

## «بررسی تطبیقی دیدگاه سنایی و مولوی در مورد سفر»

رضا زاهد آقایی<sup>۱</sup>

### چکیده:

در ادبیات فارسی، سفر با دو بُعد جسمانی و عرفانی در اشعار شاعران آمده است، بُعد معنوی که از آن با عنوان سفر درونی، روحانی و باطنی یاد می‌کنند، اصل اندیشگانی ادبیات عرفانی است. این سفر، سیرالی الله است که در نهایت با فنای فی الله به نوعی به تولد دوباره‌ی سالک (بقای بعد فنا) ختم می‌شود، تمام تلاش عرفا در یک کلام، هدایت انسان به این مسیر است؛ اگر اندیشه‌های عارفان را در طی قرن‌ها بررسی کنیم به یک پیوند اندیشگانی در این رابطه می‌رسیم. هرکدام در بیانی دیگر اما مفهومی یکسان بر سفر درونی تأکید دارند. در این مقاله اندیشه‌های دو قطب بزرگ عرفان: سنایی و مولوی در این رابطه بررسی شده است، سفر در بُعد جسمانی و عرفانی در شعر آن‌ها بسیار توصیه شده اما اهمیتی که سفر باطنی دارد، سفر جسمانی ندارد، حاصل تحقیق نشانگر این است، هر دو شاعر رسالت عرفانی خود را در این دیده‌اند که انسان را در مسیر شناخت هویت الهی خود قرار بدهند. بنابراین توصیه به سفر درونی دارند، سفر اجباری انسان هبوط او از عالم علوی به این جهان است و انسان با سفر درونی باید تلاش کند دوباره به آن عالم برگردد؛ آداب آن نیز ترک شهوات دنیایی و سیر و سلوک عرفانی با پیروی از پیر راهنما است، از این منظر می‌توان آن را با کهن‌الگوی سفر قهرمان بررسی کرد.

**کلیدواژه‌ها:** سنایی، مولوی، سفر، جسمانی، درونی، سالک.

---

<sup>۱</sup> استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر. (نویسنده مسئول)  
agayari<sup>۸۷</sup>@yahoo.com

(تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰)

## ۱- مقدمه

### ۱-۱- بیان و اهمیت مسئله

سفر از دیدگاه‌های مختلف مثل عرفان، اسطوره، روانشناختی، جامعه‌شناسی قابل بررسی است. در معنای واژگانی در قاموس قرآن به معنای پرده برداشتن و آشکار کردن آمده است: «السفر كشف الغطا ... سفر العمامه عن الرأس و الخمار عن الوجه». (قرشی، ۱۳۶۴: ج ۳، ذیل واژه سفر). غزالی در احیاءالعلوم گفته است: «سفر را بدان سبب سفر خوانند که پوشیده‌ها را کشف کند و سفر برهنه کردن روی را گویند». (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۵۳۵). در تمامی ادیان الهی سفر کردن توصیه شده است در قرآن کریم در آیات متعددی از انسان خواسته شده در زمین سفر کنند و در خلقت خداوندی بیندیشند.

سفر در مفهوم ظاهری و باطنی دوگونه معنا دارد، در معنای ظاهری حرکت جسمی از مکانی به مکانی دیگر است؛ در مفهوم باطنی یا عرفانی، حرکت درونی انسان در عالم معنوی است. غزالی در احیاءالعلوم گفته است: «سفر دو گونه است یکی آن که به ظاهر تن باشد از خانه و وطن سوی بیابان و دوم آن که به سیر دل بود از اسفل‌السافلین سوی ملکوت» (همان: ۵۲۹) در سفر ظاهری انسان برای کسب تجربه، تفریح، عبرت و... سفر می‌کند اما در سیر و سلوک معنوی عارف در درون خود از جهان مادی جدا می‌شود و به سیرالی الله می‌پردازد.

در ادبیات ایران و جهان نیز هر دو معنی مورد نظر ادیبان قرار گرفته است، در مفهوم سفر درونی آثاری در دست است که نشان می‌دهد به سفر اهمیت فراوانی داده شده است؛ در ادبیات قبل از اسلام کتاب «اردابوراف نامه»، در ادبیات اروپایی «کمدی الهی دانته» و در ادبیات عربی «الغفران» ابوالعلاء نمونه‌های بارزی از سفر انسان به عالم ملکوت است. در فلسفه‌ی اسلامی در رساله‌های عرفانی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا آمده است، ابن‌سینا و سهروردی در رسائل عرفانی به سفر درونی توجه کردند، مهم‌ترین توجه در عرفان ابن عربی دیده می‌شود که آن را با تعلیل فلسفی ارائه داده است. «در حوزه‌ی عرفان عملی محیی‌الدین ابن عربی، به مسأله‌ی سفر از جنبه‌ی شهودی و تأویلی آن همراه با تفاسیر عرفانی و تعلیلات فلسفی نگریسته است». (محمدی افشار، ۱۳۸۸: ۴۶). در نهایت ملاصدرا اولین کسی است که در کتاب «اسفار اربعه» با تبیین و تفسیر فلسفی از سفر روحانی سخن گفته است. او در کتابش امور عامه را سفر اول، جوهر و عرض را سفر دوم، الهیات بالمعنی الاخص را سفر سوم و نفس و معاد را سفر چهارم عقلی تلقی نموده است. (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۹) اما اهمیتی که در عرفان به سفر معنوی داده شده بی‌نظیر است، اصل اندیشگانی در ادبیات عرفانی مبتنی بر سفر معنوی است که سالک در پایان سفر هویت الهی می‌گیرد و به بقای بعد از فنا می‌رسد، تنها در عرفان اسلامی است که انسان به منتهای مقام الهی خود رسیده و به نوعی دارای هویت قدسی شده است «هویت قدسی به خاستگاه الهی، آسمانی، ازلی و سرمدی انسان اطلاق می‌شود. (نصر، ۱۳۸۰: ۲۸۰-۲۸۱) در این تعبیر «انسان به مثابه‌ی صورت خدا و آیت الهی به شمار می‌رود که برای نیل به کمال مستلزم سلوک و استعلا‌ی معنوی است. برای چنین انسانی، زندگی، سرشار از معنا و عالم پر از مخلوقات است که می‌تواند آنها را «تو» خطاب کند» (همان: ۳۲۶). عرفا سفر باطنی را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند که به طور خلاصه در موارد زیر بیان

شده است: ۱- سیر الی الله، ۲- سیر فی الله، ۳- ترقی به عین جمع و حضرت احدیت و ۴- سیر بالله عن الله که همان مقام بقاء بعد از فنا است. (سعیدی، ۱۳۸۳: ۳۵۷ - ۳۵۸)

تمامی آثار عرفانی ما به نوعی تکیه بر سفر باطنی دارند؛ در این مقاله اهمیت سفر از دیدگاه سنایی و مولوی بررسی شده است، هر دو شاعر از شاعران برجسته‌ی ادبیات عرفانی هستند که سفر در مفهوم هبوط و سفر معنوی سالک در سیر الی الله را در آثارشان تبیین کرده‌اند، سنایی غیر از اشعارش در منظومه‌ی مجزای «سیرالعباد الی المعاد» با اتکای دانش عصر خویش و توسط مفاهیم دقیق فلسفی، جهان‌شناسی و روانشناسی آن زمان، داستان سفر روحانی را بیان کرده است (سلمانی، ۱۳۸۸: ۷۸) مولوی نیز با سرودن مثنوی در حقیقت در پی سفر روحانی انسان به عالم معنوی است.

## ۲-۱- پیشینه‌ی تحقیق

در پیشینه‌ی سفر در ادبیات چند مقاله و پایان‌نامه وجود دارد. مقالات عبارتند از: «سفر از منظر قرآن، عرفان و ادبیات عرفانی» از حسین آریان در مجله‌ی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد خوی چاپ شده است؛ «سفر در متون نثر عرفانی» از هوشنگ محمدی افشار در مجله‌ی پژوهش‌های زبان و ادب فارسی چاپ شده است، «بررسی و تحلیل جایگاه سفر آفاقی در متون عرفانی» از داود میرباقری فرد و فاطمه طاهری در مجله‌ی ادب فارسی چاپ شده است و «سفر معنوی از فلوطین تا مآصدرا» از غلامرضا رحمانی در مجله‌ی معرفت چاپ شده است، پایان‌نامه‌ی «سفر در مثنوی‌های عطار» و «اهمیت سیر آفاق و انفس در متون عرفانی منثور تا قرن نهم» هر دو در دانشگاه شهید مدنی دفاع شده است، پیشینه‌ی بررسی شعر سنایی و مولوی بسیار است، در خصوص سفر و بررسی تطبیقی آنها، مقاله یا کتاب و پایان‌نامه‌ای چاپ نشده است اما مقاله‌ی «تحلیلی بر سیرالعباد الی المعاد سنایی» از معصومه غیوری در مجله‌ی پژوهش‌های زبان و ادب فارسی چاپ شده که نویسنده با محوریت سفر روحانی این کتاب را تحلیل کرده است اما در مورد مولانا چنین موضوعی در پژوهش‌ها نیست، در این پژوهش سعی شده دیدگاه‌های دو شاعر در مورد سفر، انواع سفر، اهمیت سفر و آداب سفر درونی با بیان نمونه‌های شعری بررسی می‌شود.

## ۲- بحث

### ۲-۱- اهمیت سفر در نگاه دو شاعر

بررسی اشعار سنایی و مولوی نشان می‌دهد، هر دو شاعر به سفر اهمیت ویژه‌ای داده‌اند، سنایی در تمثیلی گفته است: هم‌چنان که گوهر در سنگ است و چون از آن بیرون نمی‌آید کسی ارزش آن را نمی‌داند، انسانی هم که سفر نمی‌کند کسی قدر او را نمی‌داند زیرا کسی او را نمی‌بیند و نمی‌شناسد.

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| قدر مردم سفر پدید آرد      | خانه‌ی خویش مرد را بندست |
| چون به سنگ اندرون بود گوهر | کس نداند که قیمتش چندست  |

(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۰۵۲)

در حدیقه آورده است:

آسمان از سفر نمود جلال

قمر اندر سفر گرفت کمال

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۰)

مولانا در یک داستان بلند در دفتر سوم با عنوان «فریفتن روستایی شهری را ...» به اهمیت سفر برای شناخت انسان‌ها تأکید کرده است؛ در این داستان یک روستایی با مرد شهری دوستی چندین ساله دارند، مرد روستایی همیشه وقتی به شهر می‌آید به خانه مرد شهری می‌رود و آنها از او بسیار پذیرایی می‌کنند، مرد روستایی نیز همیشه به او و خانواده‌اش می‌گوید: به روستا بیایند و مهمان او باشند، فرزندان شهری به پدر اصرار می‌کنند که روزی به مهمانی به روستا بروند گرچه شهری دوست خود را خوب می‌شناسند ولی به اصرار خانواده به روستا سفر می‌کنند، وقتی به روستا می‌رسند، مرد روستایی به آنها اهمیتی نمی‌دهد و می‌گوید: آنها را نمی‌شناسد و آنها را به خانه‌اش راه نمی‌دهد، مولانا با بیان این داستان به دوستی‌های ظاهری تأکید می‌کند و می‌گوید: بین دوستی حقیقی و ظاهری تفاوت است. در این داستان، آن‌جا که مرد شهری به همراه خانواده به روستا می‌رود، به اهمیت سفر اشاره می‌کند، می‌گوید: سفر کردن باعث کسب تجربه است و با کسب تجربه مهارت‌های زندگی در انسان رشد می‌یابد و به اصطلاح خام پخته می‌شود، در دو بیت زیر این مسأله را بیان کرده است:

کز سفرها ماه، کیخسرو شود

بی سفرها ماه، کی خسرو شود؟

از سفر بی‌صدق شود فرزین راد

وز سفر یابید یوسف صد مراد

(مولوی، ۱۳۶۰: ۴۰۹)

## ۲-۲- سفر از عالم علوی به جهان سفلی (هبوط)

داستان هبوط انسان از بهشت در ادیان مختلف آمده و دیدگاه‌های مختلفی در مورد آن بیان شده است؛ دو گونه نظر معروف است، اول این‌که انسان گناه‌کار میوه‌ی ممنوعه را خورد و به دلیل نافرمانی از بهشت خارج شد، دوم این‌که انسان اختیاری نداشت و مشیت الهی در این بوده که میوه‌ی ممنوعه را بخورد و به زمین بیاید. در عرفان با نگرش عاشقانه‌ای که عرفا به این مسأله داشتند، مورد دوم را بسط داده‌اند، به عنوان نمونه عین‌القضات همدانی اختیار آدم را در هبوط نفی کرده و گفته است و این عمل صرفاً برخاسته از اراده و اختیار خدا و مکر الهی بوده است، حتی می‌گوید: خداوند به درخت ممنوعه فرمان داده بود که پیوسته با آدم باشد تا مبادا از او غافل شود: «با شجره گفت ملازم آدم باش تا یک ساعت از تو غافل نماند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ج ۲: ۱۸۶). بر این مبنا عرفا معتقدند هبوط، یک سفر روحانی بوده که با مشیت الهی صورت گرفته و آدم در آن اختیاری نداشته است. بازتاب آن نیز نوعی غم غربت شده که انسان همواره از این هبوط نالان است که چرا از اصل برین خود دور شده است و با سفر درونی در دنیا می‌خواهد به اصل خویش برگردد. از همین‌رو گناه‌کار بودن آدم کمتر است. «درست است که عصیان آدم، هبوط خود او و دیگر آدمیان را موجب شد و او را از «گلشن قدس» به «خراب‌آباد» این دنیا کشاند ولی تأثیر تکوینی‌اش تا بدان پایه نیست که جان بشر یکسره آلوده به گناه باشد و هیچ نور خیر و صلاح در ناصیه‌ی او نباشد».

(کربن، ۱۳۹۴: ۲۹). از همین رو «ماجرای هبوط را به حماسه‌ی سفر روح در تن آدم و بازگشت آن به اصل خویش تبدیل می‌کنند» (آشوری، ۱۳۸۹: ۱۷۷). این سفر و چگونگی پشت سر گذاشتن آن، تمام تاریخ قدسی و عرفانی انسان را شکل می‌دهد و سرانجام او را به رستگاری یا بدبختی می‌رساند (مهدوی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

سنایی و مولوی هم به هبوط به عنوان یک سفر روحانی انسان نگریسته‌اند، سنایی در قصاید، آدم را به این دلیل گناهگار دانسته است اما در نگرش اصلی، وی را مؤاخذه نکرده است، او معتقد است بیرون آمدن آدم از بهشت خواری او نیست.

نبود از خواری آدم که خالی گشت ازو جنت      نبود از عاجزی وامق که عذرا ماند ازو عذرا  
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۱)

در مثنوی سیرالعباد این هبوط را بررسی کرده است، آن را فرود آمدن نفس انسانی از عالم علوی به عالم سفلی معرفی کرده و گفته است: آن به اختیار انسان نبوده و مشیت الهی دلیل این سفر است.

دانکه در ساحت سرای کهن      چون تهی شد ز من مشیمه‌ی کن  
سوی پستی رسیدم از بالا      حلقه در گوش ز ابطوا منها  
یافتم دایه‌ی قدیم نهاد      بوده با جنبش فلک همزاد  
(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۲ - ۱۸۳)

در شرح این ابیات آمده مراد از ساحت سرای کهن عالم علوی است و از مشیمه‌ی کن امر باری تعالی یعنی چون امر باری تعالی به من رسید که از عالم بلندی به عالم پستی رو و از عالم پاک سوی خاک شو... برای بیت دوم گفته است: سوی عالم پستی رسیدم و حلقه در گوش یعنی نه به اختیار خود». (همان: ۲۴۴).

اما آن چه عرفان با آن درگیر است و سنایی و مولوی هم آن را مطرح کردند، این است که در نتیجه‌ی هبوط، انسان، آن عالم را فراموش کرده و گرفتار تعلقات جهانی شده است بنابراین سنایی رسالت خود را در این قرار داده که انسان را با عالم علوی آشنا کند، نمونه‌ی این اشعار در آثار او فراوان است، در ترجیعات آورده است.

ای قوم ازین سرای حوادث گذر کنید      خیزید و سوی عالم علوی سفر کنید  
یک سر پیر همت ازین دامگاه دیو      چون مرغ بر پریده مقرر قمر کنید  
(همان، ۱۳۸۸: ۷۷۶)

در «طریق التحقیق» از انسان هبوط کرده خواستار شده که خود را به مرتبه‌ی علین که از آن جا آمده، برساند تا در آن عالم بار دیگر عزیز شود.

خویش‌تن را زچاه بالاکش      علم عشق بر ثریا کش  
چست با کاروان صدق و یقین      سفری کن به مصر علیین  
تا ز ناچیز و هیچ، چیز شوی      واندر آن مملکت عزیز شوی  
(همان، ۱۳۴۸: ۱۱۸)

مسئله‌ی هبوط در اندیشه‌ی مولوی هم با اندیشه‌های سنایی یکسان است، اما توجه مولوی بیشتر از سنایی است، مثنوی را با حکایت فراق انسان از آن عالم آغاز کرده است. خود را انسانی معرفی کرده که به اجبار از آن عالم جدا کرده‌اند و او درد فراقش را باز می‌گوید.

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| بشنو از نی چون حکایت می‌کند  | کز جدای‌ها شکایت می‌کند       |
| کز نیستان تا مرا بُریده‌اند  | در نفی‌رم مرد و زن نالیده‌اند |
| سینه‌خواهم شرحه‌شرحه از فراق | تا بگویم شرح درد اشتیاق       |

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱)

تأکیدی که او در این مسأله دارد بر غم غربت و فراموش‌کاری انسان است، معتقد است روح از عالم ملکوت به این دنیا سفر کرده و با هبوط به این دنیا پیمان ازلی خود را فراموش کرده است، در دفترها هر جا که فرصتی یافته و موضوع ایجاب کرده است، انسان را به جایگاه اصلی خودش سوق داده و توصیه دارد که با سفر درونی می‌توان به آن عالم علوی رسید. در ابیات زیر آورده انسان در این سفر از مراحل و منازل مختلف عبور کرده تا به این دنیا رسیده است، گرچه با سفر به این دنیا آن عالم را از یاد برده ولی می‌شود او را از خواب فراموشی بیدار کرد و به او فهماند که متعلق به آن عالم است:

|                                |                               |
|--------------------------------|-------------------------------|
| آمده اول به اقلیم جماد         | وز جمادی در نباتی اوفتاد      |
| سال‌ها اندر نباتی عمر کرد      | وز جمادی یاد ناورد از نبرد    |
| وز نباتی چون به حیوانی فتاد    | نامدش حال نباتی هیچ یاد       |
| ... باز از حیوان سوی انسانی‌ش  | می‌کشد آن خالقی که دانی‌ش     |
| همچنین اقلیم تا اقلیم رفت      | تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت |
| عقل‌های اولی‌نش یاد نیست       | هم ازین عقلش تحوّل کردنی‌ست   |
| تا رهد زین عقل پُر حرص و طلب   | صدهزاران عقل بیند بوالعجب     |
| گرچه خفته گشت و شد ناسی ز پیش  | کی گذارندش در آن نسیان خویش؟  |
| باز از آن خوابش به بیداری کشند | که کند بر حالت خود ریشخند     |

(همان: ۸۶۰)

### ۲-۳- اهمیت سفر باطنی و توصیه به آن

آنچه از متون عرفانی و نوع زندگانی عرفا می‌توان دریافت، این است که در عرفان سفر جسمانی چندان ستوده نشده و اهمیتی نیافته است، در مقابل عرفا طالب سفر باطنی بودند، در زندگی عرفا هم اگر دقت کنیم، عرفای کمی به سیر و سفر پرداخته‌اند و اغلب سفرهای کوتاه در فاصله‌ی شهرها یا مکان مذهبی چون مکه رفتند یا برای آموزش سفر کرده‌اند. داستان‌هایی در متون نقل است که صوفیان به سفرهای جسمانی اعتراض کردند، داستان بایزید

در این زمینه معروف است، بایزید قصد سفر کعبه داشت، پیری به او می‌گوید که پول‌هایش را به او بدهد و گرد او بگردد و از حج منصرف شود» (مولوی، ۱۳۶۰: ۳۰۵).

حتی نقل است بایزید به کسی گفت: «تا کی از این سیر و گشت؟ گفت: آب چون در یک جای بماند عفونت گیرد اما بایزید در جواب او گفت: کن بجزاً لا تتغیر، درباباش تا متغیر نگردی». (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۹). اما برخی صوفیان اهل سفر بودند مثلاً حلاج در طول زندگی‌اش سفر بسیار کرد و گویی انال‌الحق گفتن تأثیر پرورش درونی او در این سفرها بوده است زیرا عرفا سفر جسمانی را وقتی که باعث پرورش معنویات در سالک شود مقدمه‌ای بر سفر درونی قلمداد کرده‌اند قشیری آورده است اگر سفر ظاهری در نفس سالک تأثیر گذارد و موجب تهذیب درونش شود، تبدیل به سفر روحانی می‌گردد». (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۸۸). مسلماً این سفر نیز باید با انگیزه‌ی عرفانی صورت بگیرد سهروردی آورده است سالک راه حق باید «از بهر نزهت و طلب عیش سفر نکند و ریا نکند در سفر به شهرها نگردد طلب دنیا را و متابعت هوی را...». (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۲۴)

سنایی و مولوی جهان‌گرد نبودند اما سفرهایی در زندگی داشتند که در پرورش فکری و اندیشگانی آنها مؤثر بوده است، در زندگی‌نامه‌ی سنایی آمده در جوانی از غزنین بیرون آمده و مسافرت‌های به شهرهای خراسان مثل شهر بلخ، سرخس، هرات، نیشابور داشته و هم‌چنین به زیارت کعبه مشرف شده و در اواخر عمر به غزنین بازگشته است. (سنایی، ۱۳۸۸: مقدمه: ۳۵ - ۳۶) مولوی هم در کودکی همراه خانواده از بلخ برای همیشه به قونیه آمد سفر معروفش در زندگی، سفر به شام به خاطر تحصیل بود، به کعبه هم سفر داشته اما در تمام عمر در قونیه زندگی کرده است. آنچه در اشعارشان نمود یافته به سفر کردن اهمیت وافر داده‌اند اما سفر درونی و باطنی در مقابل سفر جسمانی ارجحیت دارد، سنایی در یک قصیده در نارضایتی از خود خطاب به خودش گفته است: چرا چون ابر هرجایی سفر می‌کنی وقتی خود پر از معنی و گوهر هستی؟

از برای چه کنی چون ابر هرجایی سفر      چون ز هر معنی پر از گوهر چو بحر اخضری  
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۳۶)

مولوی هم به سفر باطنی اهمیت داده است، وی هر دفتر مثنوی را یک سفر روحانی می‌نامد که عارفان با مطالعه‌ی آن شاد می‌گردند. (زمانی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۶۳۲) همواره نیز بر این نکته تأکید دارد که انسان باید به سفر روحانی بگراید، غزل معروف «ای قوم به حج رفته کجایید؟»، نمودار اندیشه‌ی مولوی در اهمیت سفر درونی است، در این غزل با نفی سفر جسمانی اعتقادش بر این که در سفر جسمانی رسیدن به معبود کم اتفاق می‌افتاد، این مسأله را بیان کرده که سفر درونی در سیر الی الله بسیار مهم‌تر از سفر جسمانی به سوی خداست.

اما دلیل این که چرا عرفا بر سفر درونی تأکید کردند بسیار است، مهم‌ترین دلیل این می‌تواند باشد که خدا در مکان خاصی نیست بنابراین سفر جسمانی فایده‌ای ندارد، رسیدن به خدا با جسم امکان‌پذیر نیست بلکه اصول سفر این است که سالک از جسم مادی رها شود و از خویشتن خویش بگذرد که همان مفهوم مرگ ارادی است. گذشتن از جسم در عرفان به «مرگ ارادی» تعبیر شده است این نوع مرگ به تسلط بر نفس و گذشتن از سدی به نام «خود» منطبق است. صوفیه این تعبیر را در آیه‌ی کریمه: «فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۵۴) یا

حدیث معروف «موتوا قبل ان تموتوا». (مجلسی، ۱۳۶۳ ج ۷۲: ۵۹) گرفته‌اند و برآنند که بزرگترین سدّ رسیدن سالک به مقام وصال، همانا چیزی جز نفس و وجود خود نیست و باید که از آن بگذرد، اما این گذشتن، نه به معنای کشتن و قمع کلی نفس است، بلکه باید نفس به طریق درست مهار شود و در عین این‌که او به زندگی متعارف روزمره مشغول است، از احوال نفس نیز غافل نباشد. سنایی و مولوی هر دو مرگ ارادی را تأکید دارند و در سفر درونی موافق این هستند که سالک حتماً باید جسمانیات را کنار بگذارد و از نفس عبور کند.

سنایی در حدیقه گفته است: وقتی که مطلوب در جای خاصی نیست چگونه می‌توان سفری جسمانی داشت، برای رسیدن به حق باید آینه‌ی دل را از نفسانیات و زنگار کفر و نفاق پاک کرد.

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| پس چو مطلوب نبود اندر جای  | سوی او کی بود سفرت از پای |
| سوی حق شاهراه نفس و نفس    | آینه‌ی دل زدودن آمد و بس  |
| آینه‌ی دل ز زنگ کفر و نفاق | نشود روشن از خلاف و شقاق  |

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱)

این مورد را مولانا در مثنوی بسیار گفته است؛ در حکایت «مژده دادن ابویزید زادن ابوالحسن خرقانی» می‌گوید: «فاصله‌ای بین جسم و جان است، جسم فقط می‌تواند یک دو گز برود اما جان فاصله‌ی بغداد و روم را در نیم‌گام طی می‌کند بنابراین اگر از جسم بگذری می‌توانی به ملکوت اعلی وارد شوی. وقتی این کار را بکنی به چنان مقامی می‌رسی که میزبان به سوی تو می‌آید:

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| حد جسمیت یک دو گز خود بیش نیست  | جان تو تا آسمان جولان کُنی ست |
| تا به بغداد و سمرقند ای هم‌ام   | روح را اندر تصور، نیم گام     |
| ...جان ز ریش و سلبت تن فارغ است | لیک تن بی جان بود مردار و پست |
| بارنامه‌ی روح حیوانی است این    | پیش‌تر رو روح انسانی بیین     |
| بگذر از انسان هم از قال و قیل   | تالِب درِی‌ای جان جبرئیل      |
| بعد از آنت جان احمد لب‌گزد      | جبرئیل از بیم تو واپس خزد     |
| گوید ار آیم به قدر یک کمان      | من به سوی تو بسوزم در زمان»   |

(مولوی، ۱۳۶۰: ۷۱۹)

عارفانی که سفر باطنی را می‌گذرانند و از عالم جسمانیت دور می‌شوند، روحشان در بالا سیر می‌کند و جسم روی زمین مانده است:

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| جسم او همچون چراغی بر زمین | نور او بالای سقف هفتمین   |
| آن شعاع آفتاب اندر و ثاق   | قرص او اندر چهارم چار طاق |

(همان: ۷۱۷)

هر دو شاعر، مخاطب را به سفر باطنی توصیه کرده‌اند و تأکید دارند که انسان باید آداب اصلی این سفر را که ترک نفسانیات و شهوات دنیایی است، رعایت کند، سنایی در ابیات زیر گفته است

ای مرد سفر در طلب زاد سفر باش  
بشکن شبه‌ی شهوت و غواص دُرر باش  
از عشرت سلمان چه خوری حسرت و راهش  
پذیر و تو خود بوذر و سلمان دگر باش  
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۱۲)

ابیات بسیاری در آثار او وجود دارد که پیوسته انسان غافل و دلبسته دنیا را مذمت می‌کند که چرا ترک این دنیا نمی‌کند و به سفر معنوی روی نمی‌آورد، به عنوان نمونه در ابیات زیر از حدیقه انسان دنیایی را توصیه به یک سفر معنوی کرده است در بیت اول از او خواسته که از زمین خسی سفر کند و در ادامه آداب آن را آورده است:

کودکی در سفر تو مرد شوی  
رنجه ار راه گرم و سرد شوی  
اندین ره نه بر دم پرداز  
بلکه از سوز سینه و ز نیاز  
رفت باید به باد و نم چو سفن  
لب گشاده سلب کشیده ز تن  
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۴۵)

در ابیات زیر گفته که باید آداب سفر رعایت شود، اگر قرار باشد سالک در این سفر چون زندگی دنیایی اموراتش را انجام دهد، مسلماً دین و ملک خراب می‌شود:

تا ترا اندرین سفر ز گزاف  
باشد اندر خیال خانه‌ی لاف  
شب سر خواب و روز عزم شراب  
چه کند جز که دین و ملک خراب  
(همان: ۲۸۵)

مولانا هم در مثنوی مکرراً بیان کرده است که با جسم و شهوات دنیایی نمی‌توان در مسیر سفر معنوی گام برداشت هم‌چنین هر دو شاعر به این مسأله اهمیت داده‌اند که بگویند همانطور که در سفر جسمانی فواید بسیاری وجود دارد، در سفر باطنی نیز فایده است، مولوی در ابیات زیر می‌گوید: مهم‌ترین فایده‌ی سفر درونی رسیدن به حقیقت و معشوق الهی است، با سفر باطنی است که آن معیت انسان با خدا که در ازل بود کسب می‌شود.

یا درین ره آیدم آن کام من  
یا چو باز آیم ز ره سوی وطن  
بوک موقوفست کامم بر سفر  
چون سفر کردم بیابم در حضر  
یار را چندین بجویم جد و چست  
که بدانم که نمی‌بایست جست  
آن معیت کی رود در گوش من  
تا نگردم گرد دوران زمن  
کی کنم من از معیت فهم راز؟  
حق معیت گفت و دل را مهر کرد  
چون سفرها کرد و داد راه داد  
چون خطایین آن حساب با صفا  
بعد از آن گوید اگر دانستمی  
دانشش آن بود موقوف سفر  
این معیت را کی او را جستمی  
ناید آن دانش به تیزی فکر  
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۲۴۷)

### ۳-۴- لزوم پیر راهنما برای سفر باطنی

در عرفان عملی، عارف باید با مجاهده و تهذیب نفس به خدا برسد. «در عرفان عملی، کوشش بی‌وقفه‌ی سالک برای بازگرداندن کثرت به وحدت و گذشتن از وجود ممکن و فانی و رسیدن به وجود متعالی است». (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۶) برای رسیدن به این مرحله همراهی با یک راهنما ضروری است، از همین‌رو در تمامی کتب عرفانی وجود یک پیر برای سیر و سلوک در طریقت الهی ضروری دانسته شده است، همه‌ی این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل‌ها آگاه است صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی نباشد چه بسا سالک به سرمنزل مقصود نرسد.

سنایی در دیوان و تمامی آثارش لزوم پیر را برای سفر درونی لازم و ضروری دانسته است و پیوسته بر این مسئله تأکید کرده که بدون پیر راهنما سالک توانایی رسیدن به پایان سفر را ندارد، در حدیقه در ابتدای بخش الباب السادس، پیر را توصیف کرده است، توصیف او از پیر با نفس کلی همراه است، گفته نفس کلی نذیر ناصیح است و اهمال آن غرور فاضح است، سپس نفس کلی را پیر خوانده که رویی چون آفتاب دارد، تیزچشم است، مثل آفتاب است که بر سالک نزول می‌کند و به او توصیه می‌کند که از این خاکدان دنیا خود را برهاند.

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| اندر آمد چو ماه در شبگیر     | انعم الله صباح گویان پیر     |
| کند جسمی و ساکن ارکانی       | تیزچشمی و ره فرادانمی        |
| روی چون آفتاب نور اندود      | جامه چون جامه‌ی سپهر کبود    |
| ناگهانی تو گفتی آمد بر       | آفتابی ز حوض نیل‌ووفر        |
| یا مگر باغبان طینت من        | ناگهان گشت بر بنفشه سمن      |
| دیده چون از نهاد من پُر کرد  | تا به سر دُر جزع پُر کرد     |
| گفت چون نطق پر شکر بگشاد     | کله خواجگی ز سر بنهاد        |
| کیف اصبحث ای پسر خوانده      | ای به زندان نفس درمانده      |
| ای به چاه غرور مانده اسیر    | بر تو نفس هوا پرست امیر      |
| خیز کاین خاکدان سرای تو نیست | این هوس خانه است جای تو نیست |
| چه افکنی بی‌هده بساط نشاط    | اندین صد هزار ساله رباط      |
| گر قبای بقا نخواهی سوخت      | برکش از تن قبای آدم دوخت     |
| خویشتن را ازین قفس برهان     | بنمما از خلیفتی برهان        |
| باش گنجور در نشیمن خاک       | ورنه بگذر از انجم و افلاک    |

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۷)

در ادامه پیر را معرفی می‌کند، او پیر را قائد و رهنما می‌داند (همان: ۲۴۹) در رساله‌ی «سیرالعباد الی المعاد» نیز سفر سالک بر محور دیدار و گفتگوی سالک با پیر راهنما است که هدایت سالک را به عهده دارد و از عالم بالا برای

راهنمایی وی به عالم کون و فساد نزول می‌کند، در قسمت «صفت نفس عاقله که او را عقل مستفاد گویند» پیر را این چنین توصیف کرده است.

|                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| پیرمردی لطیف و نورانی   | هم‌چو کافری در مسلمانان |
| شرم روی و لطیف و آهسته  | چست نغز و شگرف و بایسته |
| ز منی از زمانه خوش‌روتر | کهنی از بهار نو نوتر    |

(همان، ۱۳۴۸: ۱۸۸)

در مثنوی در این باره ابیات بسیاری است و مولوی بر این نکته تأکید می‌کند که برای سفر باطنی باید با شیخی همراهی کرد، او چون سنایی در صدد توصیف پیر نیست تنها تأکید او بر پیروی سالک از پیر است، به عنوان نمونه در ابیات زیر پیر را به عنوان یار و رهنما توصیف می‌کند که سالک باید مطیع امر او باشد و به او مقتدا کند و وقتی او با سالک باشد رازها بر او آشکار می‌شود.

|                                   |                              |
|-----------------------------------|------------------------------|
| یار را با یار چون بنشسته شد       | صدهزاران لوح سر دانسته شد    |
| لوح محفوظیست پیشانی یار           | راز کونیتش نماید آشکار       |
| هادی راه است یار اندر قدم         | مصطفی زین گفت: اصحابی نجوم   |
| نجم اندر ریگ و دریا رهنماست       | چشم اندر نجم نه کو مقتداست   |
| چشم را با روی او می‌دار جفت       | گرد منگیزان از راه بحث و گفت |
| زا آنکه گردد نجم پنهان از آن غبار | چشم بهتر از زبان و و نثار    |

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۱۷۱)

در ابیات زیر می‌گوید: سفر باطنی با هدایت مرشدان مثل برق می‌گذرد و بنابراین طی کردن مسیر آسان تر می‌شود:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| آنچنانکه می‌رود تا غرب و شرق | بی ز زاد و راحله دل همچو برق |
| آنچنانکه می‌رود شب از اغتراب | حسن مردم، شهرها در وقت خواب  |
| آنچنانکه عارف از راه نهان    | خوش نشسته می‌رود در صد جهان  |

(همان: ۱۲۴۵)

### ۳-۵- نقد کهن الگویی سفر باطنی

سفر درونی و باطنی را که در شعر سنایی و مولوی پیوسته به آن تأکید شده است، می‌توان با کهن‌الگوی سفر قهرمان بررسی کرد و به نتایج مثبتی دست یافت، سفر در نقد اسطوره‌ای خود یک کهن‌الگوی روایی است که بر مبنای آن، شخصیت اصلی باید بر مجموعه‌ای موانع غلبه کند، پیش از آنکه به پیروزی، کمال یا هدف نهایی برسد. (نقل از قائمی، ۱۳۸۸: ۱۲۴) کهن‌الگوی سفر باید یک قهرمان داشته باشد، قهرمان یکی از کهن‌الگوهایی است که یونگ نیز به آن توجه داشت اما بعد از وی روانشناسان دیگری کهن‌الگوی سفر قهرمان را ارائه دادند که معروف‌ترین آن، جوزف کمبل بود که بر اساس آرای یونگ درباره‌ی کهن‌الگوی قهرمان آن را مطرح کرد، «وی با بررسی قصه‌ها و

افسانه‌های جهان نشان داد که چگونه این کهن‌الگو در هر زمان و مکان، خود را در قالبی جدید تکرار می‌کند تا انسان را به سیر و سفر درونی و شناخت نفس راهنمایی کند». (طاهری، آقاجانی، ۱۳۹۲: ۱۷۳).

در کهن‌الگوی سفر قهرمان، قهرمان در نقش یک منجی و فدایی ظاهر می‌شود و معمولاً سفری طولانی را آغاز می‌کند که طی آن باید وظایف سنگینی را به انجام برساند، وی یک سلسله ریاضت، رنج و شکنجه را تحمل می‌کند تا از مرحله‌ی خامی و بی‌خبری به مرحله‌ی بلوغ و کمال دست یابد. درحقیقت، این مسیر که شامل طلب و رهسپاری قهرمان است، به دگرگونی و استحاله‌ی او می‌انجامد. (گرین و همکاران، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

در این کهن‌الگو سالک همان قهرمان است که با پشت سر گذاشتن موانع در سفر طولانی به یک تولد دوباره می‌رسد و دارای هویت الهی می‌گردد، در انگیزه، نوع سفر، موانع و موارد دیگر تفاوت‌هایی وجود دارد اما در کلیت، سفر قهرمان با سفر درونی سالک یکسان است کما اینکه سیر تحول قهرمان را به سه مرحله‌ی عزیمت، تشریف و بازگشت تقسیم می‌کند، می‌گوید «ماجراجویی معمول قهرمان با شخصی آغاز می‌شود که چیزی از او گرفته شده یا حس می‌کند در تجارب معمول موجود یا مجاز برای اعضای جامعه‌اش چیزی کم است، این شخص به سلسله ماجراجویی‌های خارق‌العاده‌ای دست می‌زند تا آنچه را از دست داده است، بازگرداند یا نوعی اکسیر حیات را کشف کند. ماجرا غالباً در یک دوره، شامل یک رفت و یک برگشت اتفاق می‌افتد. (کمبل، ۱۳۹۱: ۱۹۰)

تمامی مواردی که در سفر قهرمان در نظر گرفته می‌شود و جز اصول است در سفر سالک نیز وجود دارد، اگر سیرالعباد الی المعاد را بخواهیم براساس این کهن‌الگو بررسی کنیم مراحل سه‌گانه‌ی عزیمت، تشریف و بازگشت با آن منطبق است. «سیر العباد، روایت نمادین سفر سالک است، مشتمل بر سیرالی‌الله، سیر فی‌الله و سیر من‌الله الی الخلق و با توجه به درونی بودن روایت و رمزی بودن آن از نظرگاه نقد اساطیری، استحاله‌ای درونی است بین حیات هشیارانه بشری و تعالی معنوی ناهشیارانه تا حد غلبه‌ی جذب و شوق تجربیات عرفانی بر رهیافت‌های محسوس عقلی». (قائمی، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

سالک در مرحله‌ی عزیمت از عالم لاهوت به عالم ناسوت سفر می‌کند که همان هبوط است، سپس در تشریف از مرحله‌ی جمادی تا ملکوت را سیر می‌کند و در مرحله‌ی سوم با تولد دوباره به جهان باز می‌گردد.

در سفر قهرمان، قهرمان، شخصیت محوری است که نخستین هدفش جدا شدن از دنیای عادی است، استادی وجود دارد که انگیزه‌ی لازم را برای قهرمان فراهم می‌آورد؛ نگهبان وجود دارد که مأمور حفظ و مراقب جهان خارج از نفوذ قهرمان است و او را در بوته‌ی آزمایش قرار می‌دهد تا به میزان تعهدش پی ببرد؛ منادی وجود دارد که در طول سفر می‌تواند هر لحظه ظاهر شود و سایه که معرف تاریک‌ترین و ژرف‌ترین سویه‌ی امیال ماست (لک، تمیم‌داری، ۱۳۹۵: ۱۷۳) در سفر سالک نیز نقش اصلی را سالک دارد، او باید با عبور از موانع و گذشتن از سایه که موانع راه سلوک و شهوات و هواجسات است بتواند از موانع عبور کرده و همه این راه باید به کمک پیرخردمندی انجام دهد که مرشد سالک است.

نتایج مقایسه‌ی تطبیقی اندیشگانی سنایی و مولوی در زمینه‌ی سفر نشان داد که هر دو شاعر به مقوله‌ی سفر اهمیت فراوانی داده‌اند، سفر با بُعد جسمانی و معنوی در شعر آنها آمده است ولی اهمیتی که به سفر درونی دادند، به سفر جسمانی نداده‌اند. سنایی در دیوان اشعار، حدیقه و مثنوی‌ها بخشی را به سفر و اهمیت آن اختصاص داده است، اما منظومه‌ی «سیرالعباد الی المعاد» را به صورت مجزا برای سفر روحانی سروده است، مولوی نیز در مثنوی در اثنای تمثیل‌ها به این مقوله پرداخته است، سفر در شعر آنها به دو بخش هبوط و سفر درونی تقسیم شده است، هر دو هبوط انسان را به جهان، سفری با مشیت الهی دانسته‌اند و رسالت عرفانی خود را بر این عقیده قرار داده‌اند که انسان در این دنیا باید سفر درونی برای رسیدن به همان جایگاه آغاز کند، این سفر نیز آداب و مراحل دارد، مهم‌ترین آداب آن گذشتن از نفس و جسم دنیایی و به عبارتی مرگ ارادی است و بالاترین مرحله‌ی آن بقای بعد از فنا است که سالک به نوعی با یک تولد دوباره، صاحب هویتی الهی می‌شود، مهم‌ترین مسأله‌ای هم که در آن مطرح است، پیروی از پیر راهنماست که بدون پیر راهنما، رسیدن به منتهای سفر امکان‌پذیر نیست. همچنین بررسی سفر در شعر هر دو شاعر نشان می‌دهد که می‌توان سفر درونی را که در شعر آنها تأکید شده است، با کهن‌الگوی سفر قهرمان بررسی کرد و به نتایج مفیدی دست یافت، زیرا آن‌چه در اصول این کهن‌الگو آمده است منطبق با سفر درونی سالک است.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم

۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۹) **عرفان و رندی در شعر حافظ**، تهران: مرکز.
۲. رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹) «سفر معنوی از فلوپین تا ملاصدرا»، مجله معرفت، ش ۱۵۹: ۲۵ - ۳۴
۳. زمانی، کریم (۱۳۸۲) **بر لب دریای مثنوی معنوی (بیان مقاصد ابیات)**، ۲ جلدی، تهران: قطره.
۴. سعیدی، گل بابا (۱۳۸۳) **فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، تهران: شفیع
۵. سلمانی، مهدی (۱۳۸۸) «سفر روحانی سنایی و ابوالعلاء»، پژوهشنامه‌ی زبان و ادبیات فارسی، ش ۴: ۸۶ - ۶۹
۶. سنایی، ابومجدود بن آدم (۱۳۸۷) **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) **دیوان**، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸) **مثنوی‌های حکیم سنایی**، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. سهروردی، شیخ ضیاءالدین ابونجیب (۱۳۶۳) **آداب المریدین**، ترجمه‌ی عمر بن محمد، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۰. سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴) **دفتر روشنایی**، ترجمه‌ی کتاب النور فی کلمات ابویزید طیفور، ترجمه‌ی محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن.
۱۱. طاهری، محمد، آقاجانی، حمید (۱۳۹۲) «تبیین کهن الگوی سفر قهرمان براساس آرای یونگ و کمبل در هفتخوان رستم»، فصلنامه‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ش ۳۲: ۱۶۹ - ۱۹۸
۱۲. عین القضاة همدانی (۱۳۷۷) **نامه‌های عین القضاة همدانی**، تصحیح علینقلی منزوی، تهران: اساطیر
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۵۱) **احیاء علوم الدین**، ترجمه‌ی مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. قائمی، فرزاد (۱۳۸۸) «**تحلیل سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی براساس روش نقد اسطوره‌ای کهن الگویی**»، فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، ش ۱: ۱۲۲ - ۱۴۸
۱۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۶۴) **قاموس قرآن**، تهران: دارکتب الاسلامیه
۱۶. قشیری (۱۳۷۴) **ترجمه رساله قشیریه**، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی
۱۷. کرین، هانری (۱۳۹۴) **معبد و مکاشفه**، مقدمه، ترجمه و توضیح انشالله رحمتی، تهران: سوفیا
۱۸. کمبل، جوزف (۱۳۹۱) **قدرت اسطوره**، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
۱۹. گرین، ویلفرد و دیگران (۱۳۸۳) **مبانی نقد ادبی**، ترجمه‌ی فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.

۲۰. لک، ایران، تمیم داری، احمد (۱۳۹۵) «مطالعه‌ی تطبیقی کهن‌الگوی سفر و بازگشت قهرمان در شاهنامه و ادیسه»، ادبیات تطبیقی (فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، پیاپی ۱۳: ۱۶۱ - ۱۸۴
۲۱. مجلسی، علامه محمد بن محمد تقی (۱۳۶۳) بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، ترجمه موسوی همدانی، تهران: کتابفروشی ولیعصر.
۲۲. محمدی افشار، هوشنگ (۱۳۸۸) «سفر در متون نثر عرفانی»، مجله‌ی پژوهش‌های زبان و ادب فارسی، ش ۱۴: ۲۷ - ۵۰
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸) آشنایی با علوم اسلامی عرفان و تصوف، تهران: ملامصدر.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۰) مثنوی معنوی، براساس نسخه‌ی نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
۲۵. مهدوی، محمدجواد (۱۳۸۶) «هبوط در ادبیات عرفانی فارسی»، نشریه مشکوه، ش ۹۵: ۱۰۰ - ۱۱۱
۲۶. نصر، سید حسین (۱۳۸۰) معرفت و معنویت، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.