

An Analysis and Examination of the Place of Reason in *Sayr al- 'Ibād ilā al-Ma 'ād*

Sedigheh Sanaie¹

Fatemeh Emami²

Shahin Ojaghalizadeh³

(Received on: 2019-09-24; Accepted on: 2020-03-10)

Abstract

Reason is a defining characteristic of humanity, distinguishing people from other creatures and earning them the title of the noblest of beings. Some philosophers and mystics argue that reason conflicts with actions that lack concrete material benefits, while others view it, alongside Sharia, as a criterion for truth and revelation. Sanā'ī, a prominent mystic of the sixth century AH, explores the role of reason in his renowned work *Sayr al- 'ibād ilā al-ma 'ād*, depicting its place within the stages of spiritual journey. Employing a descriptive-analytic method, this research examines Sanā'ī's portrayal of reason. The book occasionally presents reason as unknowable, with the rational soul, depicted as the master and leader of spiritual wayfaring, requesting to introduce itself. It reveals itself as a child of Universal Reason, the first creature of God, urging Sanā'ī to transcend animal nature and ascend from the bestial world to the angelic realm. Ultimately, in this work, love is depicted as Sanā'ī's constant companion, though subordinate to reason. It can be inferred that reason, after a journey of transformation, evolves into love.

Keywords: reason, *Sayr al- 'ibād ilā al-ma 'ād*, Sanā'ī Ghaznawī, spiritual wayfaring, knowledge.

1. PhD student, Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic Azad University, Rudehen, Iran (corresponding author). Email: s-sanaie@riau.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic Azad University, Rudehen, Iran. Email: emami@riau.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic Azad University, Rudehen, Iran. Email: alizade@riau.ac.ir

تحلیل و بررسی جایگاه خرد در سیر العباد الی المعاد

صدیقه سنایی^۱

فاطمه امامی^۲

شهین اوجاق علی زاده^۳

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰]

چکیده

خرد، برترین ویژگی انسان است که وی را از دیگر آفریده‌ها متمایز می‌کند و به او لقب «اشرف مخلوقات» داده است. برخی از فیلسوفان و عارفان آن را پیوسته با کارهایی که منافع ملموس و مادی نداشته باشد، مخالف می‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر آن را در کنار شریعت، ملاک راه سلوک و میزان کشف پذیرفته‌اند. سنایی از جمله عارفان مشهور سده ششم، در اثر مشهور خود سیر العباد الی المعاد، سیر خرد در مراحل سلوک را به گونه‌ای نشان داده است. در این تحقیق که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، این موضوع را بررسی کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که سیر خرد در سیر العباد، گاه آن را ناشناختنی معرفی می‌کند و از نفس عاقله، یعنی «پیر و مرشد» خود می‌خواهد تا خود را معرفی کند؛ وی نیز خود را فرزند عقل کل معرفی می‌کند که نخستین آفریده خداست و از سنایی می‌خواهد پا بر سر طبایع حیوانی بگذارد تا از عالم بهیمی به عالم فرشتگان برسد. سرانجام باید گفت در این اثر، عشق همسفر همیشگی سنایی و فروتر از عقل است و در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که این خرد است که پس از سیر خود در مسیر سلوک و درک شناخت، بدل به عشق شده است.

کلیدواژه‌ها: خرد، سیر العباد الی المعاد، سنایی غزنوی، سلوک، شناخت.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران (نویسنده مسئول) S-sanaie@riau.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران Emami@riau.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران Alizade@riau.ac.ir

مقدمه

در مکتب‌های دینی مختلف و آموزه‌های عالمان و عارفان، تعریف‌های مختلفی از قوه عقل مطرح شده و هریک برای آن جایگاهی قائل شده‌اند؛ در برخی به این قوه بیش از هر چیزی برتری داده شده و برخی دیگر توانایی آن را محدود می‌دانند. در این میان، تعریف عارفان در خور توجه است؛ ایشان معتقدند عقل پیوسته با کارهایی که منافع ملموس و مادی نداشته باشد، مخالفت می‌کند و هر جا که انسان بخواهد کار دل را دنبال کند، مخالفت سرسختانه نشان می‌دهد؛ برای نمونه وقتی شخصی بخواهد تجربه‌ای ماورائی و غیرمعارف پیدا کند، عقل به شدت واکنش نشان می‌دهد و چنین دنیایی را منکر می‌شود. ابن‌ترکه اصفهانی نویسنده تمهید القواعد، می‌نویسد: «ما تسلیم این مدعا نمی‌شویم که عقل مکاشفه‌ها و ادراک‌هایی را که در طور بالاتری از عقل قرار دارند نمی‌تواند درک کند. بله، البته می‌پذیریم که برخی امور مخفی را عقل به تنهایی به آن نمی‌رسد، بلکه با یاری گرفتن از قوه ادراکی دیگری که اشرف از او است، عقل می‌تواند به درک آنها نائل شود» (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ص ۳۸۴).

عارفان، عقل را نه تنها معارض با «شهود قلبی و عرفان» نمی‌دانند، بلکه عقل را تا حد ضابطه و معیار، برای تفکیک میان شهود رحمانی و شیطانی بالا برده‌اند. به عبارت دیگر، عقل را در کنار شریعت به عنوان ملاک راه سلوک و میزان کشف پذیرفته‌اند. ابن‌عربی نیز همین معنا را تأیید می‌کند و می‌گوید عقل ظرفیت قبول و پذیرش دریافت‌های قلبی را دارد (ابن‌عربی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۲۶۱). ملاصدرا می‌گوید: «بر حذر باش که با عقل ناقص خود فکر کنی و منظور عارفان و بزرگان شهود را به دور از حکم عقل بینداری» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ج ۸، ص ۱۴۲). وی همچنین می‌نویسد: «هر کسی که میان آنچه عقل آن را محال می‌داند با آنچه عقل را بدان دسترسی نیست فرق نگذارد، پس او فروتر از آن است

که سزاوار صحبت باشد. پس باید او را در جهل خود رها نمود» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ص ۱۴۵). اما قیصری در مقدمه شرح فصوص می‌نویسد: «اگر قلب کسی به نور الهی منور شود، عقل او نیز به این نور روشن می‌شود و عقل در حکم کردن از قلب پیروی می‌کند؛ چون عقل قوه‌ای از قوای قلب است» (قیصری، ۱۳۹۴: ص ۳۴۷).

سیر العباد، داستان سفر رؤیاگونه انسان به عوالم بهشت و دوزخ و برزخ، و سلوک روحانی او از «کثرت به وحدت» است که با زبانی نمادین بیان شده است. «سفر» (Journey) در نقد اسطوره‌ای، نوعی کهن‌الگوی روایی (Narrative archetype) است که بر مبنای آن، شخصیت اصلی باید بر مجموعه‌ای از موانع غلبه کند، پیش از آنکه به پیروزی، کمال یا هدف نهایی برسد. سیر العباد، روایت نمادین سفر سالک است، مشتمل بر «سیر إلى الله، سیر فی الله و سیر من الله إلى الخلق» و با توجه به درونی بودن روایت و رمزی بودنش، از نظرگاه نقد اساطیری، استحاله‌ای درونی است بین حیات هشیارانه بشری و تعالی معنوی ناهشیارانه تا حد غلبه جذبه و شوق تجربیات عرفانی بر رهیافت‌های محسوس عقلی.

ناخودآگاه جمعی، برای انسانی که از مرحله عقل جزئی خود (خودآگاه) بدان می‌نگرد، جهانی مبهم و تاریک است؛ اما در سلوک معنوی و پالایش نفس، انسان کهن‌الگوهای ازلی ذهن متعالی‌اش را در متخیله‌اش شبیه‌سازی می‌کند و با غلبه بر حقارت خودآگاه، در تجربه‌ای عرفانی، وارد فضای بی‌تعیّن ناخودآگاه می‌شود که در آن مفاهیم از «کثرت به وحدت» می‌رسند؛ در چنین رهیافتی، آن حقیقت مبهم و تاریک به بهشتی نورانی بدل می‌شود که انسان در آن به هویتی قدسی می‌رسد. سنایی سفر به بهشت و برزخ و دوزخ را دست‌مایه‌ای قرار داده است تا در تأویل سیر تحول درونی آدمی از آن یاری جوید. در تأویل این نظرگاه عرفانی، از منظر نقد اساطیری،

سیر عارف به سوی خدا (سیر الی الله)، همین سفر درونی، از کثرت خودآگاه به سوی وحدت ناخودآگاه جمعی است که در آن ادراک جزئی (آگاهی) جایش را به ادراک کلی (فراآگاهی) می دهد و در بازگشت از این تجربه ناخودآگاهانه عرفانی، باز در کوی عقل و خودآگاهی متعالی و پالایش یافته (فرامن متکامل: خرد عرفانی) مقیم می شود (سیر الی الخلق). با توجه به این موضوع و زبان نمادین این اثر، بررسی آموزه هایش نیز مستلزم مطالعات دقیق تری است؛ بررسی این سفر با توجه به اینکه در بسیاری از مراحل سلوک، جایگاه ویژه خرد و قوه عقلانی مشخص شده، اهمیت ویژه ای در معرفی مقام خرد در عرفان و البته سیر آن خواهد داشت. در این تحقیق با استناد به اثر بی نظیر سنایی، به دنبال پاسخ به این پرسشیم که سیر خرد در مثنوی سیر العباد الی المعاد سنایی چگونه است؟

متن

برای بررسی سیر خرد در سیر العباد سنایی، باید نخست اشاره ای به نظر فیلسوفان اسلامی کنیم که معتقدند انسان دارای سه نفس یا روح است که غلبه هر یک، تأثیرات خاصی در وی پدید می آورد و تفاوت انسان ها نیز از آن ناشی می شود. سنایی در سیر العباد برای هر یک از نفوس یا ارواح، تعبیری خاص به کار برده است؛ مثلاً تعبیر «دایه قدیم نهاد» را برای نفس نباتی به کار می برد و آن را برای رشد و کمال جسم انسان لازم و ضروری می داند:

حلقه در گوش ز ابطوا منها	سوی پستی رسیدم از بالا
بوده با جنبشی فلک همزاد	دایه ای یافتم قدیم نهاد

سنایی همچنین نفس حیوانی را به صورت ملکی تعبیر می‌کند که دو صورت و دوسر دارد و اصل وجودی‌اش از دو مادر و دو پدر، پدید آمده است. او معتقد است نفس حیوانی با حواس ظاهر که از آن به «منهیان گردونی» تعبیر کرده است، از احوال عالم ظاهری اطلاع می‌یابند و حواس باطنی که سنایی آن را «مشرfan هامونی» دانسته است، موجب می‌شوند از عالم غیب و باطنی آگاه شوند:

ملکی با دوروی و باده سر	اصل او از دو مادر و دو پدر
پنج ازو منهیان گردونی	پنج ازو مشرفان هامونی

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۸۴ - ۱۸۵)

و سرانجام تعبیر «پیرمردی لطیف و نورانی» که خود را کاردار خدا می‌داند برای نفس گویا به کار می‌برد. از صفات دیگر همین نفس گویا می‌توان به حیا، زیبایی و وقار اشاره کرد:

پیرمردی لطیف و نورانی	همچو در کافری مسلمانی
شرم‌روی و لطیف و آهسته	چست و نغزو شگرف بایسته
گفت من برترم ز گوهر و جای	پدرم هست کاردار خدای

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۸۷ - ۱۸۹)

«در سیر العباد، سالک برخلاف ارداویراف برای مشاهده عوالم اخروی نیازی به می و منگ (دو نوع مواد مخدر و درمان بخش در دین زرتشتی) ندارد. در اینجا ریاضت، مجاهده و تهذیب نفسانی راه رسیدن به شهود خلسه‌آمیز و ادراک جاودانگی است که در دیوان سنایی، از آن به «مرگ ارادی» و «مرگ پیش از مرگ» تعبیر می‌شود» (کسرابی فرو و ابراهیمی، ۱۳۸۸: ص ۱۴۹).

سنایی در ترکیب نفس انسانی از صفت روح حیوانی و طبیعی و آمیزش عقل در وی سخن می‌گوید و با بیانی استعاری، جهان درونی انسان را به شکل شهری افسانه‌ای توصیف می‌کند که در میان کوه‌ها و سرزمین‌های خیالی (نیروهایی که هستی انسان را نشئت گرفته از آنها می‌داند) جای دارد. جهانی عجیب که مجمع اضداد است:

یافتم بر کران روم و حبش	شهری اندر میان آتش خوش
از پرونش نو و درونش من	تربتش حادث و هواش عفن
رستنی‌هاش سرنگون از تاب	همچو سایه درخت بر لب آب

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۹)

«همراهی با نفس گویا و حصول کمال عقلی فراهم‌کننده چشم بصیرتی برای سالک است که او را قادر به ادراک حقایق عالم غیب می‌سازد. در این مرحله [همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد] سالک خود را مرکب عقل می‌سازد و عقل نیز همچون چشمانی بینا عوالم اخروی را به او می‌نمایاند» (کسرائیی فرو ابراهیمی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۰).

چون بدیدم براه زرق خودش	هودجی ساختم ز فرق خودش
سر خود را براق او کردم	جان خود را وثاق او کردم

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۹۰)

«مسافر سنایی باید از بُعد نازل جسمانی و از جنبه لذت‌آلود حواس حیوانی بگذرد تا به حوزه‌های ژرف معنا برسد. پس راهبر و راهنمایی می‌جوید که او را از این چراگاه تاریک رهایی بخشد» (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۱).

زان چراگاه و راه برگشتم عاشق راه و راهبر گشتم

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۵)

اینجاست که سنایی گاه در مثنوی سیر العباد، از عقل به پیر و مرشد و راهنما تعبیر می‌کند و وظیفه خود می‌داند به مدد پیر یا عقل، افزون بر سیر در عالم روحانی و درک حقایق در رسیدن به کمال، خود به عنوان راهنما به زمین برگردد و راه روشن را به انسان‌ها نشان دهد. «نفس عاقله» مرشدی است که در تاریکنای خفقان‌آور این زندگی حیوانی با انوار تابناکی از آگاهی، راه را روشنی می‌بخشد (سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۲).

روز آخر به راه باریکی	دیدم اندر میان تاریکی
پیرمردی لطیف و نورانی	همچو در کافری مسلمانی
شرم‌روی و لطیف و آهسته	چست و نغز و شگرف و بایسته

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۵)

این پیر راهنما درخور مقایسه با کهن‌الگوی «پیر خردمند» (the wise old man) در روان‌شناسی یونگ است که تجسم عینی معنویات به شمار می‌رود و از سویی نشان‌دهنده علم و بصیرت و خرد و هوش و اشراق، و از دیگر سو، مظهر خصایص پاک اخلاقی و تدبیر و تفکر محضی است که به صورت چهره‌ای انسانی درآمده است تا قهرمان یا سالک را در هنگامه‌ای که به سبب نقایصش در ورطه عجز گرفتار شده باشد، نجات دهد. (Jung, 1959: 37). نفس عاقله نیز، کمال نفس انسانی و قوه جداگر راستی از ناراستی است. صورت نوعیه، انسان را از حیوان جدا می‌کند و وارد مرحله جدیدی از

منطق و آگاهی می‌شود که آن را «نفس ناطقه» یا «نفس گویا» نیز می‌گویند. تعبیری که سنایی آنجا که از تماشای چهره شیطنانی نفس حیوانی وحشت زده می‌شود، آن را به یاری می‌طلبد (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۲).

زان که حس از برای بالا را مستعد بود نفس گویا را

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۴)

از همین رو است که این عاقله پیر نورانی، جوهر خرد یا همان آگاهی تکامل یافته، به مدد قوه ناطقه وی که نمایانگر کمال معنوی او است، با سنایی، مسافر گم کرده راه، به گفتگویی نشیند:

گفت: من برترم ز گوهر و جای پدرم هست کاردار خدای
اوست کاول نتیجه قدم است کآفتاب سپیده عدم است

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۱۷)

این «عقل»، در سیر العباد نقش مرشدی را بر او یافته است و شباهت عجیبی به پیری دارد که در رساله حی بن یقظان نمادی از عقل فعال است و صوفی زاهد را در وصول به حق یآوری می‌کند. این پیر نورانی باید دست سالک را بگیرد تا مسافر، راه را به تنهایی نیماید و همان گونه که در معراج نیز جبرئیل نمی‌تواند تا عرش اعلا پیامبر (ص) را همراهی کند و ویرزیل (نماد عقل) نیز در مرحله‌ای از سفر دانته جایش را به بئاتریس (نماد عشق) می‌دهد، عقل نیز فقط تا مراحل قادر به هدایت سالک است (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۳): عقل رهبر و لیک تا در او (سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۶۱).

پیر، رسالت خود را در جهان، برای سنایی باز می‌گوید و به او پیشنهاد می‌کند که با هم در کیهان سفر کنند و همه معجزات را ببینند:

هر دو کردیم سوی رفتن رأی	او مرا چشم شد، من او را پای
او مرا یار و من و را مونس	من و او همچو ماهی و یونس

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص: ۲۲)

بنابراین، عقل در بسیاری از مراحل سفر سالک، در قالب و شکل انسان راهنمایی درآمده که در مواقع خطر ساز که امکان خطای سالک هست به کمک او می‌شتابد و او را از خواب غفلت بیدار می‌کند؛ مثلاً در فصلی از سیر العباد (صفت خیال تیره و صفت بخل)، سنایی ریشه اصلی گناهان و مفسد را نشانه می‌گیرد که آزار است. شاعر، آزار را به شکل افعی سهمگینی می‌بیند که یک سر، هفت چهره و چهار دهان دارد و اسطوره اژی دهاک را در اساطیر نخستین هندوایرانی به خاطر می‌آورد؛ «مار کاروان خوار» که کام بر همگان گشوده است. سنایی از این منظره هولناک دچار بیم می‌شود، اما عقل او را آرام می‌کند و می‌گوید فقط هیبت خرد است که نیروی این افعی را از او باز می‌ستاند:

برد این افعی از تو بهره خویش	لیک چون بامنی از او مندیش
که یکی نور من بدو سد اوست	نظر من بدو زمرد اوست

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص: ۲۵)

گذشته از «آز» که می‌تواند سالک را از مسیر اصلی باز دارد و منجر به تردید او شود که در نهایت به راهنمایی پیر (عقل) نجات می‌یابد، در فصل «سرزمین باد» مجدداً وی دچار

تردید می‌شود. «تنها راه نجات از این دنیای اندوهبار را که تندباد آن را در هم پیچیده است، پرواز به آسمان می‌داند. اینجا نیز همسفر او، عقل، گره از مشکلش می‌گشاید و به یاری او، همانند نمرود و شاهین‌هایش به آسمان پرواز می‌کنند. در آزمون تشریف، این مرحله، گذر از باد و نمادینگی "پرواز" است. در پرواز، وزن حیوانی از میان می‌رود و هستی روحانی است که جهش می‌یابد. جمشید بر فراز تختش به پرواز درمی‌آید، سلیمان بر قالیچه‌اش، کیکاووس را عقاب‌ها به آسمان می‌برند و نمرود را شاهین‌ها. روایات معراج و صعود پیامبران به آسمان نیز همین کهن‌نمونه را در خود محفوظ داشته است» (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۷). «پرواز، بن‌مایه‌ای است با انتشار جهانی، جزء جدایی‌ناپذیر دسته‌ای کامل از اسطوره‌های مربوط به سرچشمه کیهانی انسان و وضعیت بهشتی "فراسورفتن" و در عین حال "آزادی" هر دواز طریق پرواز به دست می‌آید» (الیاده، ۱۳۷۴: ص ۱۰۶ - ۱۰۸).

در سرزمین جادوان نیز گذر از آزمون جادوان، از مراحل سلوک و تشریف اساطیری بوده است: پس از گذشتن از خوان‌های مختلف برای رسیدن به هدف موعود، آخرین مرحله تشریف، فرار از قهرمان است که معمولاً با عبور از موانع جادویی همراه می‌شود. رستم و اسفندیار، هر دو در هفت خوان‌هایشان، در مرحله‌ای با دام زنان جادو روبه‌رو می‌شوند و به مدد حمایت مینوی از آزمون شهوت و جادو نیز به سلامت می‌گذرند. «سنایی در جزیره سبز جادوان، تمساح مهیبی را می‌بیند (رمزی از هوا و شهوت) که هفت حلق و شش دندان دارد و دهان به بلعیدن آدمیان گشوده است. ترس سنایی را فرا می‌گیرد» (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۸).

که تنم همچو دل شد از خفقان	دیده مانند رخ شد از یرقان
خواست تا او کند سوی من رأی	پیر گفتا که بر سرش نه پای
که گراو چند مایه زشتی است	اندرین منزل او توراکشتی است

سنایی به هدایت پیر، پای بر سر نهنگ می‌نهد (هوارا سرکوب می‌کند) تا از این مرحله نیز سر به سلامت برد. تمساح پلی می‌شود و گذر سنایی از روی آن، گذشتن ویراف را از پل چینود به یاد می‌آورد. در آن سوی رودخانه دشتی است شعله‌ور در آتش که ماران و کژدمان در آن می‌لولند. «این فصل، صفت آتش است و آنچه از او می‌زاید و قوه غضبی. کوهی از آتش که گردش را پرتگاه‌هایی هولناک فرا گرفته، سد راه شده است و دیوان و ساحران نیزه به دست با نیزه‌های آتشین در حالی که غریو خشم‌آگین برمی‌کشند از آتش بیرون می‌آیند. سنایی باید در تشریف روحانی خود، این بار از آزمون آتش بگذرد» (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۸). «پرورگار انسان را از بهشت بیرون رانده است؛ از بهشتی که پیرامونش را با آتش گرفته تا انسان دیگر نتواند به آن دست یابد... به عبارت دیگر، تنها کسانی که خود را به کمک آتش پیراسته ساخته‌اند، می‌توانند وارد بهشت شوند... گذشتن از آتش، بدون سوختن، نشانه فراتر رفتن از شرایط انسانی است» (الیاده، ۱۳۷۴: ص ۴۷ - ۴۸).

گذر از آتش، نمادی از پالایش درونی انسان است و آتش دوزخ، مرحله‌ای است که از آن باید گذشت تا به بهشت رستگاری رسید. در بعثت موسی (ع) او خداوند را در آتش متجلی می‌بیند و بر ابراهیم، آتش نمرود گلستان می‌شود. سیاوش نیز از «ور» آتش که به فرمان کاووس بر پا شده است، می‌گذرد تا بی‌گناهی خود را اثبات کند. این کوه آتش که راه را بسته، نمادی از خشم است. عقل از سنایی که می‌رود تا باز نومید شود، می‌خواهد تا این کوه آتشین را ببلعد، خشم را فرو خورد تا بتواند به راه ادامه دهد و شاعر این پند را به جان می‌شنود:

چون مرا پند او به گوش آمد گرچه خود زهر بود نوش آمد

فصل پسین، صفت صورت مکر است. در زیر کوه، پرتگاه و چاه‌هایی پنهان است که پر از دیوان و درندگانی است که در راه انسان دام می‌نهند. از همه چاه‌ها، ناله‌هایی حزین به گوش می‌رسد که شنونده را می‌فریبد. شاعر حیران و سرگردان از این همه سیاهی‌های پیاپی به تنگ آمده، مفری می‌جوید و این بار، این خود عقل است که علاج نهایی را در گرو عاشقی می‌بیند (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۱۹):

از آدمی این حدیث محدث نیست	شبروی کار هر مخنث نیست
عاشقان کان چراغ درگیرند	پرده شب ز پیش برگیرند
لیکن ارچه شب است و تاریک است	دل قوی دار صبح نزدیک است

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۴۷)

سنایی و پیر راه را ادامه می‌دهند، در حالی که پیر به شاعر هشدار می‌دهد که فریب زیبایی ظاهری این شهرها را نخورد. موجودات بخش برزخی همه ماهیتی دوقطبی دارند: قطبی تاریک و قطبی روشن. شهرهایی که سنایی در مرحله دوم سفرش از آنها گذشته است، در جغرافیای اساطیری سیر العباد، بخش «برزخ» را به وجود می‌آورد. دوزخ سنایی، سرزمین غلبه نفس «بهیمی»، «طبیعی» و «اماره» بود و برزخش، شرح سردرگمی انسانی است که به مدد پالایش و تفکر، ضمیرش را مستعد دریافت انوار الهام کرده است؛ اما هنوز از مرحله نفس «ملهمه» و «لوامه» فراتر نرفته است. عقل جزئی (خودآگاهی) با حربه شک و ظواهر او را می‌لغزاند و راه بهشت «نفس مطمئنه» را بر او می‌بندد. ویژگی مفاهیم خودآگاهانه، کثرت آنهاست که به صورت افکار و اندیشه‌های متفاوت نمادینه شده‌اند و در ادامه سلوک، باید به تدریج محو شوند تا سالک به حوزه یگانگی، جایی که کهن‌الگوها به هم پیوند می‌خورند، نزدیک شود.

در پایان سلوک (فناى فردیت و خلود در ناخودآگاه جمعی)، پیر، سنایی را بشارت می‌دهد. پیر، خبر از وجود سرزمینی دلربا می‌دهد که آتش در دل‌های مشتاقان افکنده است:

هر زمان آتشی همی افروز قبله و قبله‌جوی را می‌سوز
خاصه این منزلی که درپیش است رهن صد هزار درویش است

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۵۸)

او از فروغ و شکوه شهری می‌گوید که در برابر جمال جهان‌آرایش اختیار از کف طبیعت بیرون می‌رود:

شاخ کآنجا رسید، بر بنهد مرغ کآنجا پرید، پر بنهد

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۵۸)

در دل سنایی از وصف پیر، شوق می‌افتد. هم سفر او را هشدار می‌دهد که اگر ظرف وجودی‌اش را آراسته چنین دیداری نکرده است، نظاره‌گری از دور بماند و نزدیک نشود:

همه اندرز من تو را این است که تو طفلی و خانه‌رنگین است
گر ندانی، نگه کن از دورش تا بمانی به حیرت از نورش

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۵۹)

سرانجام نور «اقلیم پاک» تابیدن می‌گیرد و شاعر به سرزمین فروغ خیره‌کننده گام می‌گذارد؛ سرزمینی که از فروغی غیرزمینی می‌درخشد. انگار که درخشش همه اختران

گردون و مرجع نورهای عالم در آن متجلی است. سرزمینی با صورت و سیرتی بدیع (قائمی، ۱۳۸۸: ۲۲):

صورتش عدل و خویشتن داری سیرتش رامش و کم آزاری

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۵۹)

مردمانی در این سرزمین صف زده اند که همه دیده بر قبله طینت الاهی خویش دارند. همه از درازدستی نفس برکنارند و بر مقدرات عرش برقرار؛ اهل این شهر به جلوه های مینوی آراسته و گوش به پیغام اهل سروش دارند و به بقای الی الله رسیده اند، گوهری که ایشان بر گرد آن فراز آمده اند، روح یکتاپرستی است. سنایی میل ماندن دارد، اما پیر او را از توقف باز می دارد و به سوی «عقل کل» فرامی خواند. پیر از وی می خواهد راهی دیاری شود که سرزمین خرد نخستین است (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۲۳):

شهر پُردوست خواهی آنجا شو مغربی پوست خواهی آنجا جو

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۶۳)

سنایی در این وادی آنچنان می سوزد و می سازد و تزکیه می یابد تا به پرده ای از نور برسد. او از نفس کلی به عقل کل و از آنجا به محو در پیشگاه احدیت نائل می شود. شکل بومی شده فلسفه فلوپینی را در این سلوک می بینیم: «در فلسفه فلوپین، "نفس کلی"، در سیر صعودی خود، در "عقل کل" فانی می شود و این هر دو در احد» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ص ۱۳). او در ساحت عقل کل به سالکانی برمی خورد که به مقام قرب رسیده اند؛ «ارباب توحید»، سالکان طریقت، متعبدان منزوی و اهل رضا و تسلیم. اینان که گاه در اثبات اند و

گاه در محو، گاه در سکر و گاه در صحو، هم باده‌اند و مست و هم فانی‌اند و هست. اینجا است که شاعر، سالک وصول یافته به مقصد صدق می‌رسد و به محمل شرع. او به اصل نور رسیده است؛ به سرچشمه شریعت (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۲۳):

گفتم آن نور کیست، گفت آن نور بوالمفاخر، محمد منصور

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۷۶)

اما اگرچه در بسیاری از مراحل سلوک، این عقل بود که به فریاد سالک رسید و مانع انحطاط او شد، در نهایت سالک به مرحله‌ای از تکامل می‌رسد که دیگر از عهده درک خرد خارج شده و راهنمایی‌اش به پایان می‌رسد؛ این حالت پس از خودآگاهی به وجود می‌آید. پس از اشیاع خودآگاهی از حد ممکن کمال فرامن، سلوک روحانی انسان به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر محدوده خودآگاه بشری گنجایش درک آن را ندارد. در این مرحله، عنصری شهودی لازم است که انسان بانفی عقل و واگذاشتن خود به الهام و اشراق آن را کسب می‌کند؛ این همان جوهری است که عرفا از آن به «عشق» تعبیر کرده‌اند. عشق، انسان را از مرحله تعالی خودآگاه (فرامن)، به سوی «ناخودآگاه فردی» سوق می‌دهد که برزخ میان خودآگاه و ناخودآگاه جمعی است. پس از این وادی، «سرزمین معجبان» است؛ «منزلگاهی که مثل آینه درخشان است و صدهزار انسان "حوروش"، شاداب و تابان در این سرزمین آینه‌گون زندگی می‌کنند، اما قبله ایشان بر وجودشان است و چشم‌هایشان به هر سو که می‌چرخد، جز خودشان هیچ چیز را نمی‌بیند» (قائمی، ۱۳۸۸: ص ۲۱):

همه را قبله هم بر ایشان بود همه را دیده هم در ایشان بود

(سنایی، ۱۳۴۸ الف: ص ۵۵)

سنایی معتقد است نه تنها ذات خداوند، بلکه اوصافش به هیچ وجه در خرد خرد آدمی نمی‌گنجد. هر اندازه که خرد در پرواز اوج گیرد، حق در مرتبه‌ای برتر از آن قرار دارد؛ زیرا احاطه محاط بر محیط و مخلوق بر خالق محال است (حیدری و قربان‌پور آرانی، ۱۳۹۴: ص ۵۰)

خرد را آفریده او، کجا اندر خرد گنجد	بنان در خط نگنجد، آنچه خط، نقش از بنان دارد
ورای هست و نیست و گفت و خاموشی و اندیشه	ورای این و برتر زین، هزاران ره مکان دارد

(سنایی، ۱۳۵۴: ص ۱۱۴)

نیز:

وهم و خاطر، نوآفریده اوست	آدم و عقل نورسیده اوست
پاک ز آنها که غافلان گفتند	پاک‌تر ز آنکه عاقلان گفتند
وهم و خاطر، دلیل نیکو نیست	هر کجا وهم و خاطر است، او نیست

(سنایی، ۱۳۵۹: ص ۸۲)

«به باور حکیم غزنوی، عقل و روح آدمی وجودی مجرد است که نمی‌توان آن را به مکانی محدود دانست و برای او جهات فوق، تحت، چپ و راست در نظر گرفت. خاستگاه نور روح و عقل انسان از ازل سرچشمه گرفته است و سرانجام این نور به ابدیت الهی متصل و در آن مستغرق و چون سرآغاز آن خواهد شد؛ نه تنها عقل و روح،

بلکه هر آنچه از آن عالم امر است چنین وصفی دارد و به همین دلیل ناشناختنی است» (حیدری و قربان‌پور آرانی، ۱۳۹۴: ص ۵۷):

مشرق و مغربی که عقل تو راست	فوق نیست، تحت نیست و نی چپ و راست
مشرق آفتاب عقل، ازل	مغرب او خدای عزوجل
عقل در منزل ازل ز اول	آخرش اول است همچو ازل

(سنایی، ۱۳۵۹: ص ۲۹۵ - ۲۹۶)

نفس عاقله در سیر العباد راهنمای سنایی و در معرض خطاب او است. نفس عاقله خود را فرزند عقل کل معرفی می‌کند که آفریننده نخستین خداست:

گفتم ای شمع این چنین شب‌ها	وی مسیحای این چنین تنها
این چه فرو جمال و زیبایی است	وین چه لطف و کمال و والایی است
بس گران‌مایه و سبک‌باری	تو که ای؟ گوهر از کجا داری
گفت من برترم ز گوهر و جای	پدرم هست کاردار خدای
اوست کاول نتیجه قدم است	آفتاب سپیده عدم است

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ص ۲۸۷ - ۲۸۸)

سنایی نیز مانند بیشتر عارفان، که راهنمای خود را در سفر عرفانی به یکی از پیامبران بزرگ تشبیه کرده‌اند، راهنمای خود را به حضرت موسی (ع) مانند کرده است:

گفت همراه که یک سخن بشنو	وانگهی دل قوی کن و در شو
گر همه راه نیل شد به درست	غم مخور، موسی و عصا با توست

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ص ۳۰۳)

همان طور که سنایی از نفس عاقله مسائلی می پرسد و پاسخ می گیرد، نفس عاقله هم از سنایی می خواهد که خود را از زشتی و ننگ و عار همنشینی با طبایع حیوانی و تمایلات نفسانی نجات دهد تا به عالم فرشتگان و ملکوت نائل شود:

دست از این خورد خواب کوتاه کن	گام در نه، حدیث در ره کن
دست در دامن حکیمی زن	پای بر قوت بهیمی زن

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ص ۲۹۲)

پس از ورود به فلک الافلاک که عالم نفس کل است سنایی به عالم عقل کل راه می یابد. به امر راهنمایش، هستی و مادیات را ترک می کند و سالیان متمادی به مسیرش ادامه می دهد و سال های فراوان را در پرده های پنهانور عالم عقل کل سیر می کند تا به جایی می رسد که مقام سالکان طریقت است و در آنجا کسانی را می بیند که در حال دویدن بودند (ممتحن و همکاران، ۱۳۹۵: ص ۱۳۹):

سالکان دیدم اندرو پویان	رب زنی تحیرا گویان
در بقا از بقا فنا گشته	از چرا و ز چون جدا گشته

(مدرس رضوی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۳)

«در سیر العباد، عقل همسفر همیشگی سنایی است. موضوع منظومه سنایی، شرح رمزی سفر روح است در قوس نزول، از هبوط به عالم ناسوت و سپس طی کردن قوس صعود و بازگشت به عالم ملکوت. این منظومه در واقع، کنایه ای است از مراحل سلوک عرفانی و سیر عارف در مقامات فنا» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ص ۲۳۸). سنایی در سیر العباد، سفر روح را در قالبی نمادین بیان می کند و از همان ابیات ابتدایی، ویژگی هایی را درباره باد می گوید. او پس از معرفی و بیان

ویژگی‌های نفس نامیه، از مرحله تبدیل منی به خون در بدن و روح حیوانی و نفس ناطقه سخن به میان می‌آورد و معتقد است عقل کل به عنوان مبدأ نخستین و پدر نفس عاقله است. همچنین سنایی برای نشان دادن انزجار و بیزارش از برخی صفت‌های بد انسانی همچون کینه و حسادت، آنها را به حیواناتی مثل سگ تشبیه می‌کند و صفاتی مانند طمع را به صورت ریگزاری که لبریز از دوزخیان و جهنمیان است تصویر کرده است. او از آتش و باد و جوهر و پیامدهایش نیز غافل نمانده است. به دلیل اعتقاد عامیانه‌ای که درباره تأثیر ستارگان و سیارگان بر سرنوشت آدمی همواره در فرهنگ و ادبیات ایرانی وجود داشته، به آثار آنها اشاره کرده است. «سرانجام، شاعر به سرزمینی خیره‌کننده گام می‌گذارد که همان فلک‌الافلاک و عالم روحانیان است و بر آن می‌شود که در آنجا بایستد؛ اما پیر بر او بانگ می‌زند که پیش رو، راه به خرد آغازین (عقل کل) می‌انجامد. از این مرحله که عبور می‌کنند، مرید، پیر می‌گردد و پیر، مرید» (خائفی و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۷۷).

سلمانی به نقل از مایل، ساختاری عمومی را توصیف می‌کند و می‌گوید سنایی ابتدا مقدمه‌ای آورده که برای مخاطب غیرمترقبه می‌نماید. در این مقدمه، بادی که سنایی توصیف کرده است نماد و تمثیلی است از نفس. بخش اول کتاب به دو قسمت قبل از تولد و شهر تن و سیر غیرشعوری تقسیم می‌شود. بخشی که میان بخش اول و دوم قرار می‌گیرد موسوم به بخش انتقال است و اهمیت بسیار دارد. پیر نورانی در این بخش آشکار می‌شود. همین پیر است که نماد عنوان مرحله‌ای میان روح و جسم است. در بخش دوم، روح با عبور از مراحل چهارگانه خاک، آب، هوا و آتش به تماشای جهان نفس و مادی، که اسیر همین عناصر اربعه‌اند، می‌نشیند و بالاخره در بخش سوم که مرحله عقل نام دارد، روح با طی کردن افلاک ده‌گانه روحانی، با راهنمای خویش امتزاج می‌یابد و یگانه می‌شود (سلمانی، ۱۳۸۸: ص ۷۸ - ۷۹).

از نکات در خور تأمل در سیر العباد، اشاره به راهنما و پیر است که حضورش در سراسر ادبیات فارسی به ویژه ادبیات عرفانی، جریان دارد. شاید بتوان سنایی را از نخستین کسانی دانست که در آثارش به آن اشاره کرده و جایگاه ویژه‌ای داده است. راهنما پیر و مرشدی است نورانی که از خصایص نیک انسانی برخوردار است. با توجه به اینکه سنایی دارای جهان بینی عرفانی و فلسفی است، سیر تکامل روح را بیان کرده و پس از ذکر سلسله مراتب عقول، با راهنمایی پیر و راهنما که مظهر عقل فعال است، سفر رمزی و تمثیلی را بیان می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ص ۳۲۹). در نظر سنایی، عقل کل نتیجه صفت حق و اولین «مبدع» است؛ به بیان دیگر، آفرینش عقل کل بلاواسطه و در نتیجه فیض صفت حق است. بر این اساس در آغاز حدیقه، خداوند متعال را «مبدع» عقل کل می‌شمرد و «باعث» نفس کلی:

واهب العقل و ملهم الالباب	منشیء النفس و مبدع الاسباب
اختیار آفرین نیک و بد اوست	باعث نفس مبدع خرد اوست

(سنایی، ۱۳۷۷: ص ۶۱)

نفس کلی را وزیر و حاجب عقل کلی می‌داند؛ زیرا وزیر مشاور و نایب پادشاه و بعد از وی شخص اول کشور است و در نبود او حکم، حکم او است. نفس کلی هم، که بعد از عقل کل خلق شده، همین ویژگی را دارد (محمدی، ۱۳۹۲: ص ۴):

حس و اطباع خوانده او را میر	نفس کلی و را به سان وزیر
-----------------------------	--------------------------

(سنایی، ۱۳۷۷: ص ۲۹۶)

عقل شاه است و نفس حاجب او	در ممالک دبیر و نایب او
---------------------------	-------------------------

(سنایی، ۱۳۷۷: ص ۱۱۰)

بنا بر آنچه گذشت، مفهوم «خرد» در مثنوی سیر العباد إلى المعاد سیر به نسبت متعادل‌ی همراه با چشم‌اندازی مثبت داشته است که نشان می‌دهد سنایی برخلاف دیگر عرفا، قائل به پستی عقل نبوده است.

نتیجه

سنایی، اغلب، عقل را عامل جاودانگی انسان می‌داند. به اعتقاد وی، اگر سالک بخواهد از چشم بصیرتی معنوی برخوردار شود که بتواند از حقایق عوالم پنهانی و ملکوت غیبی آگاه شود باید همراهی با نفس گویا و کمال عقل را پیش چشم داشته باشد و به راهنمایی‌های پیر و مرشد و راهنما که همان عقل است، گوش فرا دهد. این قوه در بسیاری از مراحل به هیئت انسان راهنمایی درآمده که در مواقع خطر ساز که احتمال خطای سالک هست، مثلاً در «سرزمین جادوان»، «هنگام ناامیدی و خشم» به کمک او می‌شتابد و او را از غفلت بیدار می‌کند و راه را نشان می‌دهد. از جمله به او می‌گویند که علاج نهایی در گرو عاشقی است. با این حال معتقد است اگر سالک به مرحله تکامل و شناخت خدا برسد، خرد از عهده درک ادامه مسیر خارج می‌شود و راهنمایی‌اش به پایان می‌رسد؛ چرا که نه تنها ذات خداوند، بلکه اوصافش به هیچ وجه در خرد آدمی نمی‌گنجد. بنابراین در این مرحله لازم است عقل را نفی کند و دست به دامن «عشق» شود؛ یعنی در واقع عشق را برتر از عقل بداند. حتی می‌توان چنین استنباط کرد که این خرد است که پس از سیر در مسیر سلوک و درک شناخت، بدل به عشق شده است. سیر خرد در اندیشه سنایی در سیر العباد، گاه آن را ناشناختنی معرفی می‌کند و از نفس عاقله، یعنی پیر و مرشد خود، می‌خواهد تا خود را معرفی کند؛ وی نیز خود را فرزند عقل کل معرفی می‌کند که اولین آفریده خدا است و از سنایی می‌خواهد پا بر سر طبایع حیوانی بگذارد تا از عالم بهیمی به عالم فرشتگان برسد. در نهایت، باید گفت در این اثر، عقل همسفر همیشگی سنایی است.

کتاب نامه

ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۶۰ ش)؛ تمهید القواعد؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۷ ش)؛ الفتوحات المکیة؛ ترجمه و تعلیق: محمد خواجهوی؛ تهران: مولی.

ابوحامد، محمد (۱۳۶۰ ش)؛ شرح قواعد التوحید؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

الیاده، میرچا (۱۳۷۴ ش)؛ اسطوره، رؤیا، راز؛ ترجمه: رؤیا منجم، تهران: فکر روز.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸ ش)؛ درآمدی بر فلسفه فلوطین؛ تهران: انجمن فلسفه ایران.

پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴ ش)؛ رمز و داستان های رمزی؛ چ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.

حیدری، حسین و حسین قربان پور آرانی (۱۳۹۴)؛ «حکمت روشنائی: ذات و صفات خداوند در

نظرگاه حکیم سنایی»؛ زبان و ادبیات فارسی، س ۲۳، ش ۷۸.

خائفی، عباس، لیلا حر و فخری رسولی گروی (۱۳۹۴ ش)؛ «مقایسه ارداویراف نامه با سیر العباد الی

المعاد سنایی»؛ مطالعات ایرانی، س ۱۴، ش ۲۸.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳ ش)؛ جستجو در تصوف ایران؛ چ دوم، تهران: امیرکبیر.

سلمانی، مهدی (۱۳۸۸ ش)؛ «سفر روحانی سنایی و ابوالعلا»؛ پژوهش نامه زبان و ادبیات فارسی، س ۱، ش ۴.

سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۴۸ الف)؛ سیر العباد الی المعاد؛ تصحیح: نجیب مایل هروی،

کابل: [بی نا].

_____ (۱۳۴۸ ب)؛ مثنوی های حکیم سنایی؛ تصحیح و مقدمه: محمد تقی مدرس رضوی؛

تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۷ ش)؛ حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة؛ تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی؛ چ

پنجم، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۵۴ ش)؛ دیوان، با مقدمه و حواشی؛ به اهتمام: مدرس رضوی؛ تهران: سنایی.

_____ (۱۳۵۹ ش)؛ حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة؛ تصحیح: مدرس رضوی؛ تهران:

دانشگاه تهران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹ ش)؛ *الأشفاؤ الزبعة*؛ تهران: مولی.

قائمى، فرزاد (۱۳۸۸ ش)؛ «تحليل سير العباد الى المعاد سنایی غزنوی براساس روش نقد اسطوره‌ای (کهن‌الگویی)»؛ ادبیات عرفانی، س ۱، ش ۱.

قیصری، داود بن محمد (۱۳۹۴ ش)؛ شرح فصوص الحکم ابن عربی؛ چ سوم، تهران: مولی.

کسرایى فر، مرضیه و حسن ابراهیمی (۱۳۸۸ ش)؛ «بررسی نمادگرایی در سیر العباد الى المعاد سنایی و ارداویراف‌نامه»؛ ادیان و عرفان، س ۴۲، ش ۱.

محمدی، ولی‌الله (۱۳۹۲ ش)؛ «نفس در مثنوی‌های سنایی»؛ در: هشتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران؛ [بی‌جا]: [بی‌نا].

مدرس رضوی، سیدمحمدتقی (۱۳۶۰ ش)؛ مثنوی‌های سنایی؛ چ دوم، تهران: بابک.

ممتحن، مهدی، عباس نیک‌بخت و صدیقه موسوی قومی (۱۳۹۵ ش)؛ «سفر به ملکوت: مقایسه تطبیقی کمدی الهی با سیر العباد الى المعاد»؛ مطالعات ادبیات تطبیقی، س ۱۰، ش ۳۷.

یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳ ش)؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Jung, Carl Gustav (1959). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Trans. by: R. F. Hull, New York: Pantheon Books.

References

- Abū Ḥāmid, Muḥammad. 1360 Sh. *Sharḥ qawā'id al-tawḥīd*. Tehran: Islamic Society of Philosophy in Iran
- Eliade, Mircea. 1374 Sh. *Uṣṭūrih, ru'ya*. Translated by Roya Monajem. Tehran: Fekr-e Rooz.
- Ghaemi, Farzad. 1388 Sh. "Taḥlīl-i Sayr al-'ibād ilā al-ma'ād-i Sanā'ī Ghaznawī bar asās-i ravish-i naqd-i uṣṭūrih-i (kuhan-ulgū'ī)." *Adabīyyāt-i 'ifrānī* 1, no. 1: 121-48.

- Heidari, Hossein and Hossein Ghorbanpoor Arani. 1394 Sh. "The Wisdom of Light God's Essence and Attributes in Hakim Sanāyī's View." *Persian language and literature* 23, no. 78: 47-72.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 1387 Sh. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Translated by Mohammad Khajovi. Tehran: Mawla.
- Ibn Turka al-Iṣfahānī, 'Alī b. Muḥammad. 1360 Sh. *Tamhīd al-qawā'id*. Tehran: Islamic Society of Philosophy in Iran.
- Jung, Carl Gustav. 1959. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R. F. Hull. New York: Pantheon Books.
- Kasrayifar, Marzieh and Hassan Ebrahimi. 2009. "Study of Symbolism in Ardaviraf Nameh and Sana'ei's Seir-al-Ebad Elal-Ma'ad." *Religions and mysticism* 42, no. 1: 141-60.
- Khaefi, Abbas, Leila Horr, and Fakhri Rasouli Geravi. 1394 Sh. "Muqāyisih-yi Ardāvīrāf-nāmih bā Sayr al-'ibād ilā al-ma'ād-i Sanā'ī." *Muṭālī'āt-i Irānī* 14, no. 28: 71-88.
- Modarres Razavi, Seyed Mohammad Taghi. 1360 Sh. *Mathnavī-hāyi Sanā'ī*. Tehran: Babak.
- Mohammadi, Valiollah. 1392 Sh. "Nafs dar mathnavī-hāyi Sanā'ī." In Proceedings of the Eighth International Conference of the Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature. N.p.
- Momtahn, Mahdi, Abbas Nikbakht, and Sedigheh Mousavi Ghowmi. 1395 Sh. "Safar bih malakūt: muqāyisih-yi taṭbīqī-yi kumidī-yi ilāhī bā Siyar al-'ibād ilā al-ma'ād." *Muṭālī'ih-yi adabiyyāt-i taṭbīqī* 10, no. 37: 123-44.
- Pourjavady, Nasrollah. 1358 Sh. *Darāmadī bar falsafih-yi Fuluṭūn*. Tehran: Iranian Society of Philosophy.
- Pournamdarian, Taghi. 1374 Sh. *Ramz va dāstān-hāyi ramzī*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Qaysarī, Dāwūd b. Muḥammad al-. 1394 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam Ibn 'Arabī*. Tehran: Mawla.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1389 Sh. *Al-Asfār al-arba'a*. Tehran: Mawla.

- Salmani, Mahdi. 1388 Sh. "Safar-i rūḥānī-yi Sanā'ī va Abū al-'Alā'." *Pazhūhishnāmih-yi zabān va adabiyyāt-i Fārsī* 1, no. 4: 69-86.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam al-. 1348a Sh. *Sayr al-'ibād ilā al-ma'ād*. Edited by Najib Mayel Heravi. Kabul: n.p.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam al-. 1348b Sh. *Mathnavī-hāyi Ḥakīm Sanā'ī*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam al-. 1354 Sh. *Dīwān*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: Sanaee.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam al-. 1359 Sh. *Ḥadīqat al-ḥaqīqa wa-sharī'at al-ṭarīqa*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam al-. 1377 Sh. *Ḥadīqat al-ḥaqīqa wa-sharī'at al-ṭarīqa*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.
- Yazdanpanah, Seyed Yadollah. 1393 Sh. *Mabānī va uṣūl-i 'irfān-i naẓarī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. 1363 Sh. *Justujū dar taṣavvuf-i Iran*. Tehran: Amir Kabir.