم اقلیم عشق و عبدالمنعم الرجاء صاحب کتاب *رحلة الروح* بین ابن سینا و سنایی و دانتی بروز این گونه افکار را به فلسفه یونانی و اندیشه‌های هلنیستی پیوند زده‌اند.

- عده‌ای هم مانند مارک اسموژنسکی اندیشه حاکم بر این دو اثر را برآمده از آثار مکتوب ایران قبل از اسلام نظیر *ارداویراف نامه*، کتیبه کرتیر، *سفر روحی گشتاسب* و ... دانسته‌اند. مهیار علوی مقدم با تکیه بر شباهت‌های ساختاری و نیز تشابه درون‌مایه‌ای و معنایی *ارداویراف نامه* و *الغفران*، تأثیرپذیری ابوالعلاء از *ارداویراف نامه* را قطعی می‌داند (علوی مقدم، ۱۳۸۸: ۲۵۶-۲۵۸). حال آنکه پژوهشگران دیگر با توجه به وحدت موضوع در دو اثر، این همسازی را نتیجه هم‌اندیشی بر حسب توارد می‌دانند. عبدالمحمد آیتی در *مقدمه آموزش* (ص ۲۹) ضمن بیان ظن آشنایی ابوالعلاء با آثار فکری ایران، توسط چند شاگرد اصفهانی و تبریزی‌اش، این تصور را که او از *ارداویراف نامه* تمتعی گرفته باشد، بعید می‌داند.

- برخی و از جمله کارلو ساکونه، مستشرق ایتالیایی، معراج‌نامه‌های اسلامی را آبشخور اصلی اندیشه حاکم بر این نوع آثار در ادبیات ملل اسلامی می‌دانند.

- محمود فتوحی با مؤثر دانستن هر سه زمینه، در شکل‌گیری بنیان اندیشگی این آثار و تأیید هر سه فرضیه (د بروین، اسموژنسکی و ساکونه)، (فتوحی، ۱۳۸۷: ۵۰۲) این فرض را که وجود این جریان فکری نزد ملل مختلف، التقاطی است، تقویت می‌کند.

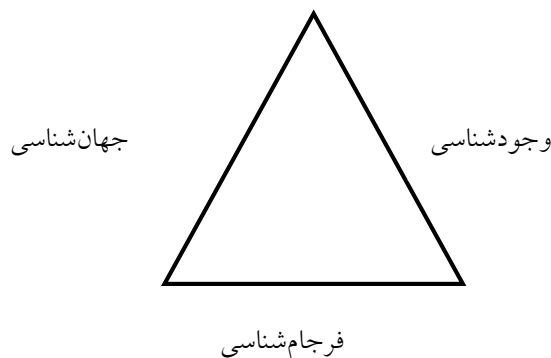
فرضیه‌های اثبات نشده برای تأیید وجود رابطه تأثیر و تأثر یا ارتباط تاریخی بین دو اثر از یک سو و وجود آثار متعدد با درونمایه سفر روح و فرجام‌شناسی نزد ملل مختلف از سوی دیگر، که به نظر می‌رسد برآمده از وجود فرجام‌اندیشی در ادیان و اعتقادات اقوام و ملل جهان باشد، التقاطی بودن فرجام‌گرایی در برخی آثار فکری و از جمله دو اثر مورد بحث را تأیید می‌کند. با پذیرش این دیدگاه، از نظر روش‌شناسی پژوهش، مقایسه *الفخران ابوالعلاء و سیرالعباد سنایی*، به عنوان زبان مشترک جامعه انسانی و نیز به عنوان بخشی از روح مشترک حاکم بر ادیان، فرهنگ‌ها و اندیشه بشری قلمداد می‌شود و بر اساس مکتب آمریکایی در حوزه مطالعات تطبیقی صورت می‌گیرد.

مفهوم فرجام و فرجام‌شناسی: واژه فرجام در زبان پهلوی به صورت *frazām* آمده است (مکنزی، ۱۳۸۸: ۷۴). فعل جعلی فرجام‌نیدن (*farzāmenidan*) از همین واژه ساخته شده است^(۱). «فرجام اسم مشتق از ایرانی باستان است که از پیشوند *fra** و *jāma* (ماده مضارع از ریشه *gam*) که در واژه‌هایی نظیر گام و پیغام به معنی حرکت کردن و رفتن آمده است، تشکیل شده است» (منصوری، ۱۳۸۷: ۲۰۵) و در لغت دارای معانی متعددی است: پایان، عاقبت، آخرین شرابی که از صراحی ریخته شود، سود و فایده، سعادت و خوشبختی و فرجامگاه دارای دو معنی است: گور، روز رستاخیز (معین، ۱۳۷۵: ۲۵۱۱) و فرجام‌شناسی بخشی از مطالعات انسان‌شناسی است که به مطالعه فرجام کار انسان و جهان می‌پردازد. در بسیاری از ملل، فرجام کار انسان و جهان به عنوان بخشی از تفکر اجتماعی مطرح بوده و در آثار فکری آنان انعکاس یافته است. پرداختن به پایان جهان در اساطیر و اندیشه‌های قومی، طرح مسأله منجی در ادیان، رستاخیز و داوری و مسأله تجسم اعمال جلوه‌هایی از این تفکر قلمداد می‌شود. فرجام‌شناسی به دنبال آن است تا آنچه را که از طریق تجربه قابل دسترسی نیست از طریق تخیل و حواس باطنی به دست آورد.

جایگاه مطالعات فرجام‌شناسی: فرجام‌شناسی^۱ مبحثی است که در رده‌بندی علوم می‌توان آن را در قاعده مثلی جای داد که دو ضلع آن را «جهان‌شناسی»^۲ و «وجود‌شناسی»^۳ به خود اختصاص می‌دهند.

۱ Eschatology

۲ cosmology



ابعاد مطالعات فرجام‌شناسی: آدمی‌زاده «دورمانده از اصل خویش» است که در طول زمان همواره خود را در برابر این پرسش معنادار دیده است که «به کجا می‌روم آخر؟». بر این اساس می‌توان گفت که فرجام‌شناسی می‌کوشد برای پاسخ دادن به این پرسش مهم، فرجام جهان و فرجام انسان را به شکل‌های گوناگون محور مطالعه قرار دهد. در مطالعه فرجام انسان است که مسأله معادشناسی اسلامی مطرح می‌شود. در بررسی این مقوله در اسلام، تنها بحث انسان نیست بلکه علاوه بر آن، مسأله تبیین رابطه انسان با خدا نیز مطرح می‌شود که وجه اشتراک مطالعات معادشناسی با انسان‌شناسی^۱ است. در برخی از نظریات انسان‌شناسی از جمله نظریه فویرباخ^۲ نوعی نقد خدا و دین مطرح می‌شود^۳ که با فرجام‌شناسی در عرفان اسلامی مغایر است. از این جهت از نظر ما فرجام‌شناسی مقوله‌ای از نوع انسان‌شناسی اسلامی^۴ به شمار می‌رود که این پژوهش نیز به آن نظر دارد.

فرجام‌شناسی و باورهای کهن: فرجام انسان به دلیل وجه متافیزیکی که دارد دارای زوایایی ناشناخته و خارج از درک آدمی است. بنابراین «آخرت، واقعه‌ای نیست که در یک روز عالی، مناظره مستقیم الخط تاریخ دنیوی را ختم کند. تاریخ دنیوی از درک ساحت اخروی ناتوان است. چیزی که تاریخ دنیوی عرضه می‌کند، در حکم نوعی موعودباوری اجتماعی یا معادشناسی عوام زده است» (کربن، ۱۳۸۹: ۳۳۵). درک این مسأله نیازمند اعتقاد به معراج روحانی است که همواره دو کارکرد اجتماعی - انسانی داشته است:

ontology

1 danthropology

2 eLudwig Feuerbach

3 aIslamic Anthpology

تهذیب نفس و تندیر خلق، دو محوری که با توجه به اهمیت ذاتی خود در همه ادوار زندگی بشر مورد توجه قرار گرفته است؛ آن گونه که حتی انسان اساطیری برای رسیدن به کمال، باورهای خویش را در این مسیر جهت داده است. کارکرد Re یا Ra خدای خورشید و از بزرگترین خدایان اساطیری مصر^(۳)، نقش هادس^(۴) خدای جهان زیرین در اساطیر یونانی، نفوذ نظریه تناسخ نفوس^(۵) در یونان باستان که فیثاغورث، امپدوکلس، اروفئیسیم، افلاطون و افلوپین در گذشته و شوپنهاور و مک تاگارت را می توان از جمله طرفداران آن در عصر جدید برشمرد. همچنین اعتقاد مردم شرق آسیا در مکاتب مختلف از جمله بودیسم، هندوئیسم^(۶)، سیکسیم^(۷) و جینیسم به نظریه تناسخ، ترکیب اعداد در دایره جادویی ماندالا برای نیل به تجربه حس عرفانی یگانگی وحدت ازلی - ابدی^(۸)، فرضیه کارما، بهشت و دوزخ قوم ازتک^(۹) و ... از جلوه های اهمیت فرجام شناسی در باورهای انسانی به شمار می رود.

فرجام شناسی و ادیان: پیروان ادیان از مذاهب منسوخ شده و فرق کم جمعیت گرفته تا پیروان ادیان بزرگ همه و همه به گونه ای، نقشی از فرجام کار انسان و جهان را بر لوح باور خویش نگاشته اند:

• در آیین مزدایی^(۹)، دئنا (Daēna) بعد از مرگ بر روان انسان متجلی می شود که «من دئنا تو، یعنی منش نیک، گوش نیک و کنش نیک تو هستم» (کربن، ۱۳۸۲: ۵۸). او (دئنا) بر روان پاکان و نیکوکاران در پیکر دختری زیبا و درخشان و بر بدکاران به صورت زنی پتیاره و زشت نمودار می شود.^(۱۰)

• فرجام انسان در *تورات* مسأله ای برجسته است. در باور یهودیان، قوم اسرائیل سرانجام نجات خواهد یافت. همچنین مسأله هبوط به عنوان مقدمه گناه بشر، در آیین یهود دارای مفهوم فرجام شناسی است.^(۱۱)

1 bHades

2 cIncarnation

• در آیین مسیح، مثال انجیرین^(۱۲) و سفر پولس به آسمان و بهشت در انجیل^(۱۳) و نیز سفر عیسی (ع) به دوزخ و بیرون کشیدن ارواح عمدۀ از بنی اسرائیل^(۱۴) از آنجا و... جلوه‌هایی از نگاه این دین آسمانی به مسأله معاد به شمار می‌آید.

• «عرب جاهلی نیز به فرجام انسان می‌اندیشده است. در عصر جاهلیت مردم بر قبر مردگان شتری می‌بستند تا همان جا بمیرد. آنان بر این باور بودند که چون قیامت فرا رسد آن شتر حاضر گردد و آن مرده بر آن سوار شده و به صحرای محشر رود و این شتر را بلیه می‌گفتند.» (معری: ۱۳۵: ۱۳۵۷)

• در مذهب اسماعیلیه «هر مرتبه از مراتب باطنی، منطبق با یکی از مدارج سلسله‌های آسمانی و مبتنی بر نوعی هفت گانه است که تمامی مراحل جهان‌پیدایی و معادشناسی این مذهب را نشان می‌دهد» (کرین، ۱۳۸۹: ۱۱۵).

• در آیین اسلام، معاد جلوه‌های گوناگونی دارد. مسأله خلقت و پذیرش امانت الهی و نیز نفعه روح حق در پیکر آدمی و طرح مسأله بازگشت به اصل و بیان آیات و احادیث متعدّد اسلامی که بیانگر فرجام نیک یا ناخوش آدمی است و نیز مسأله میثاق الست^(۱۵) و اعتقاد به ظهور منجی و ... بیان‌کننده اهمیت فرجام‌شناسی در دین اسلام است.

بحث

همچنان که انسان برای سرنوشت معنوی خویش آغازی فرازمانی (میثاق الست) را متصور است، به فرجام کار انسان و جهان نیز عقیده دارد؛ آن گونه که این مهم (مضمون بازگشت به اصل)^(۱۶) به عنوان یک درونمایه در افکار و آثار بشر رخ نموده است. مفهوم فرجام‌شناسی، مفهومی معرفتی است و «موضوع معرفت، عالم مابعدالطبیعه و غیر محسوس است و آلت ادراک آن بصیرت یا روح یا دل یا تخیل فعال» (پور نامداریان، ۱۳۸۹: چهارده). معرفتی بودن مفاهیم معادشناسی و جمع میان نقل و عقل در تبیین و تفسیر مسائل آن، سبب قرابت معنادار فرجام‌شناسی و مفاهیم رمزی در آثار ادبی شده است.

این مفهوم در ادبیات اسطوره‌ای با آیین تشرّف ایزد یا ایزدان شهیدشونده، ولادت مجدد، حضور اساطیر و خدایان در کنار آب، تغییر شکل پری‌ها، تغییر موقعیتها و ... و پس از آن با جلوه‌هایی نو چون

عبور از آتش، سفر، رجعت، غسل و ... و در دنیای عرفان در زیباترین شکل خود با اعتقاد به معاد مطرح می‌شود تا هر یک از ذهنیات و یافته‌های گذشته بشر در این قالب به تکامل برسد.

شاعران و نویسندگان در ادوار مختلف به شکل‌های گوناگون در اقوال و آثار خود به مسأله فرجام انسان و جهان پرداخته‌اند. «در میان همه منشآت منظوم و مثنوی شرقی و غربی مربوط به سیر و سیاحت روح، فقط دو کتاب است که از لحاظ ادبی شاهکار و حایز درجه رفیع محسوب می‌شود: یک *کمدی الهی* دانته الیگیری و دیگری *رساله الغفران ابولعلاء معری*» (مینوی، ۱۳۴۶: ۳۶). در میان آثار فارسی هم *سیرالعباد* منظومه ای است با گستره وسیع معنایی و جلوه‌های گونه‌گون اندیشه که پژوهشگران از دیدگاه‌های متعدّد به آن پرداخته‌اند.^(۱۷)

بحث در مورد فرجام کار انسان و جهان در *سیرالعباد*، اگرچه تبیین و تشریح امر ناشناخته است، اما قابل توجه است. برخی محققان بن‌مایه‌های فرجام‌شناسی *سیرالعباد* و تصاویر آخرالزمانی آن را به «غالب تابلوهای معروف نقاش بزرگ فلامانی، ژرروم بوش^۹ (۱۵۱۶ - ۱۴۵۰)، چون هفت گناه بزرگ و بعضی پرده‌های مشهور وارثش، پیتر بروگل^{۱۰} (۱۵۶۹ - ۱۵۲۵/۱۵۳۰) چون *هبوط فرشتگان* شبیه دانسته‌اند (ستاری، ۱۳۷۶: ۳۴).

۱- نگاهی به جنبه‌های فرجام‌شناسی در ساختار کلی *سیرالعباد* و *الغفران*

از دیدگاه نگارندگان، قطب‌های طرح فرجام‌شناسی در مطالعه اثر ادبی عبارتند از: فرجام‌شناسی در ساختار کلی روایت، استفاده از رمزهای عالم ماده (ارتباط با عوالم مادی) و بهره‌گیری از مبانی عقیدتی.

۱-۱. فرجام‌شناسی در ساختار کلی روایت

۱-۱-۱. طرح عنوان: با بررسی ساختار کلی دو اثر می‌توان گفت همچنان که عنوان *سیرالعباد الی المعاد* یادآور سفر از مبدأ به معاد است و در ساخت مفهومی خود فرجام انسان را به رساترین وجه یادآور

۹ Jheronimus Bosch

۱۰ Pieter Bruegel

می‌شود، *الغفران* نیز نوعی طلب از معبود برای بخشش گناهان است و مفهومی همسو با سیر بندگان به سوی معاد دارد.

عنوان هر دو اثر به آیاتی از قرآن کریم تلمیح دارد:

سیرالعباد: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ لِرَادُّكَ أَلَى مُعَادٍ (قصص: ۸۵)

الغفران: وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (بقره: ۲۸۵)

۱-۲. فرجام‌شناسی در ساختار کلی دو اثر: *سیرالعباد* سنایی، به دلیل نمایش جنبه‌های رمزی - تخیلی قوی تر، روایتی است به مراتب منظم‌تر از *الغفران*^(۱۸)، اما هر دو اثر روایی - ادبی هستند و با طرح عنصر روح^{۱۱} به عنوان بن‌مایه اصلی تحرک انسان و نیز توجه به تقابل مرگ و زندگی، مسأله فرجام انسان را از دیدگاه اسلام پی گرفته‌اند.

سنایی و ابوالعلاء در تصویرگری‌های مربوط به معادشناسی کوشیده‌اند با به کارگیری آموزه‌های ذهنی و عرفانی در دو حوزه تصوف اسلامی که وجه بارز در *سیرالعباد* است و آیات و احادیث که در *الغفران* نمود بیشتری دارد، به توصیف حالات روح آدمی و بهشت و دوزخ موعود پردازند. منظومه کوتاه *سیرالعباد* سنایی که بیش از سایر آثار این شاعر در شهرت جهانی او نقش داشته است، دارای چند شاخص قابل توجه است:

۱- شباهت با معراجنامه‌ها

۲- شباهت با کمدی الهی

۳- تأثیرپذیری از عرفان ایران باستان (عرفان گنوسی - ایرانی)

از این سه وجه برجسته، دو مورد اول را می‌توان به صورت کاملاً روشن در *رساله الغفران* هم‌بازیابی کرد. از منظر کلی سفر ابن قارح به جهان دیگر و سفر به قلمرو نفس عاقله در *سیرالعباد* سنایی وجوه شباهت فرجام شناختی با آثاری چون *جاویدنامه* اقبال لاهوری، *اردویراف نامه*، *مثنوی جمشید* و *خورشید* سلمان ساوجی، *حی بن یقظان*، *مصباح الارواح* بردسیری کرمانی، *معراج ابویزید* (ضمیمه *المعراج* قشیری)، *کتاب المقصد الی الله* منسوب به جنید بغدادی، *سفر زرتشت در بهمن‌یشت*، *معراج پیامبر*، *داستان پادشاه*

مردگان (یمه هندوایرانی) در ماندالای دهم، داستان جم در ادبیات بودایی، سفر انکیدو به جهان زیرین در گیلگمش، ماجرای سفر اولیس در *ادیسه هومر*، سفر قهرمان داستان *نئیس اثر ویرژیل* به دوزخ، سفر پولس در *انجیل* به آسمان و بهشت، سفر ار^{۱۲} به جهان دیگر در کتاب *جمهور افلاطون*، ظهور فرشته بر هرمس در کتاب *چوپان هرمس*، داستان یونس پیامبر و داستان اصحاب کهف در *قرآن*، *کلمی الهی* دانه، *قصه‌های کاتربوری اثر جفری چاسر*، *کشتی ابلهان* اثر کاترین پرت و نمونه‌های دیگری از این دست دارند.

اگرچه «سنایی بر خلاف ابوالعلاء، در *سیرالعباد* با روشی کاملاً به دور از ارجاع به مصادیق دنیوی و با زبانی کاملاً رمزی و و پارادوکسی» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۰۷) به خلق روایت رازناک خود از سفر روح پرداخته است، اما از این جهت که دارای وجوه معنایی متنوع و دیدگاه‌های هستی‌شناسی، مذهبی، اخلاقی، و فکری و فلسفی است با رساله *واقعگرایانه الغفران*، که در بیان داستان از پیچیدگی‌های کار سنایی در آن خبری نیست و از عناصر و جلوه‌های متعدد دنیوی بهره گرفته است، وجوه اشتراک متعددی دارد. پیرامون این دو اثر پژوهش‌هایی با محوریت سفر روح صورت گرفته است اما مسأله سفر روح، تنها یکی از وجوه فرجام‌شناختی است و از آنجا که سفر در *سیرالعباد*، کاملاً جنبه درونی دارد و در *الغفران*، گذاری بیرونی بر دنیای فرجامین است، می‌توان گفت وجه اشتراک این دو اثر وجود رمزهایی است که از نوع رمزهای همگانی^(۱۹) است؛ چرا که مسأله معاد با توجه به اتصالش به *ماوراء الطبیعه*، با هر زبانی که گفته شود برای انسان جنبه‌های رمزی و ناشناخته فراوانی دارد.

۱-۳. جنبه‌های روان‌شناسی در خلق اثر: در تحلیلی روان‌شناسی می‌توان گفت ابوالعلاء، *الغفران* را در سال‌های عزلت خود و بعد از شصت سالگی به نگارش درآورده است؛ زمانی که از بغداد برگشته بود و خاطری حزین داشت^(۲۰) و بیشتر غرق اندیشه‌های مربوط به جهان ماورایی بود. چنین ارتباطی بین جریان بیداری سنایی پس از شنیدن سخنان دیوانه لای‌خوار و به نظم کشیدن *سیرالعباد* هم وجود دارد.

۱۲Er

۱۳The universal symbols

۱-۴. بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی: سنایی و ابوالعلاء می‌کوشند تا با بهره‌گیری از بیان روایی به نوعی آگاهی بخشی انسان از جهان برین در قالب نگاه معنوی دست یابند. این نگاه از آنجا که در هر دو اثر آمیخته به عرفان و آموزه‌های اسلامی است با برداشت‌هایی که در بررسی شاخص‌های عمده فرجام‌شناسی در نقد اسطوره‌ای^(۲۱) (صعود، سفر و ولادت مجدد) می‌شود متفاوت است. در دو اثر مورد بحث اگرچه سفر انسان از من^{۱۴} به فرامن^{۱۵} صورت می‌گیرد اما در هر دو، فرامن جهانی است که من در شکل‌گیری و پیکربندی آن نقشی اساسی ایفا می‌کند.

روی سوی معاد باید تافت

کین معاد از معاش باید یافت

(سنایی: ۲۲۱)

دقت در *الغفران* و *سیرالعباد* نشان می‌دهد که سنایی و ابوالعلاء با طرح مسئله معاد بر آنند تا جنبه‌هایی از استعلای حیات^{۱۶} انسان را در آیین اعمالش به تصویر بکشند. وجود تصاویر برزخی در هر دو نوشته می‌تواند راهی برای برجسته‌نمایی و مفهوم‌بخشی به استعلای حیات قلمداد شود. از این نظر هر دو اثر جلوه‌ای از رابطه هنر و قداست را با متجلی ساختن عوالم فوق بشری بر مخاطب روشن نموده و گوشه‌ای از ذهن و خیال آدمی را از پای دام عینیات به رهاشدگی و پرواز در معنویات می‌برند. پیداست که سنایی و ابوالعلاء برای نیل به هدف از همان آغاز گریزی جز ایجاد رابطه، بین فرجام انسان و عمل نیکو (در هر شکل آن) نداشته‌اند. بنابراین در *الغفران* و *سیرالعباد*، اسلام‌شناسی است که به موتیف و مسیر فرجام‌شناسی هویت می‌بخشد. در هر دو اثر، بر خلاف فرجام‌شناسی زرتشتی که مبتنی بر تقابل نیروهای متعارض است، کار نیک، فرجام نیک و کار بد فرجام شوم را در پی دارد؛ چرا که در آموزه‌های عرفانی و اسلامی گناه و فساد ذاتی^(۲۲) وجود و جایگاهی ندارد و نجات از عقوبت با تقوای الهی ممکن می‌شود.

^{۱۴}ego

^{۱۵} Sure ego

^{۱۶}The transcendence of life

^{۱۷}Original sin

سنایی و فیلسوف معرّه، جلوه‌ای از سفر به شرق عرفانی را شبیه آنچه که در رساله الطیور، حی بن یقظان، قصه العربیه الغریبه و ... با آن روبه رو هستیم، طرح نموده اند. مسافر الغفران، در سفر روحانی خود جلوه‌هایی از مجازات و پاداش دینی را می‌بیند. مشاهداتی که برای سنایی و ابوالعلاء بستری مناسب، برای بیان اندیشه‌های اسلامی در خصوص رستگاری انسان می‌سازد و آنان را به بهره‌گیری از تجارب عرفانی و فلسفی - اسلامی خود سوق می‌دهد. به عنوان نمونه، معرّی در الغفران می‌کوشد تا با نگاهی به فرجام افراد مختلف، از شاعران دوره جاهلی تا سرایندگان دوره اسلامی، آموزه‌های معادشناسی را بر خواننده عرضه کند و راه سعادت را از دل آیات و روایات نشان دهد. رویکردی که سنایی هم در پی‌ریزی طرح روایی سیرالعباد از آن بهره برده است. او در جریان سفر نفس تا رسیدن به نورالانوار با طرح برخی تصاویر دوزخی و بهشتی، مسایل مربوط به معاد را به خواننده‌اش یادآور شده است. بهاءالدین مجروح معتقد است که «سیرالعباد یک قیام جسورانه فکری بزرگ و یک جهش عظیم است به سوی لایتناهی» (مجروح، ۱۳۸۵: ۲۶۸). همچنان که تفکر بنیادی در الغفران هم توسعه‌بخشی پایه‌های فکری بشر در مواجهه با مسأله حیات معنوی است. بنابراین می‌توان تبیین نقش و تأثیر فضایل و رذایل در جایگاه معنوی انسان را از اندیشه‌های بنیادی در دو اثر دانست.

۱-۵. خط سیر روایت: فارغ از قدرت برتر خیال در سیرالعباد، خط سیر روایت در هر دو اثر، از آن جهت که مسافر الغفران هم مانند هم‌نوعش در سیرالعباد به دنیای واقعی باز نمی‌گردد، بر خلاف آثاری چون کمندی الهی و ارداویراف‌نامه خط سیر خطی و طولی است (۳۳).

۱-۲. استفاده از رمزهای عالم ماده

توجه به فرجام کار، یکی از بنیادی‌ترین خواست‌های بشر و از محورهای مورد بحث در سفرهای روحانی است. «اساساً این گونه آثار سه هدف را دنبال می‌کنند:

الف: تأثیر در مخاطب، اثبات ارزش‌ها و عقاید معادشناسی با تکیه بر تصورات عالم مادی

ب: بیان نوعی آگاهی و انتقال دانش از طریق ساختاری که ساختار خیال نویسنده است

ج: شرح نحوه تشرّف به هدف بیان تجربه‌های درونی» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۱۲).

گستره به کارگیری عناصر مربوط به عوالم مادی در *الغفران* و *سیرالعباد*، اگرچه به میزان متفاوت، وجود دارد. هرچند پرداختن به همه نمادها با شواهد در این مقال نمی‌گنجد، ذکر برخی از آنها و بررسی وجوه اشتراکشان در دو اثر می‌تواند راهبرد اصلی سنایی و ابوالعلاء را به ما نشان دهد:

۱-۲-۱. گیاهان و حیوانات و برخی عناصر طبیعی: یکی از راهبردهای دو اثر در تصویرپردازی‌ها، استفاده از نمادهای حیوانی است. بدون در نظر گرفتن نوع تصاویر فرجام‌شناسی که ابوالعلاء و سنایی با استفاده از نمادهای حیوانی خلق کرده‌اند، این تکنیک (بهره‌گیری از نمادهای حیوانی) در متن هر دو نوشته به صورت دامنه‌داری به کار رفته است^(۲۴):

- سنایی، مرکب را با مفهومی بهشتی و به عنوان نماد قوه عاقله به کار می‌گیرد که نباید با سگ (نماد قوه غضبی) هم‌خانه باشد:

«از تو پرسم توان به اندر تک با چنین اسب هم طویله سگ» (سنایی، ۱۳۶۰: ۲۲۱)

«با فاطمه (ع) زن دیگری بود. کسی پرسید این زن کیست؟ گفتند خدیجه بنت خویلد است و با او جوانانی بود بر اسب‌هایی از نور نشسته» (معری، ۱۳۵۷: ۱۰۰).

«کاش می‌دانستم چه وقت ناقه من مرا شتابان به سوی عذیب و صیون خواهد برد. در حالی که من مشکی آب بر دوش و سفره‌ای نان و یک قطعه ماهی بر پشت بسته باشم» (همان: ۴۸).

- «گله شیر و گور می‌دیدم جوق دیو و ستور می‌دیدم» (سنایی: ۲۱۸)

«گروهی استرها و گاوها و گورخرها نشسته با کوشش فراوان دستاس‌ها را به چرخش انداخته، گندم‌های بهشتی را آرد می‌کنند» (معری: ۱۰۶).

- او مرا یار و من ورا مونس من و او همچو ماهی و یونس (سنایی: ۲۲۳)

من ورا مرکب او مرا مونس هر دو پویان چو ماهی و یونس (همان: ۲۲۹)

ماهی جم کمینه مزدورش مار موسی کهنه گنجورش (همان: ۲۳۱)

قلعه‌ای در جزیره اخضر واندر او جادوان صورتگر...

اژدها سر بلند و ماهی دم لیک تنشان چو صورت مردم (همان: ۲۳۰)

ماهی در *الغفران* نیز یکی از جانوران بهشتی است همچنان که در *سیرالعباد* نیز گاه در پیکری بهشتی و البته گاه دوزخی رخ می‌نماید: «چون خداوند تبارک و تعالی بر کسی منت گذارد تا بر این

۱-۲-۳. پیر خردمند^{۱۸}: پیر خردمند به عنوان جلوه‌ای روحانی در عالم مادی و حلقه اتصال عالم مادی و روحانی به شمار می‌رود. پیر در *سیرالعباد و الغفران* در طول صحنه‌های روایت حضور دارد. اساساً اغلب داستان‌هایی که مسئله فرجام‌شناسی در آن‌ها به صورت محوری قابل بررسی است، اغلب چهره پیر دانا یا پیر خردمند به عنوان مظهر عوامل و عوالم روحانی رخ می‌نماید. این نقش در هیئت‌های مختلف نظیر روح، حیوان ناطق، تخیل فعال و یا در پیکر شخصیت‌هایی چون طیب، معلم، روحانی، استاد، پدر، مرد و... قابل شناسایی است.

پیر خردمند در جای جای *الغفران* چهره نو می‌کند و وجه اشتراک آن با راهنما در *سیرالعباد*، صدور پیام‌هایی است که با تبشیر و تنذیر در معادشناسی اسلامی و به ویژه قرآن کریم مطابقت دارد. او با نقشی پیامبرگونه عامل اصلی طراوت و حرکت در سراسر *سیرالعباد* و تا حدی *الغفران* است و با آنچه که در روانشناسی یونگ می‌شناسیم^(۲۵) تفاوت ماهوی دارد.

سیرالعباد، روایت‌گونه‌ای از آفرینش انسان از هبوط تا عروج است؛ چرا که مسافرش از مرحله جمادی تا نباتی را سپری می‌کند. حال آن که مسافر *الغفران* آن حالت‌های ذهنی و ناشناخته را ندارد؛ اگرچه او هم در پی رسیدن به سعادت (نور) و یا اتصال به لایتناهی است. بنابراین می‌توان گفت سفر در هر دو اثر رهیافتی به کمال معنوی است.

در شعر سنایی، پیر نفس عاقله و راهنمایی است که خود را از باریک‌راه شرق عرفانی بر سالک عرضه کرده است:

روز آخر به راه باریکی دیدم اندر میان تاریکی

پیرمردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانی (سنایی: ۲۲۰)

در *الغفران* نیز پیر در پیکره‌هایی متفاوت ظاهر می‌شود. البته پیر *الغفران*، تخیل فعال است و در صحنه‌های مختلف روایت با نوعی استحاله در حضور او روبرو هستیم:

- پیر در پیکر اسبی بهشتی: پس (آن شیخ بزرگوار) بر اسبی از اسبان بهشت می‌نشیند و... به راه می‌افتد (معری: ۴۸).

- پیر در پیکر رسول: حمزه گفت: این کار از من ساخته نیست ولی تو را با رسولی می فرستم تا تو را نزد علی بن ابی طالب (ع) ببرد (معری: ۹۶).

همچنین نقش ابراهیم پسر پیامبر اسلام (ص) در برآوردن حاجت یک مرد از اهل بهشت (معری: ۱۰۰)، نقش راویان در خوانش یک شعر (معری: ۶۷)، نقش علی (ع) در ورود اعشی به بهشت (معری: ۹۶) و... نمونه‌هایی از حضور پیر و استحاله آن در *الغفران* به شمار می‌روند.

همچنان که پیر در *سیرالعباد* سالک را به نور رهنمون می‌شود، در *الغفران* نیز مسافر به یاری پیر، غرق نعمت الهی می‌گردد:

چون از این پرده‌ها پریدم من به یکی پرده در رسیدم من
پرده‌ای ذات او سراسر نور بودن پرده پرده را مستور (سنایی: ۲۴۷)

«چون اهل بهشت او را ببینند به انواع سلام و تحیت دهند و پیوسته اینچنین غرق نعمت بی‌زوال خداوند باشد» (معری: ۱۵۳). بنابراین در هر دو اثر حضور پیر اگرچه به شکل‌های متفاوت، به هدف راهنمایی در قالب پیام‌هایی مبتنی بر تذییر و گاه در غایتی فراتر از رستگاری و به قصد اتحاد عرفانی انسان با خدا تجلی می‌یابد.

۴-۲-۱. زمان و مکان: بیش فرجام‌شناسی، فی نفسه نوعی درنوردیدن زمان و مکان است چرا که فرجام انسان و جهان در واقع مقارن است با پایان یافتن زمان تقویمی در آینده‌ای نامعلوم. بنابراین زمان در معادشناسی به تعبیر هانری کربن نوعی «زمان مناسکی»^{۱۹} است (کربن، ۱۳۸۹: ۳۶۶). به عبارت دیگر در فرجام‌شناسی اسلامی اساساً امکان پایان یافتن زمان نفی می‌شود زیرا نقطه پایان زمان تقویمی - تاریخی، نقطه آغاز زمان فرجامین است.

سیرالعباد همچون داستانی «گنوسی - عرفانی»^(۳۶) است که می‌کوشد تا با عبور از زمان به لامکان یعنی قلمرو نور در فرا سوی جهان فانی و مادی برسد:

بنگرستم ز نور تعظیمی دیدم از نور پاک اقلیمی
من و او هر دو سوی شه راندیم خیره در نور او فرو ماندیم (سنایی: ۲۴۲)

^{۱۹}The time of liturgics

ابوالعلاء نیز چنین رویکردی را هر چند سطحی تر و عریان تر در *الغفران* به نمایش می‌گذارد: «آنگاه به قدرت خداوند در اطراف آن تخت (تخت شیخ) حلقه‌هایی از طلا خلق می‌شود و هر یک از غلمان حوریان ذات، دست در حلقه‌ای می‌زند، او را در همان حال به قصر خود می‌برند» (معری: ۱۵۲-۱۵۳).

در *سیرالعباد*، پیر جنبه فرامکانی می‌یابد:

سر آفاق بود و پای نداشت علت جای بود و جای نداشت (سنایی: ۲۲۰)

از نگاه سنایی عقل نیز برتر از گوهر و جای است:

گفت من برترم از گوهر و جای پدرم هست کاردار خدای (همان)

از آنجا که لازمه مکان وجود بعد است، در *الغفران* نیز بعد در بهشت مصداق ندارد. پس بهشت فرامکانی است و در مواردی زمان فرجام‌شناسی نیز از نوعی ابهام برخوردار است. به عنوان نمونه «غذا خوردن به اندازه عمر کرکسان فلک به طول می‌انجامد» (همان: ۱۰۷) و «فاصله میان شرق و غرب بهشت... هزاران سال طول می‌کشد» (همان)، یا «فاطمه (س) هر لحظه که مقدار آن معادل بیست و چهار ساعت دنیای فانی است، از بهشت بیرون می‌آید تا بر پدرش که برای شهادت قضاء ایستاده است سلام کند» (همان: ۹۸).

اوج کار سنایی در خلق تصویر فرجام‌شناسی و خلق ابعاد فرامکانی آن، در بیان صنعت روح حیوانی است؛ آنجا که می‌گوید: «عاملانسه نار و نور و ظلم» (همان: ۲۱۸) چرا که نار و نور و ظلم همان جهان حس، جهان اندیشه و جهان ارواح هستند که ابن خلدون هم در *مقدمه* به آن‌ها اشاره می‌کند (ابن خلدون: ۱۳۳۶: ۸۷۵).

۱-۲-۵. غربت آگاهی: یکی از مهمترین مسایل در اندیشه عرفانی - اسلامی که ارتباط عمیقی با فرجام‌شناسی دارد غربت آگاهی است. «غربت آگاهی بدین معناست که دنیا را در حد و مرتبه خودش تشخیص دهیم. بدانیم که در کنار دنیا عقبی هم وجود دارد ولی این عقبی با رحلت کردن از دنیا فقط از طریق موت اجباری دست نمی‌دهد. رحلت راستین، رحلت از این دنیا در عین زیستن در

آن است» (کربن، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴). آنچه در عرفان غربی در زمینه معاد مطرح می‌شود، مرگ آگاهی یا همان «هستی معطوف به مرگ»^{۲۱} است که در نظریات هایدگر^(۲۷) هم آمده است حال آن که در آموزه‌های اسلامی، «هستی معطوف به آن سوی مرگ»^{۲۲} مطرح است که منبعث از غربت آگاهی انسان است و در حکمت اسلامی به ویژه در حکمت اشراقی و در *قصه العربیه العریبه* سهرودی آمده است. با این توضیح می‌توان با تعبیری فرجام‌شناسانه، منظومه *سیرالعباد سنایی* و *الفخران* را نوعی انتقال پیشدستانه^{۲۳} ناشی از غربت آگاهی دو نویسنده نسبت به این جهان دانست. مولانا در بیتی زیبا، از غربت آگاهی^(۲۸) سخن می‌گوید:

گوید ای اجزای پست فرشی ام غربت من تلخ‌تر من عرشی ام (رومی، ۱۳۷۳: ۶۱۶)

محصول باور انسان به غربت آگاهی، مرگ آگاهی است؛ همان مضمونی که از آن به عنوان «معاد محقق شده در درون»^{۲۴} یاد می‌کنند و محرک اصلی آفرینش *سیرالعباد* و *الفخران* هم واقع شده است؛ به گونه‌ای که سنایی معاد را یک الزام زندگی انسان می‌داند و خود را فراتر از این مکان مادی می‌بیند:

گفت من برترم ز گوهر و جای پدرم هست کاردار خدای...

روی سوی معاد باید تافت کین معاد از معاش باید یافت (سنایی: ۲۲۰-۲۲۱)

در *الفخران* نیز، تکرار عباراتی چون سرای فانی، سرای ناپایدار، سرای غرور، سرای فریب، سرای غم و اندوه، دنیای فانی، دنیای گذرا، حیات فانی، عالم فرودین و فرومایه و... در وصف دنیا، بیانگر غربت آگاهی نویسنده نسبت به جهان است.

پیوند فرجام‌شناسی و غربت آگاهی، در لایه‌های مختلف *سیرالعباد* جاری است:

سال‌ها گشتم از برای نظر گرد این پهنه‌های پهناور

گه به بغداد و گه به بادیه‌ای گه به فردوس و گه به هاویه‌ای....

۲۱ Being toward death

۲۲ Being toward the other side death

۲۳ prolepsis

۲۴ Realize eschatology

چون از این پرده‌ها پریدم من به یکی پرده در رسیدم من
 پرده‌ای ذات او سراسر نور بودن پرده، پرده را مستور (سنایی: ۲۴۶-۲۴۷)
 در فلسفه فیلسوف معرّه نیز نوعی بدینی به جهان و مردم جهان وجود دارد^(۲۹). همچنین او خود را به
 دلیل گرفتاری در دو زندان نابینایی و خانه‌نشینی، رهین‌المحبسین نامیده است که تداعی‌گر مفهوم غربت
 آگاهی نیز هست.

او در این مورد چنین می‌سراید:

وَ زَاهِدِنِي فِي الْخَلْقِ مَعْرِفَتِي بِهِمْ وَ عَلِمِي بَانَ الْعَالَمِينَ هَبَاءً (معری، ۱۴۱۲: ۴۸)

و علم به نابودی دنیا و معرفت نسبت به مردم مرا نسبت به آن‌ها زاهد ساخت.

۱-۶ سفر: نَزُولُ كَمَا زَالَ أَجْدَادُنَا وَ يَبْقَى الزَّمَانُ عَلَيَّ مَا تَرَى (معری، ۱۴۱۲: ۵۷)

ما همچون اجدادمان می‌رویم و روزگار می‌ماند.

سیرالعباد روایت آفرینش انسان از هبوط^{۲۵} تا عروج^{۲۶} است. مقایسه مسافر سنایی (روح) که از مرحله
 جمادی تا ملکوت را سیر می‌کند با مسافر ابوالعلاء (روح) که در حالت‌های غیر انتزاعی و شناخته شده، از
 عالم دیگر جلوه می‌کند، نشان می‌دهد که هدف غایی سفر در هر دو اثر وحدت وجود مسافر با نورالانوار
 است.^{۳۰}

دیدم آن پادشاه بی چون را علت اختران گردون را...

مرجع نورهای عالم خاک صدف گوهر ائمه پاک (سنایی: ۲۴۲)

«ابراهیم به من گفت به رکاب من بیاویز. من به رکابش درآویختم. اسب او از میان خلاق می‌گذشت
 و چون ازدحام افزون شد به هوا پرید و من همچنان به رکاب او آویخته بودم تا در برابر محمد(ص)
 ایستاد» (معری: ۱۰۰).

۳-۱. بهره گیری از مبانی عقیدتی

۱-۳-۱. تجسم اعمال: مسافر سیرالعباد دوزخ و گرفتاری در آن را با توصیف صفت‌های ناپسندی چون کبر، خودنمایی، بخل، حسد، کینه و طمع به تصویر می‌کشد که بیش از هر چیز دیگری تداعی‌گر تجسم اعمال در فرجام انسان است. در الغفران نیز مانند کملی الهی و سیرالعباد، تصاویر به نوعی نقش می‌شوند تا پیام آور این مهم باشند که: «الدُّنْيَا مَرْعَى الْآخِرَةِ». در یافته‌های مسافر الغفران، تجسم اعمال به صورت برجسته‌ای بیان می‌شود؛ آن گونه که حتی ماری که در خانه حسن بصری از او قرآن می‌آموزد، به پاس همین عمل نیکو به بهشت می‌رود (معری: ۱۴۶-۱۴۷) و اخطل به دلیل نگرودن به اسلام و پیوستن به یزید، گرفتار عذاب می‌شود (همان: ۱۳۷).

طرح مفهوم تجسم اعمال انسان در ریخت این دو اثر، یادآور این آیه شریفه قرآن است که: «وَلَوْ دُوَّ أَنْ تَلَكُمُ الْجَنَّةُ أُورَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (اعراف: ۴۳) و این است شما را بهشت، که میراث داده شدید آن را در مقابل آنچه به جا می‌آورد.

در سیرالعباد سنایی داستان ظاهر شدن فرشته راهنما (نفس عاقله به مثابه فرزند کاردار خدای) بر مسافر است که «صورت تحقّق یافته من آسمانی است و با طبع تام هرسی یکی است» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۲۴) و همواره سالک را در ترک تعلقات دنیوی و صفات ناپسند یاری می‌دهد تا او را به نورالانوار رهنمون گردد.

.... روزی آخر به راه باریکی دیدم اندر میان تاریکی

پیرمردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانی... (سنایی: ۲۱۹)

- شیر قاصره از آن جهت به بهشت رفته است که در دنیا عتبه بن ابی لهب را در پی دعای پیامبر (ص) دریده است (معری: ۱۲۴).

در الغفران نیز حضور نجات‌بخش علی (ع) (همان: ۵۰)، محمد (ص) (همان: ۴۹)، حمزه سیدالشهدا (همان: ۹۵)، هاتف (همان: ۹۸-۹۷)، ابراهیم پسر پیامبر (همان: ۱۰۰) و زهرا (س) (همان: ۱۰۱) و حضور مرغان (به عنوان فرشته) در صحنه‌های مختلف داستان، حضوری از همان جنس است؛ چرا که در تأویلی

فرشته شناختی^{۲۷} هر یک از این شخصیت‌ها، جایگاه و جلوه‌ای از من آسمانی را بروز می‌دهند و دیدار آن‌ها تنها نصیب بهشتیان می‌شود.

۱-۳-۲. رستاخیز یا ولادت مجدد؟: ولادت مجدد نه از منظر نقد کهن‌الگویی، بلکه از دیدگاه فرجام‌شناسی که بیشتر جنبه رستاخیزی دارد، از درون مایه‌هایی است که ما آن را در هر دو اثر می‌بینیم. سیر تکوینی انسان از دنیای جمادی تا عالم روحانی، خاتمه داستان با محمد بن منصور سرخسی و نیز توصیف‌های سنایی در برخی بخش‌ها از جمله «در مراتب نفس نامیه» را می‌توان در برخی مناظر زیبای الغفران هم، به گونه‌ای دیگر پی گرفت:

گرچه در اصل کودکی بودم	نزد او چوب و نی یکی بودم
چون گیا بیخبر همی‌خوردم	با گیا همسری همی‌کردم ...
اولین سبز بافت کسوت من	بعد از آن لعل یافت خلعت من
دست آخر که جلوه گشت تمام	شرتم جامه کرد و جامه طعام
چون قوی بیخ گشت بنیادم	پس به شهر پدر فرستادم (سنایی: ۲۱۵-۲۱۶)

مواجهه شیخ با حورالعین که از دل میوه بیرون آمده (معری: ۱۴۹)، استحاله پرنده به مغنی (همان: ۷۱)، تغییر شکل غاز به مغنی (همان: ۸۴)، تغییر صورت پرنده به زن (همان: ۷۹-۷۰)، زنده شدن مکرر یک غاز در بهشت (همان: ۱۱۴)، مرگ و زنده شدن مجدد طاووس (همان: ۱۱۴-۱۱۳)، داستان رجعت از زبان آدم(ع) در قالب شعری که منسوب به اوست (همان: ۱۴۳)، توان تغییر یافتن مار به حوری (همان: ۱۴۷) و بیرون آمدن زنان زیبا از میوه‌ها (همان: ۱۱۷) نمونه‌هایی از تلاش‌های معری برای اثبات رستاخیز در قالب جلوه‌هایی از ولادت مجدد شخصیت‌های داستان به حساب می‌آید: «خدای توانا بر ما منت گذارده و این مغنیان را از صورت غاز برای ما بدین شکل جمیل در آورد» (همان: ۸۴).

مار می‌گوید: «آیا قدری پیش ما نمی‌مانی؟ من اگر بخواهم به صورت یکی از زیباترین حوریان بهشتی در می‌آیم» (همان: ۱۴۷).

۱-۳-۳. اشارات قرآنی: علاوه بر این که نام هر دو اثر برگرفته از آیات قرآنی است، در جای جای این آثار هم اشاراتی به آیات و روایات و داستان‌های قرآنی نیز به چشم می‌خورد که جنبه فرجام‌شناسی دارند؛ به عنوان مثال:

– رهنمای تو دان که آن نور است نیک نزدیک لیک بس دور است
پی او گیر تا به صدق رسی در او دار تا به حزق رسی (سنایی: ۲۴۹)
«شبی در خواب دیدم ریسمانی از آسمان آویخته و از ساکنان زمین هر کس در آن چنگ می‌زند نجات می‌یابد» (معری: ۵۲).

اشاره به آیه ۱۰۳ سوره آل عمران (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)
– رستنی‌هاش چون دل دانا شاخ در شیب و بیخ در بالا (سنایی: ۲۱۶)
«سخن پاک چون درخت پاکی است که ریشه آن در زمین و شاخه‌های آن به سمت آسمان فرارفته است».

«.....شَجَرَةٌ طَيِّبَةٌ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (سوره ابراهیم، آیه ۲۳)
آغاز هر دو اثر با اشاره به آیات قرآن، جنبه معادشناسی می‌یابد. راهبرد فرجام‌شناسی سنایی که با به‌کارگیری عنصر باد^{۳۳} (الریح) در آغاز سیرالعباد نمایان می‌شود، قرابت و هم‌ریشگی معناداری با واژه «روح» دارد و یادآور آیه ۲۹ سوره حجرات (فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي) است. همچنان که ابوالعلاء نیز اندیشه خود را در خصوص معاد و پایان کار، با این دعای آغازین: «پروردگارا کار را بر من آسان کن و مرا یاری نمای» که اشاره به آیه ۲۶ سوره طه دارد (وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي) بیان می‌کند.

۱-۳-۴. تصاویر فرجام‌شناسی: تأویل سنایی از دوزخ با بهره‌گیری از نمادهای حیوانی و صفات پست شکل می‌گیرد. او «نگاره‌هایی هولناک ترسیم می‌کند که یادآور دوزخ دانت، ارداویراف نامه و الغفران است» (قائمی، ۱۳۸۸: ۱۳۳). حضور زبانیه (نگهبانان دوزخ) در هر دو اثر جلوه‌ای مشترک از خلق تصاویر دوزخی را بر ما نمایان می‌سازد:

بر سرش رستم و نترسیدم آنکه از پیر خویش پرسیدم
که که بود این که سخت هالک بود گفت کاین مستحث مالک بود (سنایی: ۲۳۲)

« شیخ ابلیس لعنه الله علیه را می بینید که در آتش می سوزد و... زبانه با گرزهای آهنی بر سر او می زنند» (معری: ۱۲۷).

« ما خازنان دوزخ هستیم: مقصود خود را درست بیان کن تا به تو جواب دهیم» (معری: ۱۴۱).
وصف سنایی در «صفت مشتری» و در ارائه تصاویر هولناک از دوزخ، با وصف ابوالعلاء از جهنم شباهت دارد:

این شنیدم جدا شدم ز نهنگ دره ای پیش چشمم آمد تنگ...
دره ای بس مهیب و ناخوش بود گزدم و مار و کوه و آتش بود (سنایی: ۲۳۳)
«... شیخ به شهرهایی می رسد که همه جای آن تاریک و پر از حفره هاست» (معری: ۱۱۸)
«اوس می گوید: ... سخت تشنه می شوم ... آب برمی دارم. همین که بر لبم می گذارم شعله آتش می شود» (معری: ۱۳۷).

« دو تن از زبانه چشم های شیطان را با انبرهای آتشی از هم می گشایند» (معری: ۱۲۹).
به طور کلی گذر سالک به یاری پیر در سیرالعباد و گزارش ابن قارح از سفر به عالم دیگر، دست مایه خلق انواع تصاویر فرجام شناسانه شده است. «ابوالعلاء در الغفران صحنه هایی خیالی و شاعرانه می آفریند و در آن تصور می کند که ابن قارح از نردبان کلام نورانی خویش به آسمان ها راه می جوید و در آنجا با مریدان و ندیمان قدسی همراز می گردد» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۳۰۷). همچنین سنایی با تکیه بر قدرت خیال و با به کارگیری آموزه های عرفانی عمیق، در رویکردی نمادگرایانه، روح را در یک سفر تکاملی به یاری راهنما، از مرحله جمادی تا ملکوت سیر می دهد و از این طریق معاد و مفاهیم فرجام شناسانه را مطرح می کند.

نتایج تحقیق

از مطالعه تطبیقی دو اثر نتایج ذیل حاصل آمد:

- اندیشه فرجام شناسی در دو اثر مورد بحث، اندیشه ای التقاطی است و به عنوان بخشی از گفتمان جامعه انسانی ارزیابی می شود که برآمده از روح مشترک حاکم بر ادیان، فرهنگ ها و اندیشه های جوامع و ملل مختلف است.

- از آنجا که رمز و بیان رمزی مناسب‌ترین و پخته‌ترین زبان برای بیان تجارب عرفانی است، می‌توان با توجه به آنچه گذشت نتیجه گرفت که بیان فرجام‌شناسانه سنایی به دلیل بهره‌گیری گسترده از نمادها و مفاهیم پیچیده فلسفی و عرفانی بسیار پخته‌تر و سنجیده‌تر از بیان عریان ابوالعلاء در رساله الغفران است.
- نظریه فرجام‌شناسی در سنایی و ابوالعلاء معطوف به آن سوی مرگ است. درونمایه غربت آگاهی در آثار مقایسه شده از جلوه خاصی برخوردار است که می‌توان آن را به همه آثار فرجام‌شناسی اسلامی تعمیم داد. به طور کلی هستی معطوف به آن سوی مرگ، غربت آگاهی و تجسم اعمال، از محوری‌ترین مباحث معادشناسی در ساختار سیرالعباد و الغفران ارزیابی می‌شود.
- در هر دو اثر خلق مفاهیم معادشناسی با تکیه بر برخی عناصر مربوط به عوالم مادی و نیز مبانی عقیدتی صورت گرفته است. از این رو از یک سو جنبه حسّی دارد تا انتزاعی و از سوی دیگر بر پایه مفاهیم عرفانی - اسلامی و به ویژه قرآن و حدیث بی‌ریزی شده است.
- بسیاری از تصویرهای آخرالزمانی، از راه نمادپردازی خلق شده و عنصر پیر خردمند به عنوان راهنما برای ارسال پیام‌های تنذیر و گاه در غایتی فراتر، به هدف رسیدن اتحاد عرفانی انسان با خدا به کار گرفته شده است.
- در فرجام‌شناسی اسلامی زمان بی‌پایان است و مکان به دلیل ابهام‌گونگی معنادارش، فرامکان عرفانی است.
- خلق همه مفاهیم معاد شناسی با توجه به مسأله تجسم اعمال صورت گرفته است و مسافر در هر دو اثر با تکیه بر همین اصل تصاویر بهشتی یا دوزخی را بر خواننده اثر نقش می‌زند. بنابراین می‌توان گفت مسأله گناه و فساد ذاتی نزد ابوالعلاء و سنایی جایگاهی ندارد.
- ولادت مجدد بیشتر با مفهوم رستاخیزی در هر دو اثر آمده است و جنبه کهن‌الگویی آن حداقل از منظر فرجام‌شناسی در دو اثر جلوه و جایگاهی ندارد.

یادداشت‌ها

*در این مقاله، ارجاعات سیرالعباد، از کتاب مثنوی‌های حکیم سنایی با مقدمه و تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی و نیز مآخذ مربوط به الغفران، از ترجمه عبدالمحمد آیتی انتخاب و بدون ذکر سال نشر آمده است. همچنین

توضیحات مربوط به شماره‌های داخل پراکنش یادداشت‌ها و سایر توضیحات در پانویس صفحات نوشته شده است.

۱. برای اطلاعات بیشتر: ر.ک:

Nyberg, Henrik Samuel. (1964). *the manual of Pahlavi*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

• هرن، پاول و هاینریش هوشمان. (۱۳۵۶). *اساس اشتقاق فارسی*. ترجمه و تنظیم با نقل شواهد پهلوی از جلال خالقی مطلق. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

• منصور، یدالله و جملیه حسن زاده. (۱۳۸۷). *بررسی ریشه شناختی افعال در زبان فارسی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

۲. برای اطلاعات بیشتر در مورد نظریه فویرباخ ر.ک: دیرکس، هانس. (۱۳۸۹). *انسان شناسی فلسفی*. ترجمه محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس. صص ۱۵۷-۱۶۴.

۳. مصریان باور داشتند که رع (Ra) سوار بر یک کرجی مقدس، رودخانه آسمانی را می‌پیماید و از آب‌های زیرزمینی می‌گذرد و بر شیاطین غلبه می‌کند و دوباره به شرق باز می‌گردد.

۴. «هادس» در اساطیر یونانی خدای اموات بود که بر جهان زیرین حکم فرمایی می‌کرد. در لعن و نفرین‌های عامیانه، هادس جایگزین جهنم می‌شد. در کتاب مقدس، هادس موقعیت یا جایگاه ارواح مردگانی است که در انتظار فرا رسیدن داوری به سر می‌برند» (Viver, 2004: 62).

۵. «در باور هندوان اعتقاد به تناسخ و انحصار روح از ازل در چرخ باز پیدایی (samsara)، فرجام نیک را در پی خواهد داشت و راه رسیدن به سعادت، رهایی از بندهای دنیای مادی و بی بردن به واقعیت آتمان (Atman) است (شایگان: ۱۳۶۲: ۱۱۹).

۶. سیک (Sikh) از مذاهب التقاطی و انشعابات آیین هندوست. پایه‌گذار این آیین نانک (Nank) بود که نخستین معلم یا گورو (Guru)، از گروه‌های ده گانه این آیین نیز به شمار می‌رود. مرکز اصلی آن‌ها کشمیر است. در ایران، در دو شهر زاهدان و تهران معبد (گروودواره) دارند. ترور خانم گاندی از جمله فعالیت‌های سیاسی آنان است.

۷. ر.ک: قائمی، فرزاد. (۱۳۸۸). «تحلیل سیر العباد الی المعاد سنایی غزنوی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای». دو

فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال اول. شماره ۱. صص ۱۲۱-۱۴۸.

- ۸ «از تک‌ها، فاتحان درهٔ مکزیک بودند که به چندین بهشت و دوزخ اعتقاد داشتند: بهشت خاوری، باختری، بهشت تالوک و ...» برای اطلاعات بیشتر رک: کندری، مهران. (۱۳۸۳). «بهشت و دوزخ قوم از تک». فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء. سال چهاردهم. شماره ۵۰. صص ۱۳۵-۱۴۱.
۹. برای آشنایی بیشتر با فرجام‌شناسی در ایران باستان رک:
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). یشتها. تهران: اساطیر. ج ۱. صص ۶۰۰-۵۸۵.
 - عفیفی، رحیم. (۱۳۷۲). ارداویراف نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی. تهران: توس.
 - کویانی، شیوا. (۱۳۷۷). رازوری و عرفان در آیین زرتشت. تهران: ققنوس.
 - سلطانی، سیما. (۱۳۸۴). «گناهان زنان در اردویرافنامه». مجله پژوهش زبان. دوره ۳. شماره ۳. صص ۱۴۳-۱۵۴.
 - کسرابی فر، مرضیه و حسن ابراهیمی. (۱۳۸۸). «بررسی نمادگرایی در سیرالعباد الی المعاد سنایی و ارداویرافنامه». مجله ادیان و عرفان. شماره ۱. صص ۱۴۱-۱۶۱.
 - مهدیزاده، علی. (۱۳۷۹). «فرجام‌شناسی در دین زرتشتی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۱۵۵. صص ۲۸۸-۲۶۹.
 - کربن، هانری. (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه احمد فرید و عبدالحمید گلشن. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 - نفضلی، احمد. (۱۳۵۴). مینوی خرد. تهران: توس (از صفحه ۱۲ به بعد)
 - ۱۰. رک: پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). یشتها. تهران: اساطیر. ج ۱. ص ۵۸۸.
 - ۱۱. رک: کتاب مقلّس: مزامیر ۷/۱۳۰-۸ و سفر پیدایش ۲-۳.
 - ۱۲. «از درخت انجیر درسی بیاموزید: هر وقت شاخه‌های آن برگ می‌آورند شما می‌دانید که تابستان نزدیک است. به همان طریق وقتی تمام این چیزها را می‌بینید، بدانید که آخر کار نزدیک است. بلکه بسیار نزدیک است» (کتاب مقلّس: متی: ۲۴/۳۳-۳۲ و مرقس ۱۳/۲۸-۳۱ و لوقا ۲۱/۲۹-۳۳).
 - ۱۳. رک: کتاب اعمال رسولان. باب نهم
 - ۱۴. رک: رساله اول پطرس رسول. باب سوم.
 - ۱۵. و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲).

۱۶. برای اطلاعات بیشتر رک: کسایان، زهره و دیگران. (۱۳۸۴). «بررسی تطبیقی مضمون بازگشت به اصل در ادبیات عرفانی جهان». *مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. دوره دوم. شماره چهارم و دوم و چهل و سوم. صص ۸۷-۱۲۲.
۱۷. برای اطلاعات بیشتر رک: فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). «کتابشناسی حکیم سنایی». *شوریه‌ای در غزنه، اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن. صص ۳۲۱-۳۵۶.
۱۸. در *سیرالعباد* داستان به صورت منظم دنبال شده است و تصاویر به صورت منظم بر خواننده رخ می‌نماید ولی «در *الغفران* داستان یک‌دست نیست و نویسنده گاه به مناسبت به کاربردن لغتی از سیاق داستان خارج شده، یا تفنن دیگری به کار می‌برد» (معری: ۲۷).
۱۹. اریک فروم رمز را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- رمزهای متعارف (The conventional symbols)
- ۲- رمزهای تصادفی (The accidental symbols) ۳- رمزهای همگانی (The universal symbols)
- (رک: فروم، اریک. (۱۳۵۵). *زیان از یاد رفته*. ترجمه ابراهیم امانت. تهران: مروارید. صص ۲۱-۴۲).
۲۰. برای اطلاعات بیشتر از زندگی ابوالعلاء معری رک:
- معری، ابوالعلاء. (۱۹۵۰). *رسالة الغفران*. تصحیح و تحقیق و شرح دکتر بنت شاطی. قاهره: دایرة المعارف.
- معری، ابوالعلاء. (۱۳۵۷). *آمرزش*. ترجمه ابوالمحمد آیتی. تهران: اشرفی.
۲۱. در نقد اساطیری مرگ به دلیل مفهوم فرزاندگی و رفعت روحانی، ذیل عنوان فهرست کهن‌الگوهای مادرمثالی قرار می‌گیرد و مسأله فرجام انسان در صور مختلف چون انتقال نفس، تناسخ، رستاخیز یا ولادت مجدد و شرکت در فرآیند دگرگونی رخ می‌نماید (یونگ، ۱۳۹۰: ۵۶-۵۸).
۲۲. در فرجام‌شناسی مسیحی این باور بنیادین وجود دارد که فرزندان آدم به سبب گناه والدین خود (آدم و حوا)، ذاتاً گناهکارند و فرجام نیک منوط به آزادی انسان از گناه ذاتی است. آنان معتقدند عیسی با قربانی شدن خود کفاره گناه آدمیان را پرداخته است. رک: کتاب مقدس: لوقا: ۱۶/۲۳-۲۴ و مکاشفه یوحنا ۸/۱۳.
۲۳. رک: فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). «تمثیل رؤیای تشرّف». *شوریه‌ای در غزنه، اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن. صص ۲۸۹-۳۱۹.
۲۴. بهره‌گیری از نمادهای جانوری، در *سیرالعباد* در اغلب موارد دست‌آویز خلق تصاویر برزخی شده و در *الغفران* در بسیاری موارد موجب خلق تصاویر بهشتی بوده است.

۲۵. «پیر در روانشناسی یونگ همان خود (self) است. خود (راهنمای درونی) مرکز تنظیم‌کننده‌ای است که باعث بسط دایم و بلوغ شخصیت می‌شود و به توجّه آگاهانه من (ego) نیاز دارد» (یونگ و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۵۰-۲۵۱).

۲۶. در این مورد رک:

• ستاری، جلال. (۱۳۷۶). *رمزاندیشی و هنر قدسی*. تهران: مرکز. ص ۳۳.

• بروین، یوهانس توماس پیتر. (۱۳۷۳). «سیری در سیرالعباد». ترجمه محمود عبادیان. *مجله شعر*. صص ۵-۱۱.

۲۷. رک: هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

• کرین، هانری. (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی. ص ۴۷.

۲۸. از قصه طوطی و بازرگان مولانا می‌توان مفهوم غربت آگاهی را به خوبی دریافت. ابن سینا نیز علت عجز آدمی را در درک برخی موارد، غربت او در این عالم می‌داند. در این مورد رک: کرین، هانری. (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا. ص ۳۵ به بعد.

۲۹. برای اطلاعات بیشتر رک:

• خورسندی، محمود و رسول دهقان ضاد شهرضا. (۱۳۸۶). «تثاؤم در شعر ابوالعلاء معری». *مجله دانشکده*

ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۱۸۱. صص ۹۹-۱۱۸.

• مقدم متقی، امیر. (۱۳۸۴). «بررسی آراء و اندیشه‌های خیام و ابوالعلاء معری». *نامه پارسی*. سال دهم. شماره دوم

(پیاپی ۳۷). صص ۵-۲۶.

• سیدی، سید حسن و فرامرز آدینه کلات. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در اندیشه ابوالعلاء معری و

عمر خیام نیشابوری». *نشریه ادبیات تطبیقی*. دوره جدید. سال اول. شماره ۲. صص ۱۱۷-۱۳۷.

۳۰. در این مورد رک: «صدرزاده، ماندانا. (۱۳۸۱). «بررسی چهار سفر روحانی به دنیای پس از مرگ». *پژوهش*

زبان‌های خارجی. شماره ۱۳. صص ۳۷-۵۰.

۳۱. در این مورد رک: حسینی، مریم. (۱۳۸۴-۸۵). «رمزپردازی در آثار سنایی». *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه*

الزهر. سال پانزدهم و شانزدهم. شماره ۵۷ و ۵۶. صص ۳۵-۴۹.

کتابنامه

قرآن کریم

کتاب مقدس

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۳۶). *مقدمه*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اکبری بیرق، حسن؛ بابایی، یاس. (۱۳۸۸). «صراط‌های آسمان؛ مطالعه تطبیقی دو اثر عرفانی سیرالعباد سنایی و کمالی الهی دانت» *ادبیات تطبیقی*. سال سوم. شماره ۱۰. صص ۷۱-۱۰۰.
- پوردوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). *یشتها*. تهران: اساطیر.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد. (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. تهران: توس.
- حسینی، مریم. (۸۵-۱۳۸۴). «رمزپردازی در آثار سنایی». *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. سال پانزدهم و شانزدهم. شماره ۵۷ و ۵۶. صص ۳۵-۴۹.
- خورسندی محمود؛ دهقان ضاد شهرضا، رسول. (۱۳۸۶). «تساؤم در شعر ابوالعلاء معری». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۱۸۱. صص ۹۹-۱۱۸.
- د بروین، یوهانس توماس پیتر. (۱۳۷۳). «سیری در سیرالعباد». ترجمه محمود عبادیان. *مجله شعر*. صص ۵-۱۱.
- دیرکس، هانس. (۱۳۸۹). *انسان شناسی فلسفی*. ترجمه محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس.
- رومی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسن. مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران: جاویدان.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *آشنایی با نقد ادبی*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۴). *با کاروان حله؛ مجموعه نقد ادبی*. تهران: علمی.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۶). *رمزاندیشی و هنر قدسی*. تهران: مرکز.
- سلطانی، سیما. (۱۳۸۴). «گناهان زنان در اردویرافنامه». *مجله پژوهش زیان*. دوره ۳. شماره ۳. صص ۱۴۳-۱۵۴.
- سلمانی، مهدی. (۱۳۸۸). «سفر روحانی سنایی و ابوالعلاء». *پژوهشنامه زیان و ادبیات فارسی*. سال اول. شماره چهارم. صص ۶۹-۸۶.
- سیدی، سید حسن؛ آدینه کلات، فرامرز. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در اندیشه ابوالعلاء معری و عمر خیام نیشابوری». *نشریه ادبیات تطبیقی*. دوره جدید. سال اول. شماره ۲. صص ۱۱۷-۱۳۷.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۰). *مثنوی‌های حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد*. تصحیح و مقدمه سید محمدتقی مدرس رضوی. تهران: بابک.

- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- صدرزاده، ماندانا. (۱۳۸۱). «بررسی چهار سفر روحانی به دنیای پس از مرگ». *پژوهش زبان‌های خارجی*. شماره ۱۳. صص ۳۷-۵۰.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۲). *ارداویراف نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی*. تهران: توس.
- علوی مقدم، مهیار. (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی ارداویراف‌نامه، رساله الغفران و کمندی الهی». *الدراسات الأدبیه*. الرقم المتسلسل ۶۷ و ۶۸ و ۶۹. صص ۲۴۵-۲۶۶.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). «کتابشناسی حکیم سنایی». *شوریده‌ای در غزنه؛ اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن. صص ۳۲۱-۳۵۶.
- _____ . (۱۳۸۵). «تمثیل رؤیای تشریف». *شوریده‌ای در غزنه؛ اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن. صص ۲۸۹-۳۱۹.
- _____ . (۱۳۸۷). «ماجرای سیرالعباد در گستره ادبیات تطبیقی». *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی*. به کوشش مریم حسینی، دانشگاه الزهراء. تهران: خانه کتاب. صص ۴۹۸-۵۰۹.
- فروم، اریک. (۱۳۵۵). *زبان از یاد رفته*. ترجمه ابراهیم امانت. تهران: مروارید.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۸). «تحلیل سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای». *دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال اول. شماره ۱. صص ۱۲۱-۱۴۸.
- کاوایی، شیوا. (۱۳۷۷). *رازوری و عرفان در آیین زرتشت*. تهران: ققنوس.
- کربن، هانری. (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- _____ . (۱۳۸۳). *از های‌گر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۲). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*. ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۸۹). *معبد و مکاشفه*. مقدمه و ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کسایان، زهره و دیگران. (۱۳۸۴). «بررسی تطبیقی مضمون بازگشت به اصل در ادبیات عرفانی جهان». *مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. دوره دوم. شماره چهل و دوم و چهل و سوم. صص ۸۷-۱۲۲.
- کسرائی فر، مرضیه؛ ابراهیمی، حسن. (۱۳۸۸). «بررسی نمادگرایی در سیرالعباد الی المعاد سنایی و ارداویراف‌نامه». *مجله ادیان و عرفان*. شماره ۱. صص ۱۴۱-۱۶۱.

کندری، مهران. (۱۳۸۳). «بهشت و دوزخ قوم از تک». فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء. سال چهاردهم. شماره ۵۰. صص ۱۳۵-۱۴۱.

مجروح، بهاء‌الدین. (۱۳۸۵). «سیری در سیرالعباد». شوریه ای در غزنه؛ اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن. صص ۲۶۷-۲۸۸.

معری، ابوالعلاء. (۱۳۵۷). آمرزش. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: اشرفی.

_____ (۱۴۱۲ق.). دیوان لزوم مالا یلزم. شرح کمال الیازجی (ج ۱). بیروت: دارالجمیل

_____ (۱۹۵۰). رساله الغفران. تصحیح و تحقیق و شرح دکتر بنت شاطی. قاهره: دایرة المعارف.

معین، محمد. (۱۳۷۵). فرهنگ معین (ج ۲). تهران: امیرکبیر.

مقدم متقی، امیر. (۱۳۸۴). «بررسی آراء و اندیشه‌های خیام و ابوالعلاء معری». نامه پارسی. سال دهم. شماره دوم (پیاپی ۳۷). صص ۲۶-۵.

مکنزی، دیوید نیل. (۱۳۸۸). فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منصوری، یدالله؛ حسن‌زاده، جملیه. (۱۳۸۷). بررسی ریشه شناختی افعال در زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

مهدیزاده، علی. (۱۳۷۹). «فرجام‌شناسی در دین زرتشتی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۱۵۵. صص ۲۸۸-۲۶۹.

مینوی، مجتبی. (۱۳۴۶). پانزده گفتار درباره چندین تن از رجال ادب اروپا. تهران: بی نا.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

هرن، پاول؛ هوشمان، هاینریش. (۱۳۵۶). اساس اشتقاق فارسی. ترجمه و تنظیم با نقل شواهد و پهلوی جلال خالقی مطلق. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰). چهار صورت مثالی: مادر، ولادت مجدد، روح، چهره مکار. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: به نشر.

یونگ، کارل گوستاو و دیگران. (۱۳۵۲). انسان و سمبول‌هایش. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.

Nyberg, Henrik Samuel. (1964). *The Manual of Pahlavi*. otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Vivie, Frederique. (2004). Foreword: Pierre Brunel. Translated by Derek Johnston. Kent: Grange book.