

بررسی تطبیقی دیدگاه سنایی و مولوی در مورد سفر

رضا آقایی زاهد*

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. 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.

کلیدواژگان: سنایی، مولوی، سفر، جسمانی، درونی، سالک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

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 الغطاء ... سفر العمامة عن الرأس والخمار عن الوجه» (قرشی، ۱۳۶۴: ج ۳، ذیل واژه سفر). غزالی در «احیاء العلوم» 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 دو گونه 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 «احیاء العلوم» گفته است: «سفر دو گونه است یکی آنکه به ظاهر تن باشد از خانه و وطن سوی بیابان و دوم آنکه به سیر دل بود از اسفل السافلین 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 سیر الی 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 «ارداویراف نامه»، در ادبیات اروپایی «کمدی الهی» دانته و در ادبیات عربی «رسالة الغفران» / «بوالعلاء معری نمونه‌های بارزی از سفر انسان به عالم ملکوت است. در فلسفه 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 / ابن‌عربی دیده می‌شود که آن را با تعلیل فلسفی ارائه داده است. «در حوزه عرفان عملی محی‌الدین / ابن‌عربی، به مسأله سفر از جنبه 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 مثابه 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 مخلوقاتی 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 بقا 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 برجسته 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 منظومه مجزای «سیر العباد 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.

پیشینه تحقیق

در پیشینه سفر در ادبیات چند مقاله و پایان‌نامه وجود دارد. مقالات عبارت‌اند از «سفر از منظر قرآن، عرفان و ادبیات عرفانی» از حسین آریان در مجله ادبیات فارسی دانشگاه آزاد خوی چاپ شده است؛ «سفر در متون نثر عرفانی» از هوشنگ محمدی

افشار در مجله 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 مجله ادب فارسی چاپ شده است و «سفر معنوی از فلوطین تا مآصدرا» از غلامرضا رحمانی در مجله معرفت چاپ شده است، پایان‌نامه «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. پیشینه بررسی شعر سنایی و مولوی بسیار است، در خصوص سفر و بررسی تطبیقی آن‌ها، مقاله یا کتاب و پایان‌نامه‌ای چاپ نشده است اما مقاله «تحلیلی بر سیر العباد الی المعاد سنایی» از معصومه غیوری در مجله 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.

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 نمی‌بینید و نمی‌شناسد:

قدر مردم سفر پدید آرد
خانه 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
(همان: 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 بیدق شود فرزین راد وز سفر یابید یوسف صد مراد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴۰۹)

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 میوه ممنوعه را خورد و به دلیل نافرمانی از بهشت خارج شد، دوم اینکه انسان اختیاری نداشت و مشیت الهی در این بوده که میوه 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 *عین القضاة همدانی* اختیار آدم را در هبوط نفی کرده و گفته است 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» (*عین القضاة همدانی*، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۸۶). بر این مبنا عرفا معتقدند هبوط، سفری 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 همین رو 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 ناصیه او نباشد» (کربن، ۱۳۹۴: ۲۹). از همین رو ماجرای هبوط را به حماسه 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 گناهکار 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 «سیر العباد» 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 مشیمه کن
سوی پستی رسیدم از بالا حلقه در گوش ز اهبطوا منها
یافتم دایه قدیم نهاد بوده با جنبش فلک همزاد

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۲-۱۸۳)

در شرح این ابیات آمده مراد از ساحت سرای کهن عالم علوی ست و از مشیمه 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 (سنایی، ۱۳۴۸: ۲۴۴). اما آنچه عرفان با آن درگیر است و سنایی و مولوی هم آن را مطرح کردند، این است که در نتیجه 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، نمونه 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 بر قمر کنید
(همو، ۱۳۸۸: ۷۷۶)

در «طریق التحقيق» از انسان هبوط کرده خواستار شده که خود را به مرتبه علیین که از آنجا آمده، برساند تا در آن عالم بار دیگر عزیز شود:

خویشتن را ز چاه 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
(همو، ۱۳۴۸: ۱۱۸)

مسأله هبوط در اندیشه 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 فراق‌اش را بازمی‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
کز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بُبریده‌اند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه 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 دانش
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)

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 فاصله 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 بحراً لا تتغیر، دریاباش تا متغیر نگردی (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۹). اما برخی صوفیان اهل سفر بودند مثلاً حلاج در

طول زندگی‌اش سفر بسیار کرد و گویی انا الحق 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 انگیزه 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 زندگینامه 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 معروف‌اش 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 هر جایی سفر می‌کنی وقتی خود پر از معنی و گوهر هستی:

از برای چه کنی چون ابر هر جایی 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 مطالعه 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 اندیشه مولوی در اهمیت سفر درونی است، در این غزل با

نفی سفر جسمانی اعتقادش بر اینکه 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 اینکه 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 سدّی به نام «خود» منطبق است. صوفیه این تعبیر را در آیه کریمه ﴿فَتَوَوَّأِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (بقره/ ۵۴) یا حدیث معروف «موتوا قبل ان تموتوا» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷۲: ۵۹) گرفته‌اند و بر آن‌اند که بزرگ‌ترین سدّ رسیدن سالک به مقام وصال، همانا چیزی جز نفس و 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 آینه دل را از نفسانیات و زنگار کفر و نفاق پاک کرد.

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

(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 فاصله بغداد و روم را در نیم‌گام طی می‌کند بنابراین اگر از جسم

بگذری می توانی به ملکوت اعلی وارد شوی. وقتی این کار را بکنی به چنان مقامی می رسی که میزبان به سوی تو می آید:

حد جسمیت یک دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسمان جولان گنی 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
بارنامه روح حیوانی است این
پیشتر رو روح انسانی ببین
بگذر از انسان هم از قال و قیل
تالب در یای جان جبرئیل
بعد از آنت جان احمد لب گزد
جبرئیل از بیم تو واپس خزد
گوید ار آیم به قدر یک کمان
من به سوی تو بسوزم در زمان
(مولوی، ۱۳۶۰: ۷۱۹)

بیان می کند عارفانی که سفر باطنی را می گذرانند و از عالم جسمانیت دور می شوند، روحشان در بالا سیر می کند و جسم روی زمین مانده است:

جسم او همچون چراغی بر زمین
نور او بالای سقف هفتمین
آن شعاع آفتاب اندر وثاق
قرص او اندر چهارم چار طاق
(همان: ۷۱۷)

هر دو شاعر، مخاطب را به سفر باطنی توصیه کردند 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 شبه شهوت و غواص دُرر باش
از عشرت سلمان چه خوری حسرت و راهش
بپذیر 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 می کند که چرا ترک این دنیا نمی کند و به سفر معنوی روی نمی آورد، 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
اندرین 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 خانه 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 فایده 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؟	جز که از بعد سفرهای دراز
حق معیت گفت و دل را مهر کرد	تا که عکس آید به گوش دل نه طرد
چون سفرها کرد و داد راه داد	بعد از آن مهر از دل او برگشاد
چون خطایین آن حساب با صفا	گردش روشن ز بعد دو خطا
بعد از آن گوید اگر دانستمی	این معیت را کی او را جستمی

دانش آن بود موقوف سفر ناید آن دانش به تیزی فکر
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۲۴۷)

لزوم پیر راهنما برای سفر باطنی

در عرفان عملی، عارف باید با مجاهده و تهذیب نفس به خدا برسد «در عرفان عملی، کوشش بی‌وقفه سالک برای بازگردانیدن 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 همین رو در تمامی کتب عرفانی وجود یک پیر برای سیر و سلوک در طریقت الهی ضروری دانسته شده است، همه 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 مسأله 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 ناصح 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 فرادانی
روی چون آفتاب نور اندود	جامه چون جامه سپهر کبود
ناگهانی تو گفتی آمد بر	آفتابی ز حوض نیلوفر
یا مگر باغبان طینت من	ناگهان گشت بر بنفشه سمن
دیده چون از نهاد من پُر کرد	تا به سر دُر جزع پر دُر کرد
گفت چون نطق پر شکر بگشاد	کله خواجگی ز سر بنهاد

کیف اصبحث ای پسر خوانده
ای به چاه غرور مانده اسیر
خیز کاین خاکدان سرای تو نیست
چه افگنی بی‌هده بساط نشاط
گر قبای بقا نخواهی سوخت
خویشتن را ازین قفس برهان
باش گنجور در نشیمن خاک

ای به زندان نفس درمانده
بر تو نفس هوا پرست امیر
این هوس خانه است جای تو نیست
اندرین صد هزار ساله رباط
برکش از تن قبای آدم دوخت
بنما از خلیفتی برهان
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 رساله «سیر العباد الی المعاد» نیز سفر سالک بر محور دیدار و گفت‌وگوی سالک با پیر راهنماست 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 اینچنین توصیف کرده است.

پیرمردی لطیف و نورانی
شرم روی و لطیف و آهسته
زمانی از زمانه خوش‌روتتر

همچو کافری در مسلمانی
چست نغز و شگرف و بایسته
کهنی از بهار نو نوتر

(همو، 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
لوح محفوظیست پیشانی یار
هادی راه است یار اندر قدم
نجم اندر ریگ و دریا رهنماست

صد هزاران لوح سر دانسته شد
راز کونیتش نماید آشکار
مصطفی زین گفت: اصحابی نجوم
چشم اندر نجم نه کو مقتداست

چشم را با روی او می‌دار جفت
زا آنکه گردد نجم پنهان از آن غبار
گرد منگیزان از راه بحث و گفت
چشم بهتر از زبان و و نثار
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۱۷۱)

در ایبات زیر می‌گوید سفر باطنی با هدایت مرشدان مثل برق می‌گذرد و بنابراین طی کردن مسیر آسان‌تر می‌شود:

آنچنان که می‌رود تا غرب و شرق
آنچنان که می‌رود شب ز اغتراب
بی ز زاد و راحله دل همچو برق
حسّ مردم، شهرها در وقت خواب
خوش نشسته می‌رود در صد جهان
آنچنان که عارف از راه نهران
(همان: ۱۲۴۵)

نقد کهن‌الگویی 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 مینای 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 درباره 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 مرحله خامی و بی‌خبری به مرحله بلوغ و کمال دست یابد. در حقیقت، این مسیر که شامل طلب و

رهسپاری قهرمان است، به دگرگونی و استحاله 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 کمبل سیر تحول قهرمان را به سه مرحله 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 دور، 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 «سیر العباد الی المعاد» را بخواهیم بر اساس این کهن‌الگو بررسی کنیم مراحل سه‌گانه عزیمت، تشریف و بازگشت با آن منطبق است «سیر العباد، روایت نمادین سفر سالک است، مشتمل بر سیر الی الله، سیر فی الله و سیر من الله 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 غلبه جذب و شوق تجربیات عرفانی بر رهیافت‌های محسوس عقلی» (قائمی، ۱۳۸۸: ۱۴۴).

سالک در مرحله عزیمت از عالم لاهوت به عالم ناسوت سفر می‌کند که همان هبوط است، سپس در تشریف از مرحله جمادی تا ملکوت را سیر می‌کند و در مرحله 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 انگیزه لازم را برای قهرمان فراهم می‌آورد؛ نگهبان وجود دارد که مأمور حفظ و مراقب جهان خارج از نفوذ قهرمان است و او را در بوته 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 سویه 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.

نتیجه بحث

نتایج مقایسه تطبیقی اندیشگانی سنایی و مولوی در زمینه سفر نشان داد که هر دو شاعر به مقوله سفر اهمیت فراوانی داده‌اند، سفر با دو بُعد جسمانی و معنوی در شعر آن‌ها آمده 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 منظومه «سیر العباد 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 مرحله 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.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش. ۱۳۷۹ش، **عرفان و رندی در شعر حافظ**، تهران: مرکز.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۲ش، **بر لب دریای مثنوی معنوی (بیان مقاصد ابیات)**، ۲ جلدی، تهران: قطره.
- سعیدی، گل بابا. ۱۳۸۳ش، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، تهران: شفیع.
- سنایی، ابومجدود بن آدم. ۱۳۴۸ش، **مثنوی‌های حکیم سنایی**، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سنایی، ابومجدود بن آدم. ۱۳۸۷ش، **حديقة الحقیقة و شریعة الطریقة**، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
- سنایی، ابومجدود بن آدم. ۱۳۸۸ش، **دیوان**، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- سهروردی، شیخ ضیاءالدین ابونجیب. ۱۳۶۳ش، **آداب المریدین**، ترجمه عمر بن محمد، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سهلگی، محمد بن علی. ۱۳۸۴ش، **دفتر روشنائی**، ترجمه کتاب النور فی کلمات ابویزید طیفور، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن.
- عین القضاة همدانی. ۱۳۷۷ش، **نامه‌های عین القضاة همدانی**، تصحیح علینقی منزوی، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۵۱ش، **احیاء علوم الدین**، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قرشی، سید علی اکبر. ۱۳۶۴ش، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قشیری. ۱۳۷۴ش، **ترجمه رساله قشیریه**، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری. ۱۳۹۴ش، **معبد و مکاشفه**، مقدمه، ترجمه و توضیح انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کمبل، جوزف. ۱۳۹۱ش، **قدرت اسطوره**، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- گرین، ویلفرد و دیگران. ۱۳۸۳ش، **مبانی نقد ادبی**، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
- مجلسی، علامه محمد بن محمدتقی. ۱۳۶۳ش، **بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار**، ترجمه موسوی همدانی، تهران: کتابفروشی ولیعصر.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۵۸ش، **آشنایی با علوم اسلامی عرفان و تصوف**، تهران: ملامصدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۶۰ش، **مثنوی معنوی**، بر اساس نسخه نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- نصر، سید حسین. ۱۳۸۰ش، **معرفت و معنویت**، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سهروردی.

مقالات

- رحمانی، غلامرضا. ۱۳۸۹ش، «سفر معنوی از فلوطین تا ملاصدرا»، مجله معرفت، ش ۱۵۹، صص ۲۵-۳۴.
- سلمانی، مهدی. ۱۳۸۸ش، «سفر روحانی سنایی و ابوالعلاء»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، ش ۴، صص ۸۶-۶۹.
- طاهری، محمد و حمید آقاجانی. ۱۳۹۲ش، «تیین کهن الگوی سفر قهرمان بر اساس آرای یونگ و کمبل در هفت خوان رستم»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ش ۳۲، صص ۱۶۹-۱۹۸.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۸۸ش، «تحلیل سیر العباد الی المعاد سنایی غزنوی بر اساس روش نقد اسطوره‌های کهن الگویی»، فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، ش ۱، صص ۱۲۲-۱۴۸.
- لک، ایران و احمد تمیم داری. ۱۳۹۵ش، «مطالعه تطبیقی کهن الگوی سفر و بازگشت قهرمان در شاهنامه و ادیسه»، ادبیات تطبیقی (فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، پیاپی ۱۳، صص ۱۶۱-۱۸۴.
- محمدی افشار، هوشنگ. ۱۳۸۸ش، «سفر در متون نثر عرفانی»، مجله پژوهش‌های زبان و ادب فارسی، ش ۱۴، صص ۲۷-۵۰.
- مهدوی، محمدجواد. ۱۳۸۶ش، «هبوط در ادبیات عرفانی فارسی»، نشریه مشکوه، ش ۹۵، صص ۱۰۰-۱۱۱.

Bibliography

- Holy Quran
- Ainolghozat-e-Hamedani (1998). The letters of Ainolghozat-e-Hamedani. Revision by AlinaghiMonzavi, Tehran, Asatir Publications.
- Ashouri, Daryoush (2000). Mysticism and smartness in poems of Hafez. Tehran, Markaz Publications.
- Campbell, Joseph (2012). The power of myth. Translated by Abbas Mokhber, Tehran, Markaz Publications.
- Corban, Henry (2015). Temples and discovery. Introduction, translation, and description written by Enshaallah Rahmati, Tehran, Sofia Publications.
- Ghaemi, Farzad (2009). An analysis of the routes of God's servants to hereafter written by SanaeeGhaznavi based on mythological criticism of ancient patterns. The quarterly journal of Mysticism literature in Alzahra University, No. 1, PP: 122-148.
- Ghashiri (1995). The translation of Gheshiriyeh dissertation. Compiled by BadiolzamanForouzanfar, Tehran, Elmi and Farhangi Publications.

- Ghazali, Abu Hamed Mohammad (1972). The revitalization of religion sciences, Translated by Moayyedoldin Mohammad Kharazmi, Collected by HesseinKhadiv Jam, Tegrans, Elmi and Farhangi Publications.
- Ghorashi, SeyyedAliakbar (1985). The book of Quran. Tehran, Darolkotob Al-eslamiyyeh.
- Green, Wilfred and et al (2004). The foundations of literary criticism. Translated by Farzaneh Taheri, Tehran, Niloufar Publications.
- Lak, Iran; Tamimdari, Ahmad (2016). A comparative study of ancient journey pattern and hero return in masterpiece and odyssey. Journal of Comparative Literature (Persian language and literature cultural foundation), No. 13, PP: 161-184.
- Majlesi, Allameh Mohammad Ibn-e-Mohammad Taghi (1984). Beharolanvaraljamehe le dorarolakhbaralaemmat-ol-athar (lights of knowledge of the society provided by clean prophet descendants), Translated by MousaHamedani, Tehran, Valiasr Library.
- Mohammadi-e-Afshar, Houshang (2009). A journey into mysticism texts. Journal of Researchin Persian Language and Literature, No. 14, PP: 27-50.
- Motahhari, Morteza (1979). Knowledge of Islamic sciences of mysticism and Sofi routes. Tehran, MollaSadra Publications.
- Molavi, Jalaloldin Mohammad Balkhi (1981). Masnavi-e-Maanavi. Based a version revised by Nickelson, Tehran, Amirkabir Publications.
- Mahdavi, Mohammadjavad (2007). Collapse in Persian mysticism literature. Meshkat Publications, No. 95, PP: 100-111.
- Nasr, Seyed Hossein (2001). Knowledge and Spirituality. Translated by Enshallah Rahmati, Tehran, Sohrevardi Publications.
- Rahmani, Gholamreza (2010). Spiritual journey from Floutin to MollaSadra. Journal of Maarefat, No. 159, PP: 25-34.
- Saeidi, Golbaba (2004). An encyclopedia of mystic concepts written by Ibn-e-Arabi. Tehran, Shafei Publications.
- Salmani, Mahdi (2009). The spiritual journey of Sanaee and Abolaala. Journal of Persian language and literature, No. 4, PP: 69-86.
- Sanaee, Abu Majdud Ibn-e-Adam (2008). Hadighatolhaghighat and Shariatoltarighat (The garden of Truth and the way of religion), with an introduction written by Mohammad Roushan, Tehran, Negah Publications.
- Sohrevardi, Sheikh Ziaoldin Abu Najib (1984). Adab al moridin (the characteristics of the followers), translated by Omar Ibn-e-Mohammad, revised by NajibMayelHeravi, Tehran, Mola Publications.
- Sahlegi, Mohammad Ibn-e-Ali (2005). The notebook of light. A translation of the book entitled: "Alnour fi Kalamat Abo YazidTeifour (lamination in the words of Abo YazidTeifour), Translated by MohammadrezaShafiKadkani, Tehran, Sokhan Publications.
- Taheri, Mohammad; Aghajani, Hamid (2013). The identification of hero's journey pattern based on the viewpoints of Yong and Campbell in Rostam's seven stages. A quarterly journal of mysticism literature and mythology, No. 32, PP: 169-198.
- Zamani, Karim (2003). On the shore of Masnavi-e-Maanavi (the explanation of the verses), Tehran, Ghatreh Publications.

A Comparative Study of Sana'i and Rumi's View Points on Journey

Reza Aqayari Zahed: Assistant Professor, Persian Language & Literature, Islamic Azad University, Ahar Branch

Abstract

In Persian literature, travel or journey is mentioned in the poetries with two physical and mystical dimensions, the spiritual dimension which is called internal, spiritual and esoteric journey, is the main idea of mystical literature. In the present article studies the ideas of the two great sources of Sufism, *Sana'i* and *Rumi* in this regard. They have seen their mystical mission in putting man on the path to knowing their divine identity; therefore, they recommend an inner journey. The obligatory journey of man is his descent from the Alawite world to this world, and man must try to return to that world again with his inner journey; its etiquette is to abandon worldly lusts and mystical behavior by following the old guide; it can be examined with the archetype of the hero's journey from this perspective.

Keywords: Sana'i, Molana, journey, physical, inner, disciple.

