

ادیان و عرفان

Adyan and Erfan

سال چهل و ششم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۳

Vol.46, No.2, Fall/Winter 2014

ص ۲۷۷-۲۹۹

فرجام‌شناسی عرفانی در اندیشه و آثار ابوالمجد سنایی غزنوی

مرضیه کسرائی فر^۱، حسن ابراهیمی^۲

تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۸/۱۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۹/۶

چکیده

معاد و چگونگی زندگی پس از مرگ از مسائل پیچیده و شگرفی است که ادیان مختلف و مکاتب گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی -هریک به گونه‌ای- به آن پرداخته، و کوشیده‌اند تا پرسش‌های بشر درباره آن را پاسخ گویند. در این میان، عرفا جایگاهی ویژه و مهم دارند، زیرا معاد را با بیان تجارب خویش توصیف می‌کنند. از جمله عارفانی که به این مسئله توجه بسیار داشته، ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، شاعر و عارف نامی سده پنجم، است. او نهایت زندگی و مرگ -زاده‌شدن و پس، رخت از عالم کون و فساد برستن- را معاد و حیات واپسین می‌داند و بدین سبب، بر گذر از این سرا و حرکت به سوی قرارگاه معاد تأکید می‌کند.

سنایی در انسان‌شناسی خود به جوهر قدسی یا همان نفس ناطقه مجرد، در کنار کالبد جسمانی، عقیده دارد و بر این اساس، معاد را جسمانی -روحانی ترسیم می‌کند. او تجرد و بقای نفس ناطقه را همانند حکما و متکلمان و به شیوه استدلالی اثبات نمی‌کند، و حقیقت و کیفیت معاد را به روش اهل نظر و استدلال صورت‌بندی نمی‌نماید؛ اما، به مبانی انسان‌شناسانه و معادشناسانه حکمی عصر خویش پای‌بند است و براساس این مبانی، دیدگاه خود را درباره معاد و احوال انسان در حیات واپسین بیان می‌کند. تأکید بر این نکته از آن رو ضروری می‌نماید که بدانیم سنایی نه دغدغه‌های انسان‌شناسی و معادشناسی اهل نظر را دارد، و نه معادشناسی او یکسر معاد شرعی است؛ بلکه براساس انسان‌شناسی حکمی عصر خود، معاد شرعی را از آینه سیروسلوک عارفانه و معاد روحانی و عرفانی می‌نگرد. بر این اساس، معاد در آثار سنایی امری نیست که صرفاً پس از مرگ جسمانی و در وقت معلوم قیامت روی دهد، بلکه مسیری است که در طی آن انسان، از نظر جسم و روح، پیوسته تغییر می‌کند و کامل می‌گردد. به بیان دیگر، گذر از این مسیر مرحله‌ای دارد که در سلوک عرفانی اسلام در قالب این چهار مرتبه بیان می‌شود: پاک‌سازی از رذایل و تطهیر ظاهر، تهذیب باطن و تزکیه قلب از ملکات ناپسند، روشنایی قلب با نور صفات و ملکات پسندیده و در آخر، فنای نفس و استغراق در ذات و صفات الهی. وی ماهیت دوزخ و بهشت و نیز سعادت و شقاوت انسان را بر همین اساس تبیین و تفسیر می‌کند.

از این رو پس از پاره‌ای مقدمات، در این پژوهش ابتدا دیدگاه انسان‌شناسانه و سپس، اندیشه سنایی در باب معاد و فرجام انسانی، به شیوه‌ای که بیان شد، بررسی می‌شود.

کلید واژه‌ها: بهشت، تجسم عمل، دوزخ، سعادت و شقاوت، سنایی، معادشناسی.

E-mail: kasraeifar@yahoo.com

۱. نویسنده مسئول، کارشناس ارشد گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

Email: ebrahim@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

طرح مسئله

معاد و چگونگی زندگی پس از مرگ از مسائل پیچیده و شگرفی است که ادیان مختلف و مکاتب کلامی، فلسفی و عرفانی گوناگون - هر یک به گونه‌ای - به آن پرداخته، و کوشیده‌اند تا پرسش‌های بشر در این زمینه را پاسخ دهند.

معاد از جمله مسائل کلامی است که ریشه در مدعیات شرایع آسمانی دارد. در دوره‌های گوناگون، اندیشمندان بسیاری به گوشه‌های مختلف این نگرش دینی پرداخته‌اند. از جمله، متکلمان - به سبب وظیفه کلامی‌شان در دفاع از تعالیم ادیان و حیانی - به تبیین و اثبات معاد پرداخته‌اند. این رویکرد استدلالی و عقلی به معتقدات دینی از جمله کارکردهای عرفان به شمار نمی‌رود، گرچه تمامی گرایش‌های عرفانی ریشه در شریعتی خاص دارند و به تعالیم دینی وفادارند. با وجود این، آثار عرفانی به جامانده از عرفای مسلمان خالی از دغدغه‌هایی لطیف در باب مسائل دینی، به‌ویژه معاد، نیست. عرفا - بر پایه تجربه‌های عارفانه خویش - گاه تفسیری عمیق و روشنگرانه از تعالیم دینی به دست داده‌اند و یا براساس تفسیر کلامی و گاه حکمی معتقدات دینی در دوره خویش، دیدگاه‌هایشان را در باب عقاید شرعی - با چاشنی یافته‌های عرفانی - بیان داشته‌اند. ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، شاعر و عارف نامی سده پنجم، از جمله عرفایی است که به مسئله معاد و زندگی پس از مرگ توجه ویژه‌ای داشته، و با انسان‌شناسی و جهان‌شناسی خاص خود، تفسیری متناسب با غایت سلوک عرفانی از معاد فرا چنگ آورده است. او هدف از زندگی و مرگ (زاده‌شدن و رخت بر بستن از عالم کون و فساد) را معاد و حیات واپسین می‌داند و بدین سبب، بر گذر از این سرا و حرکت به سوی قرارگاه معاد تأکید می‌کند [۱۰، ص ۷۳ و ۴۳۸]. پس در اندیشه او، معاد غایتی برای زندگی دنیوی به شمار می‌رود.

آن‌چنان که گذشت، معادشناسی سنایی قوام‌یافته از اصول و مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی فلسفی - کلامی دوره‌ای است که در آن زندگی می‌کند. او در انسان‌شناسی خود به جوهر قدسی - یا همان نفس ناطقه مجرد - در کنار کالبد جسمانی عقیده دارد و براساس این دوگانگی در حقیقت انسان، معاد را جسمانی - روحانی ترسیم می‌کند. او نه مانند حکما و متکلمان به شیوه استدلالی به اثبات مجرد و بقای نفس ناطقه می‌پردازد، و نه حقیقت و کیفیت معاد را مانند اهل نظر و استدلال صورت‌بندی می‌کند؛ اما به مبانی انسان‌شناسانه و معادشناسانه حکمی عصر خویش پایبند است و براساس این مبانی، نظرگاه خود را درباره معاد و احوال انسان بیان می‌کند. تأکید بر این نکته از آن رو ضروری می‌نماید که بدانیم سنایی نه دغدغه‌های انسان‌شناسی و

معادشناسی اهل نظر را دارد و نه معادشناسی او یک‌سر برپایه معاد شرعی است؛ بلکه براساس انسان‌شناسی حکمی عصر خود، معاد شرعی را از آینه سیروسلوک عارفانه و معاد روحانی و عرفانی می‌نگرد. از این‌رو، در این پژوهش نخست پاره‌ای مقدمات درباب تعریف معاد و آراء گزارش شده درباره چگونگی آن را بیان می‌کنیم، چراکه برای درک معادشناسی سنایی و تعیین جایگاه آن ضروری است؛ سپس، دیدگاه انسان‌شناسانه او و اندیشه‌اش درباب معاد را بررسی می‌نماییم تا از رهگذر آن، نسبت تعالیم عارفانه با کلام و حکمت عصری را تبیین کنیم و کیفیت تعامل اهل سلوک با اصول عقاید دینی را آشکار سازیم.

۱. معاد در لغت و اصطلاح

معاد که در لغت به معنای «بازگشت»، و در اصطلاح بازگشت روح به بدن بعد از جدایی از آن است. بنابر اصل معاد، همه در روز رستاخیز جزای عمل خود را خواهند دید [۱۷]، ص ۱۵۹].

۱.۱. دیدگاه مذاهب گوناگون درباب چگونگی معاد

اندیشمندان مسلمان در وقوع اصل معاد اختلافی با یکدیگر ندارند، اما دیدگاهشان درباره چگونگی و حقیقت آن - یعنی اعتقاد به جسمانی یا روحانی بودن معاد یا جمع این دو عقیده - یکسان نیست.

درباره چگونگی و حقیقت معاد پنج رأی و عقیده ابراز شده است که هر یک طرف‌دارانی نیز دارد:

۱. برخی فقط به معاد جسمانی عقیده دارند. پیروان این نظر - که اکثریت اهل اسلام را تشکیل می‌دهند - وجود نفس ناطقه مجرد را نفی می‌کنند؛

۲. برخی به معاد روحانی صرف گراییده‌اند، از جمله، دسته‌ای از فلاسفه الهی که انسان را فقط نفس ناطقه می‌دانستند و بدن را صرفاً ابزاری برای استکمال جوهر نفس می‌شمردند؛

۳. برخی عقیده به معاد روحانی و جسمانی، هر دو، داشتند. امام غزالی، حکیم راغب و بسیاری از متصوفه، که به نفس مجرد ناطقه اعتقاد داشتند، پیروان این نظر بودند؛

۴. برخی نیز از در انکار معاد روحانی و جسمانی، هر دو، درآمده‌اند. این نظر به طبیعیان متقدم نسبت داده شده است؛

۵. در آخر، گروهی - به پیروی از جالینوس - عقیده به توقف داشتند. از جالینوس، هنگام بیماری‌ای که سبب مرگ او شد، نقل است که گفت: من نمی‌دانم که نفس همان

مزاج است که هنگام مرگ منعدم می‌شود و بازگشت آن محال است، یا جوهری باقی بعد از فساد بدن است که در این صورت، معاد ممکن خواهد بود [۱۳، ص ۲۶۳].

این اختلاف عقیده در باب معاد برآمده از تفاوت دیدگاه‌ها درباره حقیقت انسان است. عده‌ای از متکلمان نفس انسان را صورت یا عرضی قائم به ماده می‌دانند و برای انسان اصل و روح مجرد از ماده و اعراض جسمانی قائل نیستند. بنابراین از نگاه آنها، حقیقت فناپذیر انسان - مانند سایر موجودات - بعد از مرگ و با از میان رفتن بدن مادی معدوم می‌شود. اما نزد بسیاری از اهل کلام، روح و نفس جسمی لطیف، و در بدن ساری است؛ همانند سریان آب در گل، و آتش در ذغال. همچنین، مرگ سبب نابودی و فنای این جسم لطیف ساری می‌شود. در نتیجه، معاد در دیدگاه هر دو گروه فقط جسمانی است. دسته‌ای صرفاً به معاد روحانی معتقدند که حقیقت انسان را نفس مجرد او می‌دانند و بدن را وسیله‌ای جدا از حقیقت انسان می‌شمرند [۲، ص ۲-۳]. آنها معاد جسمانی را از نظر عقلی اثبات‌پذیر نمی‌دانند و جز تقلید شرعی و تصدیق خبر انبیا، راهی برای اعتقاد به آن قائل نیستند. اما، معاد روحانی با عقل و برهان ادراک می‌شود که این ادراک مورد تصدیق انبیاست. افزون بر این، آیات و روایاتی درباره تجرد نفس، بقای آن و سعادت و شقاوت روحانی وجود دارد [۱۷، ص ۶۲۸]. اما، اگر حقیقت انسان را ترکیبی از نفس و جسم او بدانیم، وقوع هر دو معاد ضروری است. در این دیدگاه، نفس ناطقه انسان جوهری تدبیرکننده جسم، اما ذاتاً مجرد از ماده است. نفس، در عین تجرد از جسم، برای رسیدن به مراتب بالای روحانی به جسم تعلق دارد و در عمل بی‌نیاز از آن نیست [۲، ص ۴-۵].

۲. دیدگاه انسان‌شناسانه

۱.۲. دایه قدیم‌نهاد

سنایی در اشعار خود انسان را، از نخستین مراحل زندگی جنینی، سالک راه معاد و مسیر ابدیت می‌داند. به عقیده او، انسان - که به امر باری از عالم بالا رو به سوی پستی عالم خاکی آورده است - در رحم مادر و تحت نظارت مادرانه «دایه قدیم‌نهاد» پرورش مادی می‌یابد.

بوده با جنیش فلک همزاد
بی‌خبر ز آفتاب و از سایه
دایگی کرده شخص آدم را
دایه و مطبخی و خوانسالار
تربیت کرد مادرانه مرا
[۸، ص ۱۸۲-۱۸۳]

یافتم دایه قدیم‌نهاد
گنده‌پیری چو چرخ پرمایه
پیشوا بوده نوع عالم را
حیوان را به رتبه و مقدار
این چنین دایه از کرانه مرا

اما این دایهٔ قدیم‌نهاد چیست و چه نسبتی با نفس ناطقهٔ انسانی دارد؟ بنابر عقیدهٔ رایج در زمان سنایی، انسان از سه نفس طبیعی یا نباتی، حیوانی و ناطقه برخوردار است. هریک از این سه نفس قوایی مخصوص به خود دارند. در این میان، قوهٔ نامیه - به‌عنوان یکی از قوای نفس نباتی - جسم انسانی را پرورش می‌دهد [۱۱، ص ۵۳]. این مسئله چنین به ذهن متبادر می‌کند که دایهٔ قدیم‌نهاد همان قوهٔ نامیه است. اما، با توجه به اینکه سنایی این دایه را «قدیم‌نهاد» و «همزاد با فلک» می‌داند، چنین به نظر می‌رسد که اصطلاح دایه در بیان او به عقل دهم نظر دارد؛ عقل دهم در نفس ناطقه و نیز، در ماده و اعراض مادی تأثیر می‌گذارد^۱ و در وجودشناسی حکمت مشایی، علت موالید ثلاث یعنی جماد و نبات و حیوان است. از نگاه سنایی، عقل - که پیشوای عالم و پرورندهٔ همهٔ حیوانات و گیاهان است - انسان را، به‌عنوان گونه‌ای از حیوان، از نظر جسمانی و نفسانی پرورش می‌دهد. در ابیات فوق، کاربرد اصطلاح دایهٔ قدیم‌نهاد و بیان اثری که بر انسان می‌گذارد، تأثیرپذیری سنایی را از جهان‌شناسی حکمی، به‌ویژه جهان‌شناسی فلسفی سینوی، به‌خوبی نشان می‌دهد. اما، این بحث در این نوشتار از آن رو اهمیت دارد که نشان می‌دهد معاد در رأی و نظر سنایی - به‌معنای عود و بازگشت به مبدأ اولیه - از همان ابتدای تکوین و با هدایت عقل مجرد صورت می‌پذیرد. به دیگر سخن، سنایی - همچون حکما - نه‌تنها به معاد شرعی توجه دارد، بلکه تکوین نفس انسانی را به‌گونهٔ معاد فلسفی تشریح می‌کند.^۲

سنایی از مراحل تکامل جسمانی با پوشش‌های رنگارنگی چون کسوت سبز، خلعت لعل، قماط سپید و قیای عنابی نام می‌برد که اشاره به مراتب نباتی، خون، منی و مانند آن دارند؛ شکل‌گیری استخوان، پیچیده‌شدن آن در پوششی از گوشت و سپس، آغاز ادراکات حسی است که جسم مادی را به کمال و قوت خویش می‌رساند [۱۰، ص ۴۲۰؛ ۸، ص ۱۸۳-۱۸۴]، جسمی که از چهار عنصر خاک، آب، باد و آتش ترکیب می‌یابد؛ و فعل‌وانفعالات و امتزاج این عناصر است که به تعادل مزاج و صحت‌وسلامت انسان می‌انجامد. ناسازگاری، طغیان و غلبهٔ هریک از این عناصر سبب چیرگی صورت‌هایی از صفات مهلک - غضب، حسد، حرص و مانند آن - بر نفس انسان می‌شود و بیماری و

۱. از عقل دهم است که ماده، عناصر مادی و صورت‌هایشان حاصل می‌شود؛ از این عقل - به‌جهت ادراک وجوب - نفوس ناطقهٔ بشری و - به‌جهت ادراک امکان - ماده پدید می‌آید [۱۲، ص ۴۴۹-۴۵۰ و ۴۵۴].

۲. در حکمت اسلامی، نزول وجود از مبدأ تعالی تا هیولای اولی را قوس نزول، و تکوین موالید ثلاث تا انسان را قوس صعود یا نشئهٔ ثانیه می‌نامند. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، *اسرارالآیات*، ترجمه: محمد خواجوی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۳۰۱-۲۰۴.

مرگ جسمانی را به دنبال دارد. از این رو، سنایی این چهار عنصر را «امیر کون و فساد» نام نهاده است. جسم مادی به هفت عضو چون دست، پای، سر، روی و شکم آراسته است، و حواس ظاهری - که ابزاری برای فهم و شناخت هستند - به پنج عضو از جمله چشم، گوش و بینی سپرده شده‌اند [۸، ص ۱۸۵-۱۸۶ و ۲۶۲-۲۷۷]. زمانی که جنین قوی بنیاد و استوار شد، از مادر جدا می‌شود و برای پرورش روحانی و معنوی قدم در سیر تکاملی تازه‌ای می‌نهد. اما، او این بار کمال انسانی را در نیمه دیگر حقیقت وجودی خود و به عبارت دیگر، در ساحت نفس خویش جست‌وجو می‌کند تا برای سفر مرگ و متولد شدن در سرای باقی آماده گردد.

۲.۲. شهری میان روم و حبش (دیو مستور)

در مرحله بعد، سنایی سالک راه معاد را تحت تأثیر «نفس حیوانی» می‌داند که آن شهری میان روم - همان نفس ناطقه - و حبش - یا نفس نباتی - است. در دیدگاه او، این مرتبه از نفس دو قوه «محرک» و «مدرک» دارد؛ «قوه محرک» آن شهوت و غضب است؛ نفس حیوانی با قوه غضب چیزهایی را دفع می‌کند که با طبع انسان موافقت ندارد، و هر آنچه موافق طبع باشد را با شهوت بدان می‌رساند. «قوه مدرک» نیز، با به کار بستن وهم، سبب تخیل می‌شود و در کنار قوه ناطقه به تفکر می‌انجامد [۸، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ ۱۱، ص ۵۳-۵۴]. به عبارتی، این نفس حیوانی - که سنایی از آن گاهی به «نفس حسی» یا «دیو مستور» تعبیر می‌کند - همان نفس اماره است که انسان را به مراتب پست نزول می‌دهد و قابلیت ترقی و صعود به بالاترین مراتب را در او تباہ می‌کند [۸، ص ۸۴؛ ۳، ص ۸۲-۸۳].

۳.۲. پیرمرد و کاردار خدا (انسان و عقل مجرد)

در مرحله‌ای که می‌توان آن را آغاز ظهور و پیدایی نفس ناطقه نامید، انسان - با تأمل و درون‌نگری - به درنده‌خویی و صفات ناپسند وجود خویش پی می‌برد و خود را در خوردن، آشامیدن و جفت‌گیری با دیگر حیوانات یکسان می‌یابد. روح طبیعی و حیوانی در صدد برخورداری بیشتر هستند و سالک از آنها به ستوه می‌آید. اما، انسانی که نفس ناطقه‌اش مستعد برقراری ارتباط با عوالم بالاتر است، از این صفات حیوانی بیزار می‌شود و در پی یافتن روح نفسانی خویش برمی‌آید؛ هرگاه نفس گویا چهره‌ای می‌نماید، او از دنیای مادی کاملاً به دور و جدا می‌شود. اما با غلبه نفس حیوانی و بازگشت به نهاد خویش، صورت - هایی از دیو و دد در او ظاهر می‌گردد [۸، ص ۱۸۶-۱۸۷]. این حالات متفاوت در انسان از تفاوت این ارواح پدید می‌آید؛ با غلبه نفس طبیعی، انسان به خوردن گرایش دارد و با غلبه

نفس حیوانی، به شهوت و غضب متمایل می‌گردد. اما، نفس ناطقه کامل‌تر و شریف‌تر از دو روح طبیعی و حیوانی است؛ اصل وجود آدمی به شمار می‌رود و دانش و خرد از آن حاصل می‌شود [۱۱، ص ۸۲]. در ادامه جست‌وجو برای یافتن روح نفسانی در تاریکی‌های برآمده از غلبه نفس حیوانی، سرانجام این لطیفه نورانی رخ می‌نماید. سنایی نفس را - به سبب سیر طولانی آن در تنزل وجودی - به «پیرمرد» تشبیه کرده است. این پیرپدر خود را «کاردار خدا» معرفی می‌کند، همان عقلی که برتر از نفس ناطقه است. اما نفس، که منشأ الهی دارد، در حقیقت خویش همواره با عقل یکی بوده است. عقل تدبیرکننده و پرورش‌دهنده نفسی است که در آلودگی‌های عالم ماده و در بند جهانی ناهل اسیر شده است. اما با تدبیر، روح طبیعی و حیوانی را مسخر خود می‌کند تا مصالحی را که خداوند برای انسان‌ها در نظر گرفته است، به ایشان برساند:

روزی آخر به راه باریکی پیرمردی لطیف و نورانی شرم‌روی و لطیف و آهسته ...گفتم ای شمع این چنین این چه فرّ و کمال و والایست ...بس گرانیامیه و سبک‌باری گفت من برترم ز گوهر و جای از پی مصلحت نه از سر جهل	دیدم اندر میان تاریکی همچو در کافری مسلمانی چست و نغز و شگرف و بایسته وی مسیحای این چنین بت‌ها وین چه لطف و جمال و تو که‌ای گوهر از کجا داری؟ پدرم هست کاردار خدای... مانده در بند یک جهان ناهل [۸، ص ۱۸۷-۱۸۹]
--	--

۴.۲. منهیان گردونی و مشرفان هامونی

سنایی نفس حیوانی انسان را ملکی دوروی می‌نامد که رویی در ظاهر دارد و رویی در باطن؛ روی ظاهر او شامل پنج حس ظاهری است و روی دیگر پنج حس باطن را در بر دارد. حواس ظاهر را با واژه منهیان گردونی می‌خواند که از احوال عالم ظاهر مطلع هستند؛ و حواس باطن را مشرفان هامونی می‌نامد که از عالم غیب و باطن خبر می‌دهند. نفس حیوانی به وسیله این ده حس به معرفت و دانش دست می‌یابد و اگر ادراکات ظاهری با ریاضت دینی به طهارت و پاکی نرسند، صفات ناپسند را سبب می‌شوند و موجبات دوزخی شدن را فراهم می‌آورند [۸، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ ۱۰، ص ۶۴۵].

سنایی معتقد است که ادراکات حسی مختلف انسان سبب بروز صفات پسندیده یا خوی‌های ناپسند در او می‌شوند. درحقیقت، آن دسته از ادراکات ظاهری که صفات ناپسند انسانی را به دنبال می‌آورند، دری به آتش دوزخ هستند. منهیان گردونی به ادراکات ظاهری و امور فناپذیر، و مستی و بی‌خبری ناشی از آن تمایل دارند و این

منشأئی برای عذاب الهی و دوزخی بودن نهاد آدمی است. بنابراین در جهان دیگر، درون آتشین انسان به آتش افروخته الهی متمایل خواهد بود؛ که درحقیقت، خود جزئی از آن است و بدان خواهد پیوست [۹، ص ۲۸]. درمقابل، ایمان راستین و به‌کارگیری حواس باطنی نفس - به بیان سنایی، مشرفان هامونی- در مسیر درست انسانی راهی به‌سوی ادراک حقایق و بهشت الهی است [۹، ص ۳۶۰].

براساس این عقیده، بهشت و دوزخ اموری خارج از نفس نیستند و سنایی آن دو را همراه همیشگی انسان می‌داند. بهشت هم‌اکنون با حواس باطنی قابل مشاهده است و انسان در هر حالی از آن بهره‌مند است، اما به‌سبب وجود حجاب‌ها و موانع از این بهره‌مندی آگاه نیست. رفع حجاب‌ها سبب می‌شود تا آنچه را با حواس باطنی ادراک کنیم که از دیدگان ظاهری پنهان است. دراین‌صورت، می‌توان تنعم در بوستان سرسبز بهشتی و یا درد و رنج ناشی از عذاب الهی و آتش دوزخ را ادراک و مشاهده کرد (همان)؛ سالک شاهد آن است که گاه آتش غضب او را به قعر دوزخ فرومی‌برد و گاه، شهوت شرابی حمیم به کام جاننش می‌ریزد؛ گه شیر کبر و خوک نیاز او را می‌درند و گهی، مار حسد و کژدم آز او را می‌گزند. ازاین‌رو، درحالی که انسان با سرگرمی به لذایذ دنیوی در غفلت و فراموشی به سر می‌برد، جان او از عذاب‌های اخروی فریاد برمی‌آورد [۱۰، ص ۲۰۵]. پس به گمان سنایی، انسان بینا به حقایق درونی باید از امیال نفسانی خویش دوری گزیند تا در همین دنیا درهای دوزخ را قفل نماید و خود را از آتش افروخته الهی در امان بدارد [۱۰، ص ۹۰-۹۱].

ای فرومانده زاروار و خجل	در جحیم تن و جهنم دل
غضبت گه فرو برد به جحیم	گه دهد شهوت شراب حمیم
گه کشد شیر کبر و خوک نیاز	گه گزد مار حقد و کژدم آز
در دوزخ فراز کرده و پس	می‌پزی در بهشت دیگ هوس
گه شرار غضب شود به اثر	گه کشد غل‌وغش تو را به سعیر
از برون سو تنت به غفلت شاد	وز درون عقل و جانت با فریاد
	[۱۰، ص ۲۰۵]

۲. معادشناسی سنایی

در عرفان اسلامی، آفرینش انسان همان قرارگرفتن او در دایره وجود است و این نقطه شروع سیری می‌شود که از مبدأ به معاد می‌انجامد. مبدأ فطرت و سرشت نخستین و نیز معاد چیزی جز بازگشت به آن فطرت نیست^۱. نفس انسان، به امر الهی و تحت فرمان

«گن»، همانند بنده حلقه‌به‌گوشی از عالم قدس به موطن طبیعت جسمانی هبوط می‌کند که به منزله گهواره‌ای برای پرورش وجودی اوست^۱ [۸، ص ۱۸۲]. از نظر سنایی، عود و بازگشت نفس به عالم علوی از راه همین زندگی عادی و معاش روزانه حاصل می‌شود، و گام‌نهادن لحظه‌به‌لحظه انسان در مسیر کمال سرانجام او را به سرمنزل مقصود می‌رساند [۸، ص ۱۸۹]. تعریفی که او در آثار خویش - همچون *حديقة الحقیقة*، *دیوان*، *کارنامه بلخ*، *تحریمه القلم*، *سیر العباد الی المعاد*، *مکاتیب*، *طریق التحقیق*، *عقل‌نامه*، *عشق‌نامه* و *سنایی‌آباد* - از معاد عرضه می‌کند، بر سیر در مراتب سلوک و معاد به معنای عرفانی آن مبتنی است. به عبارت دیگر، جسم و روح انسان در این سیر تکاملی و در طی مسیر معاد دخیل‌اند و در جریان تغییر و تحول قرار دارند. از نظر سنایی - که به هر دو گونه حیات جسمانی و آسایش و راحت روحانی پس از مرگ معتقد است - با مرگ نیز زندگی در این دو بعد وجودی انسان ادامه خواهد یافت [۹، ص ۲۱۵].

۱.۳. شناخت معاد و احوال آخرت

با بررسی مسائل مربوط به امر معاد در آثار حکیم سنایی، درمی‌یابیم که او بر ضرورت توجه به معاد و چگونگی سفر به جهان دیگر تأکید دارد. به گمان او، شناخت راه معاد و عمل براساس آن، در مدت کوتاه زندگی مادی، مانع از سنگینی بار گناهان و دوزخی شدن می‌گردد [۸، ص ۱۳۰]. این شناخت ویژه نه با زحمت چشم سر، بلکه با درون‌بینی و پی‌بردن به راز هستی خویش امکان‌پذیر است. اما، دست‌یابی به این معرفت برای انسانی که جنبه روحانی وجود او همانند سلطانی در زندان جسمانی خویش به اسارت درآمده است، غیرممکن به نظر می‌رسد [۹، ص ۳۴۳-۳۴۴]. وسعت ساحت روحانی وجود به اندازه‌ای است که هر دو عالم غیب و شهادت درون آن تعبیه شده است. با این وجود، تا زمانی که انسان گرفتار دیدنی‌های عالم ماده است، چشم درون او نابینا و بی‌خبر از عالم غیب است. از این رو، سالک باید به سیر در عوالم درونی خویش بپردازد تا قوای درونی فعلیت یابند و کمال استعدادی او حاصل شود. در این صورت، انسان به نهان خویش و نشانه‌های خداوند در آن پی خواهد برد [۸، ص ۱۳؛ ۱۰، ص ۱۳۷۳]. خداوند انبیا را فرستاد تا انسان را در مسیر معاد هدایت کنند؛ با پشت سر گذاشتن این راه، سالک سرانجام به بهشتی ره می‌برد که اولیاء چگونگی آن را شرح داده‌اند [۸، ص ۷۰].

با تو تا زحمت دو چشم سر دیده اندرون بی‌خبر است
تو چه دانی که خود چه سازی تو چه دانی که خود چه رازی تو

چه شناسی تو خود نهایت	چه شناسی تو حرف و آیت
پادشاهی خود کجا دانی	نقش بیرون در کجا خوانی
هر دو عالم درون سینۀ توست	آسمان و زمین خزینۀ توست
شو فروخوان مباش مرد سلیم	سنریهم تو از کلام قدیم
تا بدانی یقین که هر دو جهان	هست در ضمن آیت تو نهان
	[۸، ص ۱۳]

سنایی معتقد است انسان‌ها تا هنگامی که در جهان اسباب مادی و سوار بر کشتی زندگی به سر می‌برند، در خواب فراموشی و غفلت هستند. به سبب مشغولیت‌های حسی، این افراد درک و شناختی از معاد و زندگی واپسین ندارند و از این‌رو، مشاهده عوالم غیبی و پاداش و عقاب اخروی برای آن‌ها فقط در حالت خواب و رؤیا امکان‌پذیر است [۱۰، ص ۱۲۰]. اما، سالک وارسته‌ای که در جریان این سفر از اسارت امیال نفسانی رها، و به کمال قوه عقلی نایل شده است، توانایی چنین مشاهداتی را دارد. از این‌رو در *سیر/عباد*، سالک از تاریکی‌های عناصر چهارگانه عالم ماده رهایی می‌یابد و با همراهی نفس ناطقه، پای در راه رسیدن به اوج عوالم روحانی می‌گذارد. او از صفات حیوانی و دوزخی خویش دور، و صاحب دو چشم بصیرت برای ادراک حقایق می‌شود؛ در این هنگام، خود را مرکب عقل می‌سازد و عقل نیز، همچون چشمانی بینا، عوالم اخروی را به او می‌نمایاند [۸، ص ۱۸۹-۱۹۰]. برای دیگر افراد، استعداد شهود عوالم نهانی تنها با فرارسیدن مرگ و کمال یافتن قوه عقلانی حاصل می‌شود [۱۰، ص ۳۹۸].

سنایی بر خفته‌دلانی که غافل از حرکت قافله زندگی به سوی معادند، نهیبی می‌زند تا مگر برخیزند و از همراهی با این کاروان بازمانند [۹، ص ۳۰۹]؛ چراکه، ایشان نیز دیربازود از این خواب بیدار، و از نتایج کار خود آگاه خواهند شد [۱۰، ص ۴۷۳؛ ۹، ص ۳۱ و ۳۲]. او مقصد نهایی حرکت انسان‌ها را ساحل محتوم مرگ می‌داند؛ آن‌ها، ناگزیر، بر کشتی دنیا سوارند و در جاده‌های شب‌وروز گام برمی‌دارند^۱ [۱۰، ص ۴۲۰]. این مقصد دروازه‌ای است که - برای سفر به جهان دیگر و زندگی در عالم باقی - ناگزیر باید از آن گذر کرد [۹، ص ۳۴۶].

سوی مرگ است خلق را آهنگ	دم‌زدن گام و روزوشب فرسنگ
جان‌پذیران چه بینوا چه به‌برگ	همه در کشتی‌اند و ساحل مرگ
	[۱۰، ص ۴۲۰]
بدان عالم پاک مرگت رساند	که مرگ است دروازه آن جهانی
	[۹، ص ۳۴۶]

گفته شد که مشاهده این عوالم برای همه افراد با مرگ طبیعی و از بین رفتن بدن مادی امکان‌پذیر می‌شود. اما پیش از فنای جسم هم، نفس ناطقه بر مشاهده عالم باقی تواناست؛ انسان مظهر خداوند، و نفس ناطقه‌اش فناپذیر است. نفس کمال‌یافته، به سبب بی‌نیازی و تجرد از بدن طبیعی، به عالم غیب و معنا اتصال می‌یابد و جسم را رها می‌کند. این همان مرگ ارادی است که آغازی برای زندگی ابدی در همین جهان مادی به شمار می‌رود و سنایی سالک را به این نوع مرگ توصیه می‌کند [۹، ص ۲۷ و ۳۴۴ و ۷۳۰]. وقوع این حال به انتقال سالک به جهان دیگر منجر می‌گردد و از این رو، رخدادهای پس از مرگ بر او مکشوف می‌شود [۱۰، ص ۱۲۶].

۲.۳. سعادت و شقاوت

سنایی معتقد است که هر کس نفس خویش را به سیاهی گناهان آلوده نکند، در سفر آخرت بیمی ندارد و زاد راه او فراهم می‌شود. آن کس که به گناهان آلوده است، در راه آخرت از ناملایمات رنجور و فرسوده می‌شود و هلاک و نابودی نصیب او می‌گردد [۱۰، ص ۱۷۰]. اگر خواسته‌های غالب نفس با تلقین نیکی از سوی قوای عقلانی همراه باشد، انسان را به سعادت و رستگاری هدایت می‌کند. اما، آن دسته از خواهش‌های نفسانی که با هدایت دیو نفس و تسلیم شدن به بدن و ادراکات حسی و جسمانی بر نسان چیره می‌شوند، موجبات شقاوت او و محروم ماندنش از سعادت را فراهم می‌آورند [۷، ص ۷۳؛ ۸، ص ۱۱۷]. از این رو، می‌توان گفت از نظر سنایی عملکرد و جهت‌گیری انسان در زندگی دنیوی رابطه مستقیمی با سعادت و شقاوت اخروی او دارد.

نزد بیشتر اندیشمندان مسلمان، سعادت و شقاوت اخروی بر مبنای اختیار انسان تعریف و تحلیل می‌گردد. موضع شیعیان در این باره آن است که خداوند متعال انسان‌ها را بر اعمالشان قادر ساخته، و به آن‌ها امکان عمل داده است. اما، حدودی هم تعیین کرده، و رسومی هم قرار داده است؛ به نیکوی آن‌ها امر، و از قبیح آن‌ها نهی فرموده که این جمع بین جبر و اختیار است [۱۴، ص ۱۵۵]. از اشعار سنایی برمی‌آید که او به اختیار آدمیان باور دارد، اما این اختیارگرایی در دایره قضا و قدر الهی است و در حقیقت، او خداوند را اختیارآفرین می‌داند [۱۰، ص ۶۱]. در نظام فکری سنایی، خداوند کرامتی چون اختیار را به انسان اعطا کرده است و همین ویژگی او را از دیگر مخلوقات ممتاز می‌کند. بدین سبب، انسان با اختیار خود می‌تواند میان عقل و هوای نفس یکی را برگزیند؛ یا مقام جانشینی الهی را به ظهور می‌رساند یا به مرتبه چهارپایان و حیوانات وحشی نزول می‌کند [۱۰، ص ۳۷۳]. بر این اساس، سنایی باور دارد که خداوند بر بنده

خویش خطاکاری را نمی‌پسندد و او را به سبب ارتکاب عمل ناشایست عذاب خواهد کرد، زیرا در انتخاب عمل درست یا خطا مختار بوده است. به عبارتی، عمل گناه‌آلود نشان‌دهنده گرایش انسان به امور ناپسند است و نیز، سلب اختیار از خود و انتساب عمل نادرست به خواست الهی به مثابه کافری است [۱۰، ص ۶۳۹-۶۴۰].

سنایی سعادت حقیقی را در رسیدن به کمال انسانی و «آگاهی» از حقیقت دل می‌داند [۸، ص ۹۵]. آخرین مرتبه در سلوک عرفانی به سوی معاد، که در سیرالعباد به شکل عوالم عقلی تصویر می‌شود، جایگاه و مقام انسان کامل است. بنابراین، سعادت حقیقی که سالک در سیرالعباد به آن دست می‌یابد، جز آگاهی از حقیقت دل و رسیدن به مقام انسان کامل نیست. حرکت افلاک نیز به دور نقطه دل و بر گرد مدار انسان کامل است، کسی که از سوی او به دیگر رهروان افاضه نور می‌شود [۸، ص ۲۱۶]. فقط انسان کامل است که درهای دوزخ را به روی آدمی می‌بندد و او را از دوزخ زشت به بوستان بهشت رهنمون می‌شود [۱۰، ص ۲۰۵]. در نهایت سیر نیز، سالکان به دامان او خواهند آویخت و نزد او هزاران مرتبه‌دار، بدون حرکتی و عبارتی، انس حضور دارند [۱۰، ص ۴۹۱].

باش تا روز حشر برخیزند	همه در دامن دل آویزند
تا بینی تو خاصه بر در یار	پیش هر یک هزار مرتبه‌دار
حرکت رفته از اشارتشان	حرف‌ها جسته از عبارتشان
منتهای امیدشان تا او	قبله‌شان او و انششان با او

[۱۰، ص ۴۹۱]

به بیان سنایی، پرهیزگاری و بیرون آمدن از بند هواهای نفسانی زمینه‌ساز قدم‌نهادن در راه و مسیری است که انسان را به صلاح اخروی و کمال وجودی خویش می‌رساند [۸، ص ۹۵]. انحراف از این مسیر سبب گرانباری و آلودگی به گناهان می‌شود که به سقوط در آتش دوزخ خواهد انجامید [۸، ص ۱۳۰]. کمال انسانی و خیر و سعادت حقیقی نیز با سعی و سلوک -در زندگی دنیوی- برای عبور از این صراط دقیق، و تلاش برای انحراف‌نیافتن از این مسیر حاصل می‌شود [۸، ص ۴۶۹]. پاک کردن آینه قلب از ناپاکی‌ها و پلیدی‌ها، و دل‌کندن از این خاکدان بی‌وفا انسان را به رحمت فردوس و سعادت حقیقی می‌رساند [۹، ص ۲۹۲]. برای دستیابی به این جایگاه، باید تمایلات عقلانی، نفسانی و دنیوی را با هوشیاری و آگاهی تمام شناخت [۹، ص ۱۷۸]. تیرا از عالم ماده است که کمال، قوت و رهایی از وابستگی را به نفس می‌بخشد و سبب می‌شود انسان از امور عقلانی و حقیقت لذات عقلی آگاه شود. تا زمانی که نفس انسانی به بدن مادی تعلق دارد، سعادت حقیقی را ادراک نمی‌کند، سعادت که جز برخورداری از لذات

عقلی نیست. در این صورت، تصور انسان از امور عقلی صرفاً بر حسب مفهومات ذهنی است. اما تلاش برای رسیدن به شناخت و آگاهی سرانجام به حضور مفاهیم عقلی برای نفس و مشاهده آن‌ها می‌انجامد؛ با دوری جستن از برخورداری‌های زودگذر جهان، آدمی به مشاهده گلشن و بهشت درونی و برخورداری از آن می‌رسد و بهره‌ای از بهجت و سعادت می‌برد که آن را با لذات حسی نمی‌توان مقایسه کرد.^۱ با مرگ (طبیعی یا ارادی)، اشتغال به بدن مادی پایان می‌پذیرد، صرف معرفت به لذت عقلی سبب رسیدن به آن می‌شود و نفس به مشاهده مقربان، و هم‌نشینی با قدیسان نایل می‌شود که سعادت برتر از آن نیست. به همین سبب، سنایی به بیرون رفتن از فضای عالم ماده و چشم‌گشودن بر مأوای جهان درون توصیه می‌کند، جایگاهی که عاشقانی چون آدم، کلیم، مسیح و ابراهیم در آن سکونت دارند [۸، ص ۱۱۹-۱۲۰].

زین جهان جهان تیراً کن کان جهان زین جهان شریف‌تر رخت بیرون فکن از این مأوا چشم بگشای تا جهان بینی زانکه ز ادراک حس نه بیرون گر بکوشی ز خود برون آیی بلبل بوستان انس شوی حضرتی بینی از ورای مکان آن‌چنان حضرتی و تو غافل عاشقانی چو آدم و چو کلیم	رو به بستان جان تماشا کن خاک او از هوا لطیف‌تر است خیمه زن در فضای آن صحرا وان جهان را به چشم جان بینی آستانش ورای گردون است... چون بدانجا رسی بیاسایی همدم ساکنان قدس شوی فارغ از استحالت دوران تن زده اینت ابله و جاهل چون حبیب و مسیح و ابراهیم [۸، ص ۱۱۹-۱۲۰]
---	---

به بیان سنایی، مخلصان و رهروان حیرت‌زده ساکن شهر عقل هستند. ایشان با فرود آمدن در شهر جان از لذات و نعم آن بهره‌مند می‌شوند و به قرارگاه توحید بار می‌یابند. سنایی این نعمت‌ها و لذات را به‌گونه‌ای برتر از لذات محسوس و ادراک‌پذیر ما توصیف می‌کند. در این شهر، خاک عنبربو و آب چون شکر شیرین است؛ سرما و گرما در آن راه ندارد و طوطیان و بلبلان به ذکر الهی مترنمند؛ سکونت در این شهر به معنای رهایی از تمامی دردها و گرفتاری‌ها، و بهره‌مندی از نعمت‌های آن بدون زحمت ماده و امور جسمانی است؛ آنجا، خلعت را بی‌بدن می‌پوشند و باده را بی‌دهان می‌نوشند [۸، ص ۹۵-۹۶].

۱. درباب دلایل برتری لذات عقلی بر لذات حسی ر.ک: الرازی، فخرالدین، *المطالب العالیه*، جلد ششم، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷: ص ۲۹۷-۳۰۱.

در دیدگاه سنایی، کسی که به لذات حسی -همچون خوردن و خفتن- مشغول باشد، بهره‌اش از سعادت نیز به همین لذات حسی محدود خواهد بود [۸، ص ۱۳۰]. سرسپردگی و تسلیم‌شدن نفس به ادراکات جسمانی و تأثیرپذیری از آن‌ها سبب محروم‌ماندن از سعادت است و شقاوت اخروی را به همراه دارد. نمونه‌ای از تسلیم‌شدن به خوشی‌های دنیوی شکم‌بارگی است؛ هرکس در دنیا همت خود را به خوردن و آشامیدن صرف کند، بی‌گمان -ازجانب مطبخ- دری از درهای دوزخ به روی او گشوده خواهد شد [۱۰، ص ۳۸۹]. سنایی دسته‌دیگری از انسان‌های محروم از سعادت را کسانی می‌داند که حرص و شهوت به‌صورت پلنگ و موشی در جانب چپ و راست ایشان بیدار و در کمین هستند، کسانی که با این رذایل نفسانی و ملکات ناپسند از راه حقیقت گمراه شدند؛ چنان‌که خشم و شهوت - که همچو مار و طاووسی راهنمای ابلیس بودند- آدم را از خلود در بهشت الهی محروم کردند [۹، ص ۱۱۱]. دسته‌دیگر محرومان کسانی هستند که اموال خود را با ریاکاری انفاق می‌کنند. اینان در کشتزاری دانه می‌کارند که خوک و ملخ ریا کشته آن را نابود خواهد کرد. هنگامی که ملکات حسد، ریا، خشم، شهوت و مانند آن بر نفس استوار شوند، اعمال نیک انسان را به تباهی می‌کشانند و مانع از رسیدن به سعادت و درک نعمت‌های اخروی می‌شوند. اما، گروه چهارمی که در مسیر شقاوت گرفتارند، کسانی هستند که با غفلت از سرای باقی و مغرورشدن به زندگی دنیوی در آتش غضب الهی سرنگون می‌شوند [۱۰، ص ۴۶۸ و ۴۹۷]. ایشان، به‌سبب فراموشی، تلاش برای دستیابی به کمال انسانی خویش را رها کرده‌اند و از این‌رو، حواسی مانند بینایی و شنوایی - که دو وسیله ادراک، فهم و عبرت‌پذیری هستند - در آن‌ها کارآیی ندارند. با چنین روش و سیره زندگی، رسیدن به سعادت حقیقی و بهشت الهی برایشان غیرممکن است [۱۰، ص ۶۴۵]. اینان، از لحاظ عقلی، همچون کودکانی هستند که آنچه برای صاحبان عقل ره‌اشده از وابستگی‌های ماده ادراک‌شدنی است را فهم نمی‌کنند. سنایی با آن‌ها به زبان کودکان سخن می‌گوید و برای برانگیختن‌شان، بهشت را به‌عنوان هدیه‌ای برای پاداش رفتار شایسته به آن‌ها وعده می‌دهد. به همین ترتیب، غفلت‌زدگان وادی فراموشی را از تنبیه حبس در خانه موش‌ها، که تعبیری از دوزخ است، می‌ترساند و ایشان را به‌سبب عمل ناشایست تهدید می‌کند [۸، ص ۱۴۸].

در ره آخرت ز بهر شنود	کمتراز کودکی نشاید بود
خلد کاکای توست هان بشتاب	به دو رکعت بهشت را
ورنه شد موش‌خانه دوزخ تو	در ره آن سرای، برزخ تو
	[۸، ص ۱۴۸]

۳.۳. تجسم اعمال

از جمله مسائل مربوط به زندگی اخروی و معاد، که در درک چگونگی زندگی در سرای دیگر اهمیت بسیار دارد، تجسم عمل به صورتی متناسب با ملکه حاصل از آن است. نظریه تجسم اعمال نه تنها تصویرگر نحوه زندگی انسان‌ها در آخرت است، که ارزش تربیتی هم دارد و دانشمندان مسلمان بدان توجه نموده‌اند. سنایی نیز در فرجام‌شناسی خویش به تجسم عمل توجه کرده، و بهشت و دوزخ را بر مبنای این نظریه برخاسته از قرآن و سنت تبیین نموده است؛ در سرای دیگر، خداوند اعمال نیک و بد انسان را هویدا می‌کند، اعمالی که همچون رازی درون او نهان است. سپس، هرکس از حاصل کرده خویش بهره‌مند می‌شود [۱۰، ص ۳۸۳]. در آن هنگام، افراد بر حسب غلبه صفات روحانی، حیوانی یا شیطانی بر نفس - به صورت ملکات و افعال خود برمی‌خیزند؛ صورت‌های زیبا و انسانی کسانی که صاحب صفات حیوانی و شیطانی هستند، به تناسب کرده‌هایشان نهان، و سیرت‌های زشت ایشان آشکار می‌شود [۹، ص ۱۱۰]. از این رو، سنایی مخاطب خود را از افشاگری خداوند و برملا شدن نهان‌ها در این روز بر حذر می‌دارد:

بترس از حسرت روزی که حسرت سود ندارد، میوش بر خدای عزوجل حالی
که بر حضرت «لا یخفی علیه شیء» پوشیده نیست [۷، ص ۱۱۳].

در آن هنگام که حجاب‌های حسی رفع می‌شوند، هرکس با چیزی که در سلوک خویش و مسیر زندگی‌اش طالب آن بوده، پیوسته و همراه است و آثار افعال و اعمال نزد او متصور و حاضر می‌شوند [۱۶، ص ۲۳]. بدکاران بر حسب صفات ناپسند خویش به صورت‌های زشت - چون چهره حیوانات وحشی^۱ - و پرهیزکاران به سبب صفات پسندیده به صورت‌های نیکو محشور می‌شوند^۲. از رسول خدا (ص) نیز در حدیث آمده است که مردم، بنا بر نیاتشان، گاه به صورت میمون و خوک محشور می‌شوند [۱۵، ص ۳۶۶].

در همین زندگی دنیایی نیز - به عقیده سنایی - درون انسان گرفتار صورت حقیقی اعمال خویش است و اگر حجاب‌ها و موانع از دیدگان او برداشته شود، قادر خواهد بود که تجسم اعمال خویش را مشاهده نماید [۱۰، ص ۴۱۹]. او کسانی را که صفات و خلق و خوی حیوانی دارند، به سگی باردار تشبیه، و به ایشان توصیه می‌کند که ملکات ناپسند را از خویش دور کنند؛ پیش از آنکه این خوی‌ها به صورت بچه‌سگی در جهان دیگر متولد گردند [۱۰، ص ۳۳۷]. احوال درون از ادراک انسانی پوشیده‌اند و این سبب می‌شود که شخص، با وجود بدکرداری، بر خویشتن مغرور و فریفته شود. اما، هنگامی که

۱. تکویر/۵

۲. قیامت/۲۲

عمل انسان از نهان‌گاه خویش بیرون آید و تجسم یابد، بر بدی و زشتی احوال خود تأسف خواهد خورد [۱۰، ص ۴۱۹].

در سیر/عباد، سنایی دوزخیانی را که صاحب صفات ناپسند و رذایل اخلاقی هستند، به صورت حیوانات وحشی و شگفت‌آور به تصویر می‌کشد. در عالم عناصر چهارگانه، مخلوقاتی شگفت‌انگیز مشاهده می‌شوند که تجسم صفاتی همچون حرص، بخل، حسد، کینه و مانند آن هستند. در این مرتبه، تجسم اعمال به‌گونه‌ای است که صاحبان این ملکات کاملاً از صورت انسانی خارج هستند [۸، ص ۲۶۲-۲۶۷]. کسانی همچون قباد، پرویز، امیر، شهنشاه، فقیه، زهدورز، قاضی و دانشمند - که در دنیای مادی منزلت و مقامی دارند- در جهان دیگر، به سبب سیرت بد خویش، با صورت ددان برمی‌خیزند و از چهره زشت خود متألم می‌شوند [۱۰، ص ۳۸۰].

چون عوانی ز گل سگی خیزی	گرچه اینجا قباد و پرویزی
با تکبر ز خاک خیزی مور	ورچه اینجا امیری از زر و زور
یابی از ظلم دست کوتاهی	ورچه اینجا ز عزّ شهنشاهی
دیو خیزی به روز رستاخیز...	ور فقیهی ولیک شورانگیز
روز محشر شوی تو بیچاره	ور بوی قاضی و ستمکاره
دوزبانی بوی نه کامل تو	ور بوی عالم و نه عامل تو
دان که با صورت ددی خیزی	چون تو با سیرت بدی ریزی
[۱۰، ص ۳۸۰]	

افزون بر این، احوال صاحبان صفات نیک و بد نیز در عالم افلاک تجسم می‌یابند. هنگام ورود به مرتبه افلاک، سالک با افرادی مواجه می‌شود که کاملاً از صورت انسانی خارج نیستند، اما هریک از آن‌ها گرفتار گونه‌ای از صفات اخلاقی ناپسند هستند [۸، ص ۲۷۷-۳۱۵]. در مقابل، صورت‌های زیبا تمثّل ملکات نیکو هستند. ساکنان فلک‌الافلاک به ملکات پسندیده‌ای چون علم، عدل، خویش‌داری و کم‌آزاری متصف هستند. ساکنان عوالم عقلی هم - که جایگاه کروبیان، ارباب عبودیت، سالکان طریقت، ارباب توحید و انسان کامل است- از ماده و صورت، کثرت و تضاد رها شده، و در خداوند فانی گشته‌اند.

۴.۳. پاداش و عقاب

از آن دسته از اشعار سنایی که به‌گونه‌ای مرتبط با جزای اعمال در سرای آخرت هستند، برمی‌آید که آدمی در روز حشر هرآن چیزی را در برابر خویش حاضر می‌بیند که از پیش فرستاده، و در دنیا به‌عنوان توشه‌ای برای سفر آخرت اندوخته است [۱۰، ص ۱۳۶]. این اندوخته چیزی جز گزینش او از میان عمل نیک و بد نیست؛ اعمال نزد خداوند موجود،

و از نابودی محفوظاند و در روز قیامت خداوند آن‌ها را برای انسان‌ها حاضر می‌کند.^۱ در آن زمان، انسان حاصل عمل خویش را بی‌کم‌وکاست برداشت خواهد کرد. از نظر سنایی، جزای اخروی انسان برآمده از کرده‌های اوست؛ همانند دکان‌داری که با درآمد حاصل از کار روزانه، مایحتاج خانه را فراهم می‌کند و به خانه می‌فرستد. شب‌هنگام، او از آسایشی در خانه بهره‌مند می‌شود که با تلاش روزانه حاصل شده است [۱۰، ص ۱۳۶-۱۳۷].

هرچه آن کدخدای دکان‌دار	سوی خانه فرستد از بازار
آنکه باشد به خانه در خویشش	در شبانگاه آورد پیشش
هرچه زینجا بری نگه دارند	در قیامت همان‌ت پیش آرند
نیست آنجا تغیر و تبدیل	نشود نیک بد به هیچ سبیل

[۱۰، ص ۱۳۶-۱۳۷]

پس، انسان هرچه را در مزرعه دنیا بکارد، در آخرت کشت می‌کند؛ و هر سخنی که بگوید، همان را خواهد شنید [۹، ص ۹۲]. زیرا، خداوند وعده کرده است تا به کسانی که ایمان آورده و عمل شایسته انجام داده‌اند، به فضل خویش، پاداشی متناسب با عمل آن‌ها بدهد؛ عمل خیر با خیر و نیکی، و عمل شر با شری مقابل آن جزا داده می‌شود.^۲ در آن روز که کسی دیگری را یاری نخواهد کرد، فقط اعمال نقد انسان - که برای حسابرسی به گردن او آویخته می‌شوند - عیار او را مشخص می‌کنند و موجب گرفتاری در دوزخ یا رهایی از آن می‌شوند [۱۰، ص ۳۸۱-۳۸۲]. پس درحقیقت، بهشت و دوزخ به اراده انسان حاصل می‌شوند. بهشت با دوری‌گزیدن از خواسته‌های نفس حیوانی و به‌مدد تقوا و پرهیزگاری به دست می‌آید؛ ایمان‌نداشتن به آنچه خداوند به‌واسطه فرستادگانش وعده و وعید کرده است هم، آتش دوزخ را در پی خواهد داشت [۹، ص ۲۸۰].

۱.۴.۳. دوزخ

سنایی خشم، شهوت، بخل، کین و دیگر صفات ناپسند را، که حاصل اسارت انسان در چهارمیخ طبایع و بند حواس است، همان آتش دوزخ می‌داند که باید از آن طلب رهایی کرد [۹، ص ۱۶۳]. دوزخ از آن کسی است که خدای سبحان را نشناخت، و ساکنان آن کافران و نیز کسانی هستند که معصیت خدای تعالی را مرتکب شدند [۱۴، ص ۲۰۸]. آن‌گونه که از اشعار سنایی - به‌ویژه در *سیرالعباد* - بر می‌آید، دوزخ عالم روحانی صرف نیست؛ بلکه به دنیای مادی آمیخته است؛ حقیقت دوزخ و آنچه در آن است، چیزی جز

۱. آل‌عمران/۳۰

۲. روم/۴۵

دنیا و خواسته‌های دنیوی نیست. بنابراین، دنیا برای کسانی که صفات ناپسند حیوانی داشته باشند، با صورتهایی عذاب‌آور و چهره حیوانات وحشی تجسم می‌یابد. بدین سبب، سنایی -در سیرالعباد- دوزخ و عذاب‌های اخروی را در عالم عناصر چهارگانه^۱ به نمایش گذاشته است و صورت صفات ناپسندی چون کینه، حسد و بخل را -که همان حقیقت دوزخ‌اند- در این بخش از عالم تصویر کرده است [۸، ص ۲۶۲-۲۷۷].

به بیان سنایی، کسانی که کوششی برای پاک کردن نفس از رذایل نمی‌کنند و ریاضت و پرهیزگاری ندارند، همانند سنگ‌ها، و به منزله سوختی برای آتشدان دوزخ هستند و شعله‌های آتش دوزخی از وجود آن‌ها زبانه می‌کشد [۱۰، ص ۱۶۰]. کسانی که در دنیا از رسول خدا (ص) و دین او دوری جویند، به خرد پشت کنند و روی به دنیا آورند، اعمال نیک آن‌ها در عالم جزا نابود می‌شود و صورتهایشان به پشت برگردانده می‌شود [۱۰، ص ۳۶۴]. آن‌ها در چاه تاریک دوزخ با موی پیشانی کشیده می‌شوند، مار و عقرب بر بدن‌هایشان راه می‌روند و زنجیرهایی از آتش بر گردن ایشان آویخته می‌شود. در آنجا، همگی روسپاه‌اند و هیچ عذری از ایشان پذیرفته نیست [۸، ص ۷۶-۷۷].

مى‌کشندت به موی پیشانی	اندر آن تنگ‌چاه ظلمانی
غل آتش نهاده بر گردن	مار و کژدم نهاده سر در تن
عالمان را به طیلسان برده...	زاهدان را به مو کشان برده
دست مالک گشاده، در بسته	همه را راه عذر بر بسته
کس از این هول چون تواند	آه اگر لطف او نگیرد دست
[۸، ص ۷۶-۷۷]	

۲.۴.۳. بهشت

به بیان سنایی، بهشت با نعم جاودانش انسان را به سوی خود فرا می‌خواند و سالک باید مراقبت نماید تا با فریفته شدن به دنیا و زینت‌های ناپایدار آن، بهشت و نعمت‌های آن را از دست ندهد [۱۰، ص ۱۴۸]. تمامی نعمت‌ها و لذا بهشتی از جمله حور و قصور، برای انسان حاصل می‌شود که از گنده‌پیر شوی‌گش دنیا دوری کند، دنیایی که حقیقت آن جز زشتی و عذاب اخروی نیست [۱۰، ص ۴۷۰]. خلود در نعم جاودان الهی با فارغ شدن از خواسته‌های نفس لئیم حاصل می‌شود [۱۰، ص ۱۱۱] چنان‌که در سیرالعباد، این جاودانگی با بیرون آمدن از تاریکی عالم ماده و گذشتن از «پای حد زمانه» رخ می‌دهد. در این مرحله، سالک از بند عالم ماده و صفات ناپسند و دوزخی خویش رهایی می‌یابد.

۱. عالم کون و فساد یا عالم سفلی که حد آن از سطح فلک قمر تا انتهای زمین است [۶، ص ۱۴۶].

پیر هم دگرگونی او و رسیدنش به پای حد زمانه را مژده می‌دهد؛ از این پس، سالک از زخم تیغ عزرائیل در امان است، از زندگی عاریتی رها می‌شود و به عافیت و جاودانگی دست می‌یابد. او دروازه‌ زمان را پشت سر می‌نهد، از گلخن دوزخی گذر می‌کند و به گلشن جاودانه بهشتی داخل می‌شود [۸، ص ۲۰۳-۲۰۵]. سرانجام نیز، مرگی که خون ماده و نر را ریخته است، نابود می‌شود [۱۰، ص ۴۲۵].

۱.۲.۴.۳. بهشت ابدان و بهشت یزدان

به‌طور کلی، سنایی دو گونه بهشت را توصیف می‌کند و آن‌ها را با نام بهشت «ابدان» و «یزدان» معرفی می‌خواند، همان بهشت اصحاب یمین و مقربین که خداوند متعال در قرآن نام برده است.^۱ در بیان سنایی، بهشت ابدان لذات محسوس و مادی را در بر دارد، اما بهشت یزدان برخورداری‌های معقول و معنوی را هم شامل می‌شود. او بهشت را مأمن انس و منزل شادی می‌داند، جای آسایش و سرور که خاک آن ساحت نورانی از زعفران و عنبر، و غرفه‌های آن از یاقوت و زر است. در آنجا، شربت تسنیم در جام‌هایی از زر، و باده‌ای با طعم زنجبیل مهیاست؛ ماهروییانی دوشیزه و پاکیزه بر کنارند و می و شیر و انگبین در جوی روان. ایشان همدمانی چون شبلی و ذوالنون دارند، عرش سایبان آنهاست و در ملک جاودان، شاد و خرم نزد خداوند نشسته‌اند:^۲

مأمن انس و منزل شادی	منزل خوش‌دلی و آزادی
جای آسایش و سرای سرور	خاکش از مشک و عنبر و کافور
عرصه‌ای با نوا و روحانی	ساحتی دلگشا و نورانی
غرفه یاقوت و خیمه‌ها از زر	خاکش از زعفران و از عنبر
آب او خوشگوار و باد نسیم	جام او زر و شربتش تسنیم

[۸، ص ۷۷-۷۸]

بهشت ابدان از آن کسانی است که، در دنیا، بهره وجودی و ادراکات آنها محدود به محسوسات بوده است. بنابراین، سعادت‌ی که نصیب می‌برند، از جنس چیزهایی است که توهم و تخیل کرده‌اند و نیز، شنیده‌هایی درباره حور، قصور و درختان که برای آنها لذت‌بخش و هیجان‌آور است. سنایی این‌گونه از بهشت را در فلک‌الافلاک به تصویر می‌کشد که بالاترین حد عالم علوی^۳ است [۸، ص ۲۱۰-۲۱۲]. او معتقد است که این افراد به طمع نعم مادی و محسوس بهشتی -همچون خوراک، پوشاک، منکح، مسکن، حور

۱. الرحمن/۴۶

۲. الواقعة/ ۲۷-۳۸

۳. عالم افلاک یا عالم علوی که محدوده آن از بالای سطح فلک‌الافلاک تا انتهای فلک قمر است [۶، ص ۱۴۶].

و حریر- به درگاه خدا روی می‌آورند و چشم‌انتظار برخورداری از آن‌ها در آخرت هستند. بنابراین، اگر وعدهٔ چنین نعمت‌هایی به آنها داده نمی‌شد، دچار رنج و صدمه و مصیبت در التزام به اعمال نیک و دستورات الهی می‌شدند [۱۰، ص ۳۳۵؛ ۹، ص ۱۶۳]. اما، نباید همچون کودکی که در خانه‌ای پر از اسباب‌بازی‌های رنگارنگ فرار گرفته است، در این مرتبه از بهشت رکاب سست کرد و عزم اقامت در آن مقام نمود [۸، ص ۲۱۰-۲۱۲].

درمقابل این دسته، که برخوردار از مرغ و حور بهشتی هستند، کسانی قرار دارند که حکمت و دین بهرهٔ آنها از سعادت است. ایشان -برخلاف بهشت ابدان- در بهشتی از جمال ایزد قوت می‌خورند که سنایی آن را بهشت یزدان و جنت جان یا ملکوت می‌نامد. چنین بهشتی از آن کسانی است که در بند حور، غلمان و قصور بهشتی نبوده، و چشم‌داشتی به هشت بهشت نداشته‌اند [۱۰، ص ۴۲۸]. این همان جایگاهی است که - بنابر قرآن کریم- به مقربین داده می‌شود و کسانی بدان راه دارند که شوق آگاهی از امور عقلی و مجرد از جسم و خواهش‌های جسمانی بر آنها غلبه یافته است. در نتیجه، در شمار اهل ملکوت، و در صف برترین‌ها هستند. فانی شدن از امیال و خواسته‌های مادی - که به بهشت محسوس اختصاص دارد- و پرواز در بارگاه ازل -که بازشناختن ملک از ملکوت را در پی دارد- سبب دستیابی به جنت باقی و بی‌نیازی بهشت راستین است [۹، ص ۷۱۹].

مرغ و حور از بهشت ابدان است نبود جز جمال ایزد قوت آن‌که در بند حور و غلمانست آن‌که در صف بارگاه ازل چون گرفت از صفای صفوت	حکمت و دین بهشت یزدان است عاشقان را به جنت ملکوت نیست خواجه که از غلامانست می‌سراید چو عندلیب غزل ملک را باز داند از ملکوت
---	--

[۹، ص ۷۱۹]

آنان که در دنیا در پی لذات مادی و محسوس نبوده‌اند، برای رسیدن به سعادت معنوی و عقلی رغبتی بیش از سعادت حسی دارند و اگرچه از نعمت‌های محسوس بهشتی برخوردارند،^۱ این لذات حسی را بزرگ نمی‌شمارند. به بیان سنایی، آدمی باید روی سوی معراج آورد و سایهٔ سدره را زیر پای گذارد و سر ز طوبی برآورد تا و در بهشت ابدان مقام نکند و به دام آن نیفتد. خواجهگان مقرب و مهرخان دلکش ساکن در بهشت یزدان جوهری هستند بی‌عرض، و همهٔ وجود آنها گوهری است بی‌عیب. خاصگان

سرای، که همه از نور و لطفاند، دیده‌ عقلشان گشوده است و از دم روح‌القدس قوت می‌خورند [۸، ص ۹-۱۱]. در مثنوی *سیرالعباد*، چهار مرتبهٔ کروبیان، سالکان طریقت، اهل توحید و عبودیت و انسان کامل ساکنان عوالم عقلی هستند که به نهایت سیر رسیده‌اند. در این مرتبه، خطا نیست اگر نور وجود انسان کامل را راهنمایی بدانیم که سالک را به فطرت خویش و مقصد صدق می‌رساند که مقصد دایرهٔ وجود است:

رهنمای تو دان که آن نور است	نیک نزدیک لیک بس دور است
او رهاند تو را ز فکرت خویش	او رساند تو را به فطرت خویش
پی او گیر تا به صدق رسی	در او دار تا به حدق رسی
کوست از دیدهٔ حقیقت و حدق	رهبر اصداقا به مقعد صدق

[۸، ص ۲۱۷-۲۱۸]

۴. نتیجه‌گیری

در آثار سنایی، معاد امری نیست که صرفاً پس از مرگ جسمانی و در وقت معلوم قیامت روی می‌دهد، بلکه مسیری است که در طی آن انسان از نظر جسم و روح در جریان تغییر و تکامل قرار دارد. این مسیر، به عبارتی، همان چیزی است که در سلوک عرفانی اسلام در قالب چهار مرتبهٔ پاکی از رذائل و تطهیر ظاهر، تهذیب باطن و تزکیهٔ قلب از ملکات ناپسند، روشنایی قلب با نور صفات و ملکات پسندیده و در آخر، فنای نفس و استغراق در ذات و صفات الهی بیان می‌شود.

سنایی، در *سیرالعباد*، از صفات ناپسند -در قالب صور عناصر چهارگانه- می‌گوید و تطهیر نفس از رذائلی را سفارش می‌کند که حقیقت دوزخ را در بر دارند؛ در بحث از افلاک است که به فنای از مراتب انسانی و انانیت نفس و به تدریج، آراستگی به ملکات پسندیده اشاره می‌کند؛ و آنگاه که به صور عوالم عقلی می‌رسد، نهایت سیر و استغراق در ذات و صفات الهی و ورود در بهشت جاودان را مطرح می‌کند. همچنین، اشاره به مباحثی پیرامون معاد همانند سعادت، شقاوت، قیامت، بهشت و دوزخ -که به صورت پراکنده در سایر آثار او به چشم می‌خورد- به گونه‌ای مکمل بحث عرفانی معاد در *سیرالعباد* است. در جریان معادی که درون انسان رخ می‌دهد، جسم و روح ارتباطی دوسویه با یکدیگر دارند. در این مسیر، ابتدا جسم پرورش و تکامل مادی می‌یابد. سپس در فرآیندی تدریجی، ادراکات حسی^۵ نفس و روح از حالت حیوانی به روح نفسانی تکامل می‌بخشند؛ نفس از جسم بی‌نیاز می‌شود و آن را رها می‌کند. کمال عقلی و

نفسانی انسان است که شهود عوالم اخروی را ممکن، و او را از احوال درون و عالم غیب باخبر می‌کند.

بنابراین، انسان درمی‌یابد که هرگاه ادراکات حسی او به برخورداری‌های مادی و امیال نفسانی متوجه باشند، درهای دوزخ به روی او گشوده می‌گردد. اما اگر با پرهیزگاری راه ورود به دوزخ را مسدود کند، درهای بهشت جاودان باز می‌گردد، بهشتی که با حواس باطنی ادراک می‌شود. حقیقت بهشت و دوزخ نیز چیزی جز حاصل ادراکات ظاهری و باطنی نیست؛ هدایت ادراکات ظاهری به انجام فرامین الهی فقط به برخورداری‌های جسمانی در بهشت ابدان می‌انجامد و سرسپردگی به این ادراکات نافرمانی از دستورات الهی، عینا به عذاب‌های اخروی بدل می‌شوند. درمقابل، ادراکات حاصل از حواس باطن که حکمت و دین الهی را فهم می‌کنند، نعم عقلی و معنوی را در بهشت جان به ارمغان می‌آورند. سعادت حقیقی نیز در رسیدن به مقام انسان کامل است، انسانی که در عوالم عقلی از جسم و تعلقات جسمانی رهایی یافته است. اما در جهان دیگر، ملکات نفسانی انسان است که جسم او را شکل می‌دهد و هریک از آنها به‌صورتی در انسان تجسم می‌یابد. بنابراین، به‌طور کلی، توصیفی که سنایی در آثار خویش از معاد عرضه می‌کند، درواقع، بحث معاد به‌معنای متداول نیست؛ بلکه بحث از حرکت در قوس صعود است که از انسان شروع و در او طی می‌شود. هرچند این خود نوعی از معاد است، متفاوت با معادی است که شریعت آن را وعده داده است.

منابع

- [۱] قرآن کریم، (۱۳۸۰)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم.
- [۲] آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۵۹)، شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- [۳] بشیر، علی‌اصغر، (۱۳۵۶)، سیری در ملک سنایی، میزان، مؤسسه انتشاراتی بیهقی.
- [۴] حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۴۲۲)، تعلیقه بر شرح المنظومه سبزواری، جلد پنجم، تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
- [۵] درگاهی، محمود، (۱۳۷۴)، طلایه دَرطریقت، ستارگان و خواجه‌جوی کرمانی، تهران و کرمان.
- [۶] رسائل إخوان الصفاء و خَلان الوفاء، (۱۴۰۳)، المجلد الأول، داربیروت.

- [۷] سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۹)، *مکاتیب سنایی*، به کوشش نذیر احمد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- [۸] ——— (۱۳۴۸)، *مثنوی‌های حکیم سنایی*، تصحیح و مقدمه محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۹] ——— (۱۳۳۶)، *دیوان حکیم سنایی*، به کوشش مظاهرمصفا، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
- [۱۰] ——— (۱۳۲۹)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، سپهر.
- [۱۱] سینا، ابوعلی، (۱۳۶۶)، *معراج نامه به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- [۱۲] سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هنری کرین، جلد اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۳] شیخ بهائی، محمد بن حسین، (۱۳۲۱)، *کشکول*، جلد سوم، تصحیح عبدالغفار نجم‌الدوله، تهران، انتشارات نجم‌الدوله.
- [۱۴] شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۳۶۳)، *تصحیح الاعتقاد*، تبریز، چاپخانه رضایی.
- [۱۵] طباطبائی بروجردی، حسین، (۱۳۶۸)، *جامع احادیث الشیعه*، جلد شانزدهم، قم، منشورات مدینه العلم.
- [۱۶] طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۶)، *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح تعلیقات، حسن حسن زاده آملی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۱۷] لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۷۲)، *سرمایه ایمان (در اصول اعتقادات)*، گردآورنده صادق آملی لاریجانی، تهران، الزهراء.
- [۱۸] ——— (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تصحیح و مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.