



مقدمه: بحثی در ارزش حدیقه الحقیقه

احدست و شمار از او معزول
صمدست و نیاز از او مخدول
(۶۶/۶)

هنگام مطالعه پژوهشهای انجام شده درباره سنایی و سبک شعری او، به این مسأله پی می‌بریم که سخن گفتن درباره سنایی و سبک شعری او به تنهایی نمی‌تواند نیاز خواننده آثار او را که همانا آشنایی با افکار و عقاید حکیمانه و عارفانه سنایی و بهره‌وری از آن است، برآورده سازد. تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که «سنایی در سراینده‌گی دارای طبع روان و فکر عالی و ذوق سلیم و دیگر خصایص شاعر زبردست بوده و توانسته است دیوان اشعاری ترتیب دهد که حاوی قصاید و غزلیات و دیگر قالبهای شعری عالی عارفانه است و همچنین با آشنایی و اطلاعاتی که به معارف و علوم اسلامی بخصوص علوم ادبی، تفسیر، حدیث، حکمت، منطق، کلام و عرفان و... داشته و با آگاهی به رموز کار توانسته است مثنوی «حدیقه الحقیقه» را که واسطه العقد آثار اوست به وجود آورد. در وصف آن گفته شده است که حکیم سنایی موفق شده است معانی پارک عرفانی و مطالب حکمی و فلسفی را که تا آن زمان به شکل کامل به نظم درنیامده بود ترتیب دهد و... (۱)

اما همه اینها در جهت شناساندن سنایی به عنوان شاعری است بزرگ، نه به عنوان حکیم و عارف؛ آنگونه که به ابعاد شعری او پرداخته شده به عرفان آمیخته با حکمت مطروحه وی در حدیقه الحقیقه، بصورتی منسجم پرداخته نشده است؛ زیرا مثنوی حدیقه از معدود کتابهایی است که موضوعاتش متنوع و شایسته بررسی از دیدگاههای مختلف است و این خود از سخن محققان درباره حدیقه آشکار است که هر یک علاوه بر جنبه عرفانی به جنبه‌های دیگر از آن اشاره کرده‌اند. در این راستا استاد مرحوم مدرس رضوی اثر کتاب حکمت عملی که سرمشق زندگانی مردم و راهنمای اخلاق فردی و اجتماعی بشر است، معرفی کرده است. (۲) دکتر محمد جعفر محبوب در کتاب «سبک خراسانی در شعر فارسی» آن را از لحاظ پرداختن به حکمت و اندرز و حکایت‌پردازی، با «کلیله و دمنه» و منظومه‌های داستانی پیش از حدیقه در یک ردیف قرار می‌دهد. (۳) و یا دکتر شفیمی کدکنی علاوه بر موارد فوق، بیشتر آنرا به عنوان شعر تعلیمی - تمثیلی عرفانی معرفی می‌نماید (۴) و...

حدیقه سنایی اثری فراگیر است. در هر حال سخنان مذکور نشان می‌دهد که حدیقه جنبه‌های گسترده‌ای از موضوعات حکمی و عرفانی را داراست که هر کدام از مخاطبین او با دیدگاه و زمینه ذهنی خود از آن بهره گرفته‌اند و این بیانگر آن است که سنایی در حدیقه هیچگاه صنف خاصی را خطاب قرار نداده بلکه به تمام اصناف جامعه زمان خود توجه داشته و در مقامهای مختلف سخن، همه آنان را خطاب قرار داده است. در این راستا مخاطبان سنایی را بطور کلی می‌توان به سه دسته طبقه‌بندی کرد: عامه، خاص (که بیشتر شامل علماست) و اخص که شامل هم مسلکان سنایی

معرفت حکیمانه و عارفانه در « حدیقه الحقیقه »

بهمن محمد صادق زاده

سنایی ضمن بیان آفرینش انسانی از دیدگاه حکمی و فلسفی، به شناسایی وجود انسان پرداخته و به ارزش وجودی انسان و برتری او بر سایر خلق از همان دیدگاه توجه دارد.

یعنی عارفان و سالکان می‌گردند. از همین دیدگاه است که سنایی را با عنوان حکیم و عارف یاد می‌کنند؛ چه او در حدیقه به مناسبت حال و مقام سخن به وعظ و اندرز پرداخته و مردم را به انابه و اعتبار از آفرینش الهی و نظام حاکم بر هستی می‌کشانند. در اینجا هرگاه سخن ساده و عاری از هرگونه اصطلاح کلامی و عرفانی و علمی بوده و با تمثیلات ساده همراه باشد، در حقیقت طرف خطابش عامه مردم است و هر جا که سخن آمیزه‌ای از باورهای شریعت و طریقت است مخاطبش بیشتر طبقه اخص یعنی سالکان طریقت است که هدفش تبیین و توجه اصول و مبانی عرفان و تصوف و در نهایت تعلیم آنها با ایراد حکایت‌های عرفانی و تمثیلاتی در این حدود است و آنجا که سخن جنبه فلسفی و کلامی و فقهی و حکمت الهی و مانند اینها را داشته مخاطبش طبقه خواص یعنی علماء بخصوص علمای دینی و متشرعین و امثال اینان می‌باشد. بدیهی است همین مخاطبان سنایی، هرگاه سخن او را به گوش جان شنوده‌اند، اعم از عارف و عامی و شاعر و عالم، او را به بزرگواری ستوده که حتی در دوره‌های پس از خود سرمشق عارفان شاعری مانند عطار در مثنوی‌هایش و مولانا در «مثنوی معنوی» اش و اوحدی اصفهانی مراغی در «جام جم» و شاعران با معلوماتی مانند خاقانی در «تحفة العراقرین» و نظامی در «مخزن الاسرار» و دیگران می‌شود.

«حدیقه» اولین مثنوی جامع شریعت و طریقت و حقیقت. علاوه بر موارد یاد شده حدیقه ارزش ویژه دیگری نیز دارد و آن اینکه «حدیقه» نخستین مثنوی است که جامع اکثر مباحث عرفانی است و همچنین نشانگر اتصال شریعت و طریقت است و این نتیجه همان سیری است که با مراجعه به کتابهای پیش از حدیقه به آن می‌رسیم که «با توجه به نخستین کتابهای تصوف ایران مشخص می‌شود که نویسندگان آنها بطور رسمی وارد مباحث شریعت و اعمال دینی نشده‌اند و کتابهایی مانند «اللمع» ابونصر سراج طوسی (م ۳۷۸هـ) و «کشف المحجوب» ابوالحسن هجویری غزنوی (م ۴۶۵هـ) و «رساله قشیری» ابوالقاسم قشیری نیشابوری (م ۴۶۵هـ) تقریباً عرفانی آمیخته با حکمت را معرفی می‌کنند و خواجه عبدالله انصاری نیز همین روش را در «صد میدان» و «منازل السائرين» با بارقه‌هایی از شریعت در پیش گرفته است و ادامه همین است که تقریباً در «کیمیای سعادت» (=احیاء علوم‌الدین) حجة الاسلام امام ابوخامد محمد غزالی (م ۵۰۵هـ) به جمع شریعت و طریقت انجامیده است که همین روند نیز در کتابهای دیگر تصوف در قرنهای بعد ادامه یافته است. از مهمترین این کتابها می‌توان از «عوارف المعارف شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن محمد سهروردی (م ۶۳۲هـ) و «مصباح الهدایه» و «مفتاح الکفایه» عزالدین محمود بن علی کاشانی (م ۷۳۵) و غیره نیز نام برد» (۵).

اما اول کسی که مراتب سیر و سلوک را به همراه مباحث شریعت در شعر فارسی انعکاس داده است سنایی غزنوی در حدیقه الحقیقه است. البته با

توجه به هم عصر بودن محمد غزالی با سنایی، بالطبع در میانه خط سیر مذکور قرار گرفته و در نتیجه طریقت و شریعت و حقیقت را در «حدیقه الحقیقه» و شریعه الطریقه جمع و به زبان شعر بیان کرده است و همین موضوع بر ارزش و اهمیت او در میان شعرا و عرفان افزوده است. علاوه بر این از حیث نظم و نثر با اشخاصی چون ناصر خسرو و عطار و مولوی در یک ردیف قرار داده است.

البته با توجه به اینکه کار سنایی در حدیقه نخستین تجربه در حیطه ادبیات عرفانی بوده است، بدیهی است آن نظامی که در نثر بوده است، نمی‌توانست به یکباره و به همان صورت پخته در زبان شعر تحقق یابد و این امری است طبیعی. پس از سنایی این عطار است که شیوه او را به مراحل از تکامل رسانده و مولوی به آن تعالی بخشیده است، و در این میان است که اهمیت «جام جم» اوحدی که بر وزن و روش حدیقه الحقیقه سنایی و به تقلید و استقبال از او سروده است، نمایان می‌شود که اگرچه به پیروی از حدیقه سنایی ساخته شده، ولی از حیث کیفیت نظم مطالب و حتی از باب کیفیت موضوعات نسبت به آن تازگی دارد و علت این امر شاید علاوه بر توجه شاعر به تجربیات پیش از خود در این زمینه، ناشی از توجه او به اوضاع اجتماعی زمان باشد، که دکتر ذبیح‌اله صفا نیز به همین خاطر آنرا یکی از بهترین منابع تحقیق در اوضاع اجتماعی زمان شمرده است.^(۶)

به هر حال سخنان فوق در حقیقت ذکر عظمت حدیقه و بیانگر اهمیت آن بوده است. اما در این راستا باید به طرف دیگر موضوع یعنی به موارد شماتت و دشمنی برخی متشرعین و حتی شاعران دربار سرودن حدیقه اشاره کرد؛ که متشرعین مذهبی به بهانه طرفداری سنایی از امامت حضرت علی و تعریض‌هایی که به مخالفان او از قبیل عایشه و آل مروان و آل زیاد و جز آن دارد. اگرچه سه خلیفه اول و ائمه فقه اهل سنت را نیز ستایش کرده و خواسته است از شماتت دور باشد. معترض او شدند. (۷) همچنین از طرفی به خاطر آوردن کلام الهی در زبان شعر مورد اتهام کفر و نامسلمانی هم بوده است.^(۸)

سنایی اگرچه حدیقه را در تبیین حکمت و عرفان سروده است ولی آنرا چنان پرداخته است که گویی خود او در منبر مسجد و حلقه خانقاه و در میان اصناف جامعه قرار گرفته و این سخنان را ایراد کرده است. بنابراین تنها، نقش یک نویسنده صرف و نظریه‌پرداز را نداشته بلکه در رابطه با ساختمان حدیقه هم مهندس است و هم بنا. پس اگرچه ما در وهله اول بررسی حدیقه به یک بی‌نظمی در ظاهر حدیقه در ارائه اندیشه حکمی - عرفانی برخورد می‌کنیم اما این نیز از واقعیت‌گرایی و آرمانخواهی سنایی ناشی شده است؛ چه او در مقام‌های مختلف سخن به اقتضای روزگار و جامعه سخن گفته است. در این راستا او هنگامی که شخص سالکی را خطاب قرار داده است، اموری را نیز از جهت اخلاقی برای برخورد مسالمت‌آمیز او با اصناف جامعه و یا دوری از رذایل آن گوشزد کرده است و یا هنگامی که مردم غیر خانقاهی و غریب

از مسجد را مخاطب خود ساخته، آنها را به درک راه عرفان و سلوک اخلاقی سوق داده است. پس با این وجود جلوه‌ظاهری بی‌نظم حدیقه، خود رهنمون نظم عمیق و درونی آنست و این خود نیز نشانگر تلفیق اصولی عرفان و حکمت مخصوصاً تهذیب اخلاق می‌باشد و این مقاله در اندرون مبحث عرفانی‌اش بیانگر این تلفیق و آمیزش که پایه اساسی عرفان است، نیز می‌باشد.

تلفیق معرفت حکیمانه و معرفت عارفانه در حدیقه الحقیقه

عبارت از نوری است که چون دل از صفات ناپسند، تطهیر و تزکیت یافت در آن تجلی کند.^(۱۱) در اینجاست که در وهله اول، حکمت و سپس معرفت حکیمانه پیش از اقدام به معرفت صوفیانه لازم می‌آید که اگرچه معرفت حکما بر نظر عقلی استوار است و معرفت صوفیانه بر ذوق و انجذاب بسوی موضوع معرفت و وصال روحی بدان است، ولی باز همین روش ذوقی در مرحله نخستین از عناصر عقلی ترکیب می‌شود، یعنی معرفت حکیمانه که به توسط عقل است امکان رسیدن به یک معرفت کلی است اما آنچه که پس از آن رهنمون کنه ذات است همان معرفت صوفیانه است.^(۱۲)

درجات معرفت و حکمت در نظر خواجه عبدالله انصاری. در این باره خواجه عبدالله انصاری گوید: «و از میدان حکمت معرفت زاید، قوله تعالی اتری اعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق؛ معرفت، شناخت است و این سه باب است و سه درجه بر سه ترتیب: اول باب شناخت هستی است و یکتایی و دیگر شناخت توانایی است و دانایی و مهربانی. سیم شناخت نیکوکاری و دوستداری و نزدیکی. معرفت اول باب بنای اسلام است و دیگر باب بنای ایمان است و سیم باب بنای اخلاص است»^(۱۳) اما «حکمت [نیز] از میدان حیات زاید» قوله تعالی: یوتی الحکمه من یشاء؛ ... و آن سه درجه است: یکی درجه دیدن است. دیگر درجه گفتن است و سیم درجه بدان زیستن است.

۱- «درجه دیدن»: شناخت کاری است به سزای آن کار و نهادن آن چیزست به جای آن چیز و شناخت هر کس در قالب آن کس و این عین حکمت است. ۲- «درجه گفتن»: راندن هر سخن است در نظر آن و به دیدن آخر هر سخنی در اول آن و شناختن باطن هر سخنی در ظاهر آن و این بنای حکمت است. ۳- اما «درجه زیستن به حکمت: وزن معامله با خلق نگاه داشتن است میان شفقت و مدهانت و وزن معامله نگاه داشتن با خود میان امید و بیم، و وزن معامله نگاه داشتن با حق میان هیبت و انس و این ثمره حکمت است. فافهم!»^(۱۴)

با توجه به اینهاست که سنایی معرفت را چون آفتابی می‌داند که هستی چون ابری مانع درک آن شده است و شخص سالکی که اقدام به راه آسمان یعنی رسیدن به آفتاب معرفت را می‌کند، برای پشت سر گذاشتن موانع و مشکلات راه باید همیشه بر مرکب صبر باشد:

معرفت آفتاب و هستی ابر
راه بر آسمان و مرکب صبر
(۴۷۹/۵)

شرایط و لوازم معرفت. سنایی که باب اول حدیقه را با ابیاتی در حکمت الهی شروع کرده، در عین حال در درون همین مباحث به شناخت حقیقت وجود پرداخته و سپس رشته سخن را به سیر و سلوک عارفانه کشانده و بدین ترتیب شرایط و لوازم معرفت را نیز عنوان می‌کند. وی پس از ستایش و حمد می‌گوید:



«کلمه معرفت در علوم و فلسفه مفهومی بسیار وسیع و گسترده دارد که شامل انواعی از شناخت‌های علمی و هنری و جهان‌بینی می‌باشد... غیر از آن شناختها، نوعی شناخت بالخصوص داریم که مخلوطی است از دانش و شناخت همه جانبه واقعیت، با یک روشنایی درونی از ارتباط با آن واقعیت، این شناخت را می‌توان معرفت نامید».^(۹) و «این نوع از معرفت را غزالی «علم مکاشفت» و یا «علم باطن» نامد. و آن علم صدیقین و مقربین یعنی علم مکاشفته است. و آن

یا رب از فضل و رحمت این دل و جان محرم دید نام خود گردان (۶۰/۱۲)

در مصرع دوم «دید» می‌تواند همان درجه نخست حکمت یعنی شناختن کاری به سزای آن کار باشد و «دید نام» یعنی شناخت و معرفت نام حضرت احدیت به سزای آن، که واسطه برخوردار شدن انسان از جود و نعمت و کرم الهی است و این سخن سنایی با توجه به این حدیث است که: «عن اویس القرنی عن علی بن ابی طالب قال: قال رسول الله: ان لله تسعة و تسعين اسما مائة غیر واحد ما من يدعو بهذه الا وجبت له الجنة انه و تر یحب الوتر هو الله الذی لا اله الا هو الرحمن الرحیم الملك القدوس السلام الی قوله الرشید الصبور» (۱۲)

به همین سبب است که سنایی اسمای الهی را کلید همه حاجتها دانسته است:

نامهای بزرگ محترمت رهبر جود و نعمت و کرمت هر یک افزون ز عرش و فرش و ملک کان هزار و یکست و صد کم یک هر یکی زان بحاجتی منسوب یک نامحرمان از آن محبوب (۶۰/۹-۱۱)

ذکر این نکته لازم است که حدیث مذکور در تفسیر آیه شریفه ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها (اعراف، آیه ۱۸۰) مورد استفاده مفسرین می‌باشد «این نود و نه اسم بعضی صفات‌اند چون قادر و حی و موجود و مرید و مدرك، و بعضی را مرجع به این صفات است چون سمیع و بصیر و حکیم و مالک که سمعی و بصیری را مرجع با حی است و حکیمی را با عالمی و بعضی را صفات افعال گویند چون خالق و ممیت و مجیی و مفضل و جز آن» (۱۵)

«معتقد جماعت صوفیه آنست که خداوند عالم جل جلاله و عم نواله را اسماء حسنی نامعدود است و صفات علی نامحدود. هر اسمی دلیل صفتی و هر صفتی سبیل معرفتی و هر معرفتی معرف ربوبیتی و هر ربوبیتی مطالب عبودیتی. از جمله آن اسماء نامتناهی، مشیت الهی نود و نه اسم و هزار و یک، به حسب استعداد فهم و طاقت بشری از پرده غیب به صحرای ظهور آورده و هر لحظه از دریچه هر اسمی، جمال صفتی بر نظر ایشان عرضه کند و ذوق بر ذوق و شوق بر شوق می‌افزاید» (۱۶)

به هر حال سنایی در ابیات آغازین حدیقه (تقریباً از بیت یک تا هیجده) علاوه بر ذکر تعدادی از اسمای الهی در میانه آنها تعدادی از اسمای هفتگانه که به «اثمه الاسماء» مشهورند، نیز می‌آورد:

صانع و مکرم و توانا اوست واحد و کامران نه چون ما اوست حی و قیوم و عالم و قادر رازق خلق و قاهر و غافر (۶۰/۱۴ و ۱۵)

تقدم فضل الهی و لزوم آن در همه مراتب معرفت. معرفت به این اسماء و صفات الهی، از طرفی «مطالب عبودیت» و از طرفی نیز «مطالب فضل الهی» است و برای همین است که سنایی فضل الهی را مقدم بر معرفت قرار داده است:

یا رب از فضل و رحمت این دل و جان محرم دید نام خود گردان (۶۰/۱۲)

در این باره در رساله درجات المعاملات عبدالرحمان سلمی آمده است: «المعرفة علم بالله و اسمائه و صفاته ببلاغ القدره و نفاذ المشیة و بملازمة القلة و الذلة و الصغار» (۱۷) چنانکه سنایی گوید:

بنادگی در سرای مبدع کل عجز و ضعف است و استهانت و ذل (۱۶۶/۱۹)

☆ عارف باید از تجارب برگزیدگان خدا که عارفان واقعی بودند، استفاده کند تا تمامی اعمالش مؤثر در سیر و سلوک روحانیش شده، به معرفت نایل گردد.

همچنین ابوالقاسم قشیری روایت کند که: «ذوالنون را گفتند که خدای را به چه شناختی؟ گفت: خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبودی، هرگز او را نشناختمی» (۱۸) و در نهایت سنایی فضل الهی را رهبر در سیر و سلوک معرفی نموده و یادآور می‌شود که در همه موارد فضل الهی بهتر از منت افراد پست است:

فضل او در طریق رهبر ماست صنع او سوی او دلیل و گواست (۶۳/۸)

فضل یزدانت به که منت چیز دم عیسیست به که کحل عزیز (۲۹۳/۱۰)

پیش از این در ارتباط معرفت حکیمانه با معرفت صوفیانه اشاره شد که در راه معرفت تراوشات عقلی، شخص سالک را تنها در او هدایت می‌کند تا به معرفت عقلی بداند که وجود یکتایی هست و همه هستها تحت قدرت اویند. اما در این میان در نظر سنایی باز این فضل الهی است که پس از معرفت عقلی و حکیمانه انسان را به معرفت عارفانه می‌رساند:

عقل بسی کحل آشنایی او بسی خیر بوده از خدایی او (۶۴/۲)

«چون امیرالمؤمنین علی (رض) را پرسیدند از معرفت گفت: «عرفت الله بالله عرفت مادون الله بنور الله...» (۱۹) «و حقیقت معرفت اعراض کردن از غیرست... و معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست» (۲۰) و هجویری درباره فضل و عنایت الهی گوید: «و اقبال عنایت وی به بنده، کسب خلق را اندر آن سبیل نیست» (۲۱) بدین ترتیب سنایی نیز در ابیات زیر رسیدن به عبودیت و نتیجه دادن عبادت و مجاهده و سیر و سلوک عارفانه را موقوف به لطف و فضل الهی می‌داند که پس از پذیرش فضل الهی است که چرخ هم غلام او شود:

رهبرت لطف او تمام بود چرخ از آن پس ترا غلام بود (۷۸/۶)

... هر که آمد بدو و گوش آورد خود نیامد که لطف او اوش آورد (۷۸/۱۲)

جز به فضلش براه او نرسی و رچه در طاعتش قوی نفسی (۹۱/۳)

و یا گوید: لطف او چون مفرح آمیزد کفش صوفی به کشف برخیزد (۱۰۰/۱۶)

مولوی نیز در بیت زیر به برتریت عنایت الهی بر سیر و سلوک صرف و مجاهده و عبادت اذعان دارد:

ذره‌ی سایه عنایت برترست از هزاران کوشش طاعت‌پرست (۲۲)

معرفت هدف انسان. باری در اصل فضل الهی است که انسان را در کشف مجهولات آفرینش یاری کرده و او را به درک هدفدار بودن آفرینش و شناختن وجود گل سرسبد هستی یعنی انسان که خود نیز وسیله معرفت پروردگار است، رهنمون می‌شود. عبدالرحمان سلمی در ضمن بیان ارتباط فضل الهی و معرفت، موفقیت بنده در درک آیه خداوندی را به عنوان اصل معرفت روایت می‌کند. «سئل یوسف بن الحسین عن اصل المعرفة، فقال: «اصل المعرفة، رحمة الله على العبد و نظره الیه و توفیقه له ان یدرك الایه» (۲۳)

آفسریادت ز صنوع در تکلیف کرد فضلش تو را بخود تمسیرف گفت گنجی بدم نهانی من خلق الخلق تا بدانی من (۶۷/۱۰-۱۱)

ابیات فوق با اشاره‌ای که به حدیث مشهور و معتقد عرفا «كنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (۲۴) دارد وظیفه انسان را که همان معرفت است، نیز بدست می‌دهد. چنانکه در جایی دیگر گوید:

از پی کسارت آفسریدستند جامه خلقتت بریدستند (۷۳/۸)

نامهای بزرگ محترمت
رهبر جود و نعمت و کرمیت
(۶۰/۹)

و در این مرتبه اذعان می‌دارد که:
عجز ما حجت تمامی اوست
قدرتش نایب اسامی اوست
(۶۰/۱۷)
و «سوم آنکه مراد حق را عز و جل در تجلی هر
صفت بشناسد» (۳۲)
در حقیقت مرتبه دوم و سوم معرفت، دارا بودن
دیدگاه حکیمانه به خدا و انسان و به کل آفرینش

«اول آنکه هر اثری که یابد از فاعل داند» (۲۹)
یعنی به حکمت الهی در هستی و آفرینش پی ببرد و
بداند که:

فاعل جنبش است و تسکین است
وحده لا شریک له اینست
(۶۰/۱۶)
و بدین ترتیب بنده باید جریان قدرت حق را در
اشیاء دیده و بداند که:
صنع او عدل و حکمتست و جلی
ملک او قهر و عزتست و خفی
(۸۱/۸)

همچنین سنایی «شرف معرفت را در پناه انسان
به آن می‌داند، چه اگر انسان به معرفت پناه نمی‌برد
حق شناخته نمی‌شد. و علت آفرینش جن و انس
نیز همین است» (۲۵) که بدین وسیله است که انسان
از پوچ‌گرایی و سردرگمی در این خاک توده رهایی
می‌یابد. همچنین یادآور می‌شود که در راه معرفت،
همه چیز از برای انسان است، تا او از این خاکدان
و غمهای آن خلاصی یابد و البته این نیز در گروه
رفع وابستگی از عقل معاش است:

معرفت را شرف پناه شماست
مغفرت را علف گناه شماست
آدمی بهر بسی غمی را نیست
پای در گل جز آدمی را نیست
همه مقصود آفرینش اوست
اعل تکلیف و عقل و ینش اوست
عرش و فرش و زمان برای ویست
وین تبه خاکدان نه جای ویست
او در این خاک توده بیگانه است
زانکه با عقل یار و همخانه است
(۳۷۵/۱۱-۱۵)

پس چون بنده مکلف بود به معرفت خداوند عز
و جل معرفت خود و را باید دانست تا به صحت
حدث خود قدم خداوند را عز و جل بشناسد و به
فناهی خود بقاء حق تعالی وی را معلوم گردد» (۲۶)
که در اصل مناسبتی بین ممکن (حادث) و عالم
یاک هستی مطلق نیست و عقل و جان و تراوش‌های
آنها همه ساخته آن ذات است ذاتی که:

عقل عقل است و جان جانست او
آنکه زین برترست آنست او
(۶۲/۱۴)

و نهایت سیر حادث در این راه معرفت، جز
ادراک عجز نیست؛ ابوبکر الصدیق گوید:
«سبحان من لم يجعل لخالقه طریقاً الی معرفته الا
بالعجز عن معرفته» (۲۷) و بدین ترتیب سنایی
گوید:

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت
عجز در راه او شناخت شناخت
(۶۳/۳)

پس بنابراین شناسای حق بجز حق نتواند بود
«مثل الجنید بماذا عرف ربك؟ فقال: عرفت ربی
بربی فلو لا ربی ما عرفت ربی» (۲۸) بدین جهت
سنایی گوید:

... بخودش کس شناخت نتوانست
ذات او هم بدو توان دانست
(۶۳/۲)

... بسا تقاضاء عقل و نفس و حواس
کسی توان بود کردگارشناس
(۶۲/۱۵)

مراتب معرفت به روایت جامی و تطبیق آن با
سخن سنایی، در اینجا بنا بر مباحث گذشته،
مراتب معرفت را از «نفحات الانس» جامی نقل
نموده و ابیاتی از حدیقه متناسب با آنها آورده
می‌شود:

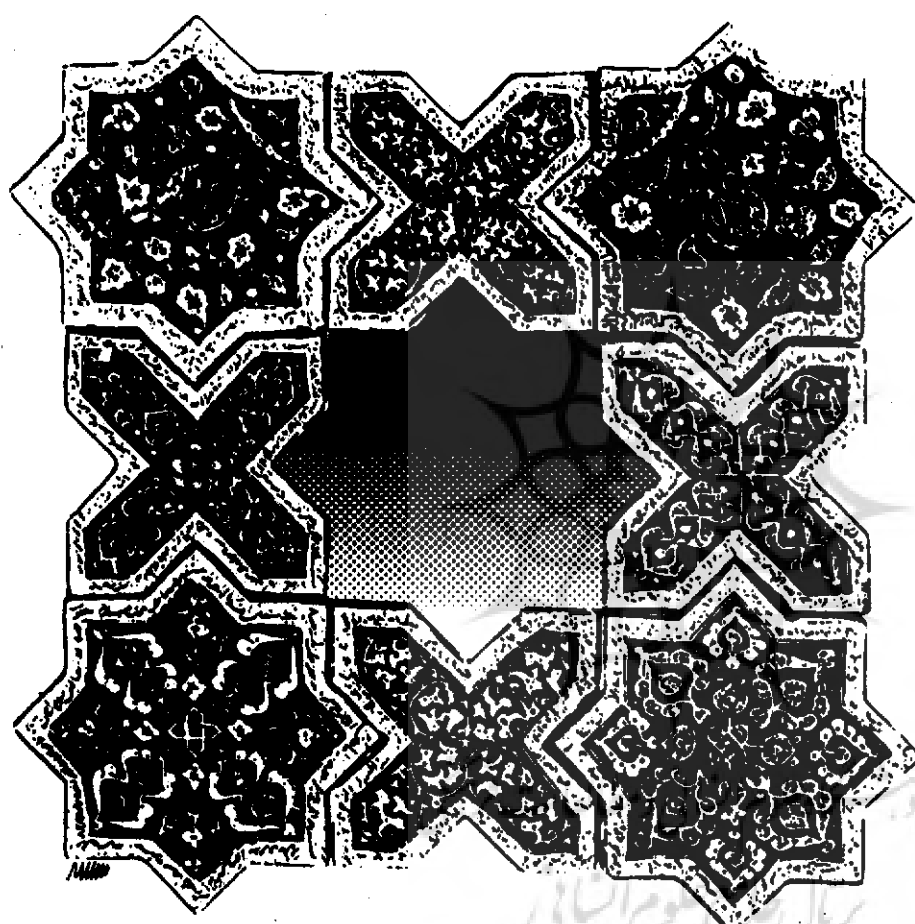
است و دیدگاه حکیمانه سنایی نیز در حدیقه بیشتر
بر این پایه استوار است که در مقامهای مختلف
سخن به آن اشاره می‌شود. در مرتبه سوم معرفت
حقیقت زندگی عارف زیستن به حکمت و وزن
معامله نگاه داشتن با حق میان هیبت و انس
می‌باشد. قشیری از ابن عطا روایت کند که:
«معرفت را سه رکن بود هیبت، حیا و
انس» (۳۳) پس در این مرتبه از معرفت، عارف
مستغرق در معرفت شود.

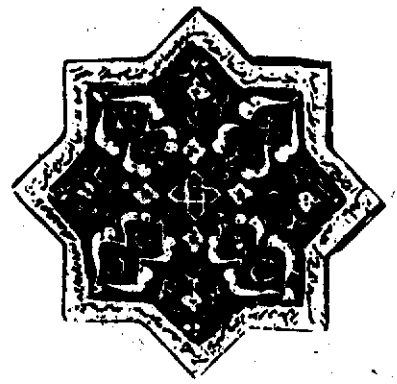
و خدا را به خدا می‌شناسد. بدین جهت سنایی
گوید:

بخودش کس شناخت نتوانست
ذات او هم بدو توان دانست
(۶۳/۲)

مراد سنایی در بیت فوق ناظر همان مفهوم مرتبه
اول معرفت است. یعنی صنع او که مبدأ و منشاء
مصنوعات است، نتیجه عدل و حکمت اوست و
در نهایت ظهور و آشکاری است. و ملک او قهر و
عزت جلال اوست که پنهان و خفی است که عزت
و کبریا در حقیقت قهر اوست» (۳۰)

«دوم آنکه هر اثری که از فاعل مطلق یابد به یقین
داند که نتیجه کدام صفت است از صفات
او» (۳۱) این مرتبه در حقیقت همان واقف بودن به
بنای حکمت یعنی به دیدن آخر هر سخنی در اصل
آن و شناختن باطن هر سخن در ظاهر آن، است.
سنایی در این مقام از معرفت گوید:





و در نهایت این شناخت است که گفته است :
عارفان چون دم از قدیم زنند
ها و هورا میان دو نیم زنند
(۶۵/۱۱)

مولانا جلال‌الدین در مجلس سوم از «مجالس سبّه» فرماید : «زاهدان از عمل اندیشند که چنین کنیم و چنان کنیم عارفان از ازل اندیشند که چنین کرد و چنان کرد و از های و هوی عمل نیندیشند ...» (۳۴)

و اما «مرتبّه چهارم معرفت آن که صفت علم الهی را در صورت خود باز شناسد و خود را از دایره علم و معرفت بل وجود اخراج کند». (۳۵) در این مرتبه عارف به جای اینکه به کل عالم کبیر که مظهر اسماء و صفات حضرت احدیت است مراجعه کند، به وجود خود رجوع می‌کند که این «انسان است که مظهر اسم الله می‌باشد و چنانچه الله من حیث الجامعیة مشتمل بر جمیع اسماست و در تمام این اسما به حقیقت اوست که ظاهر است، حقیقت انسان که مظهر این اسم است البته باید که شامل جمیع مراتب عالم باشد و تمامت حقایق عالم مظهر حقیقت انسان باشند ... پس حقایق تمامت مراتب و تعینات در تحت حقیقت انسانی که مظهر آن اسم جامع است مندرج خواهد بود» (۳۶) انسان صدف در توحید. از اینجاست که عرفان و تصوف بطور رسمی برنامه‌های نظری و عملی اصولی را بر این راه معرفت ارائه داده و اساس این نوع معرفت می‌گردد. انسان وقتی می‌تواند مصداق سخن مذکور گردد که با طی مراحل سیر و سلوک از وجود ظاهری و منیت تهی گردیده و در نهایت به فقر حقیقی که مرتبه «فناء فی الله» است برسد و به خدا باقی گردد.

بدین ترتیب در نظر سنایی انسان که فرزند خلف است، صدف در توحید می‌باشد که اگر به این امر واقف بوده و آنرا در خود نگه دارد و از این «بن گل» (=جهان مادی) رهایی یافته و لایق بارگاه ازلی گردد:

در توحید را تویی چو صدف
آدم تسازه را شدی تو خلف
گر کنی ضایع آن در توحید
شوی از مفلسی ز مایه فرید
ور تو آن در را نگه‌داری
سر ز هفت و چهار بگذاری
بسرور ابد رسی پس از آن
نرسد مر ترا ز خلق زبان

در زمانه تو سرفراز شوی
در فضا ازل چو باز شوی
دست شاهان ترا شود منزل
هر دو پایت برآید از بن گل
(۱۵۹/۴-۹)

بدین علت است که صوفیه در راه معرفت معمولاً به حدیث مشهور نبوی «من عرف نفسه فقط عرف ربه» استناد می‌کنند که معرفت خدا را جز در شناخت وجود انسانی نمی‌دانند بدین معنی که هم به اثبات این برسند که این وجود ظاهری انسان نمودی بیش نیست و هم به مقام والای انسانیت که پس از رها شدن از وجود ظاهری و نمود حاصل می‌شود، نائل شوند. هجویری در این باره چنین آورده است که : «من عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربه بالبقاء، و يقال : من عرف نفسه بالذلل فقد عرف ربه بالرؤية؛ پس هر کی خود را شناسد از معرفت کل محجوب باشد و مراد از این جمله اینجا معرفت انسانیت است». (۳۷) با توجه به اینهاست که سنایی در مقام وعظ برآمده و در این معنی، انسان را مورد مواخذه قرار می‌دهد:

☆ در نظر سنایی دین ملازم سیر و سلوک عرفانی بوده و هر کسی که در جهان دین نفس بزند، به درجات عالی روحانی رسیده و آسمان در زیر پایش می‌باشد.

ای شده از شناخت خود عاجز
کی شناسی خدای را هرگز؟
چون تو در علم خود زبون باشی
عارف کردگار چون باشی؟
(۶۳/۹، ۱۰)

سنایی در ابیات زیر در ضمن بیان آفرینش انسانی از دیدگاه حکمی و فلسفی به شناسایی وجود انسان پرداخته و به ارزش وجودی انسان و برتری او بر سایر خلق از همان دیدگاه توجه دارد:

هست ترکیب نفس انسانی
نفسی و عقلی و هیولانی
از دل و جان و نیروی فنائت
حد او حسی نساطق مائت
گل و دل دان سبرشته آدم
این بر آن آن بر این شده در هم
هر چه جز مردمند یک رنگند
یا همه صلح یا همه جنگند
روح انسان عجایب است عظیم
آدم از روح بسافت این تعظیم
بلعجب روح روح انسانی است
که در این دیوخانه زندانی است

گاه با امر سوی حق یازد
گاه بسا خلقت خالکی یازد
فلکی زبردست او پیوست
او خود از دست خویش هفت پرست
(۳۸۲/۱۰-۱۷)

باری هر چه تا اینجا ذکر شد همه درصدد بیان و شناساندن وجود انسان به عنوان گل سرسبد هستی و محور وجود بوده است. در این راستا سنایی در ابیات زیر علاوه بر اشاره به عنصر ظاهری وجود انسانی از دیدگاه حکمت به آنچه که او را از سایر موجودات ممتاز می‌کند یعنی به همان گوهری که در ازل در اندرونش تعبیه شده اشاره دارد:

تن ضعیف و قوی دل آدمی است
آفریده تن از گل آدمی است
لیک دارد میان گل گوهر
نیست از خلق مرو را همسر
(۳۸۳/۴، ۵)

و این گوهر که در میان گل او یعنی دل نهاده شده به تعبیر سنایی در بیت زیر معرفت است:

معرفت در دلت نهاده اوست
باز کی گیرد آنچه داده اوست
(۳۷۸/۲)

و انسان در ازل به خاطر پذیرفتن آن گوهر، اصالتاً خلیفه الهی در روی زمین شده است و علاوه بر آنچه موجب تکریم انسان در آیه و لفظ کرمانی آدم گردیده در نظر سنایی اختیار است:

تو به قوت خلیفه‌ای به گهر
قوت خویش را به فعل آور
آدمی را میان عقل و هوا
اختیار است شرح کرمانا
(۳۷۲/۸، ۹)

بدینسان مولوی نیز در «فیه مافیه» ذیل آیه ۷۲ سوره احزاب علت تکریم انسان را، پذیرفتن و اختیار کردن امانت الهی ذکر می‌کند: «آن امانت را بر آسمانها عرض داشتیم نتوانست پذیرفتن؛ بنگر که از او چند کارها می‌آید که عقل در او حیران می‌شود ... زمین نیز دانه‌ها را می‌پذیرد و پیدا می‌کند ... این همه می‌کنند اما از ایشان آن یکی کار نمی‌آید. آن یک (کار) از آدمی می‌آید (آیه) و لفظ کرمانا بنی آدم؛ (۳۸)

پس اگر چه سنایی در بیت ۳۷۳/۹ بیان می‌دارد که شرف انسان به جهت داشتن اختیار میان عقل و شهوت و خیر و شر است و به همین واسطه از ملائکه که ترکیشان از عقل بدون شهوت است، ممتاز گشته و با آیه «کرمانا بنی آدم» تکریم یافته است ولی شاید این سخن نیز دور از واقعیت نباشد اگر بگوییم که انسان با بکار داشتن همین اختیار در پذیرفتن امانت الهی تکریم یافته و خلیفه خدا در روی زمین شده است، چنانکه سخن مولوی نیز بیانگر این مسأله بوده است. هر چه باشد آدمی به شرف این امانت، خواه آن گوهر معرفت باشد و خواه اختیاری که موجب امتیاز او بر ملائکه شده و تکریم یافته است بصورت با ارزشترین بخش آفرینش درآمده است که «همه مقصود آفرینش اوست» (۳۷۵/۱۳) پس اگر انسان قوت خلیفه‌ای



حقیقی دین و تمامی تعلیمات نبوی و عرفانی نیز همین است که انسان را به گشودن در خانه جان یعنی دل وادارد تا بدین وسیله صورت خود در آینه دل خویش (۶۹/۸) بهتر ببیند به حقیقت هستی برسد:

در دل کسوب تا رسی بخسداي
چند گردی بگرد بام و سرای
از در کارا گور درایی تو
دانکه بر بام دین برائی تو
دل کنند سوی آسمان پرواز
بام دین را به نردیسان نیاز
نردیسانی که سوی بام دل است
پایه عرش زیر او خجل است
(۱۲-۴۹۱/۹)

و در سایه فراغ دل و تجرید است که دل با روح به «طارم توحید» سیر کرده و به دیدار دوست نائل می‌شود:

چون درآمد به طارم توحید
روح و دل ز آستانه تجرید
روح با حور همبری سازد
دل به دیدار دوست می‌نماید
سنایی همچنین در ابیات زیر نیز به تجرید دل اشاره کرده و بزرگترین آفت آن را خودبینی و گرفتاری در «بود» خود ذکر می‌کند که خودبینی کعبه دل را تبدیل به خراباتی می‌کند که اطاعت شرع نیز در آن سودی نخواهد داشت:

نیست کن هر چه راه ورای بود
تسات دل خنانه خدای بود
تا ترا بود با تو در ذات است
کعبه با طاعتت خرابسات است
ور ذات تو بود تو دورست
بتکده از تو بیت معمورست
(۹-۱۱۲/۷)

در هر حال راه دل چون زلف زنگی پیچ در پیچ است و کسی می‌تواند به کعبه دل برسد که آتش عشق و طلب و مجاهده او را گرم کرده و طبعش را بر سیر و سلوک سازگار سازد؛ در اینجا نیز این دین است که انسان را با حقیقت دل که همان باطن و اساس وجود اوست، رهنمون می‌شود:

هست بر مالکنان بوقت بسیج
راه دل را چو زلف زنگی پیچ
لیک بروی چو گرم گشت آتش
راه گردد چو طبع زنگی خوش
(۷-۳۳۹/۶)

دین یا برهنگی ظاهری هیچوقت به خود نخواهد لرزید که لازمه راه دین، نفی مادیات و وابستگیهای تن است:

دین حق تاج و افسر مردست
تاج، نامرد را چه در خوردست
دین نگهداری تا به ملک رسی
ورنه بی دین بدان که هیچ کسی
راه دین رو که راه دین چو روی
همچو شاخ از برهنگی ننوی
ای خوشا راه دین و امیر خدای
از گل تیره رو برار دو پای
(۱۱-۱۶۱/۸)

کسی که می‌خواهد جاوید باشد باید به خواستگاری دین رود و آنچه را که دین به عنوان مهریه می‌خواهد، همان طلاق تن و در کل مادیات است:

دین طلب کن گرت غم بدن است
زانکه کابین دین طلاق تن است
(۹-۱۴۵/۹)

در نظر سنایی تمامی ادیان و کیشها به حق منتهی می‌گردد و انسان می‌تواند از هر راهی که برایش خوش است، به دنبال مقصود واحد برود اما در هر

☆ بقای جان و اتصال او به جانِ جان در گرو صفای دل (جایگاه جان) است. دل عظیمترین وسیله برای رسیدن به جانِ جان است.

حال باید در این میانه صفات ظاهری انسانی و وابستگیهای مادی را چون سین کلمه انسان از میان بردارد تا نتیجه «آن» یعنی حقیقت وجود انسان (روح یا جان آزاده) باقی بماند:

راه حق پسر ز دین و پسر کیش است
گرت خوش نیست راه در پیش است
در میان ره چو سین انسان است
سین چو زلفت از میانه آن است
(۲-۴۷۹/۱)

بدین ترتیب نتیجه می‌شود که دین بهترین وسیله برای تهذیب اخلاق و تجرید و همچنین برای پرورش جان و بقای آن است، و دو بیت زیر نیز به این تأثیر اساسی دین بر جان اشاره دارد:

آب جسم تو باد و خاک دهد
آب جان تو دین بساک دهد
... جان ز دین گشته فربه و باقی
عقل و دین تا شده است چون ساقی
(۱۱-۳۷۷/۹)

دین مصفی دل و تجرید دل دلیل توحید. اما بقای جان و اتصال او با جانِ جان در گرو صفای دل که جایگاه جان است، می‌باشد. دل عظیمترین وسیله برای رسیدن به جانِ جان است و معنای

خود را به جهت داشتن اختیار به فعل بیاورد، باز به مقام عالی سابق خود خواهد رسید. بدین سبب سنایی در بیت زیر نیز در مقام وعظ انسان را به دور شدن از صفات حیوانی و بازیافتن جوهر وجودیش که همان «خلیفه الهی» است، فرامی‌خواند:

توبه گوهر خلیفه‌ای ز خدای
بر خوری و سگی فرود می‌ای
(۱۱-۳۷۸/۱)

دین و حکمت دینی ملازم سیر و سلوک عارفانه و وسیله تهذیب نفس.

بنابراین برنامه، برای رسیدن به خودآگاهی باید رنگ ذاتی وجود را از رنگ‌های حجازی مادیت و حدوث پاک کرده و معنی اصیل «وجود» را در «خود» انسانی بازیافت و این علم و حکمت است که برنامه تهذیب وجود انسانی و آگاهی و تکامل را ارائه داده و او را از صفات حیوانی مبرا می‌سازد زیرا که حکمت دین، بهشت یزدان است (۲-۴۲۸) و:

خشم و شهوت خصال حیوان است
علم و حکمت کمال انسان است
(۱۰-۳۷۸/۱)

و در این راستا در نظر سنایی دین ملازم سیر و سلوک عرفانی بوده و هر کسی که در جهان دین نفس بزند، به درجات عالی روحانی رسیده و آسمان چون زمین در زیر پایش می‌باشد:

هر که اندر جهان دین باشد
هر دمش آسمان زمین باشد
(۷-۴۲۰/۷)

و دین چون براق است که سوار خود را به جهانی دیگر می‌رساند:

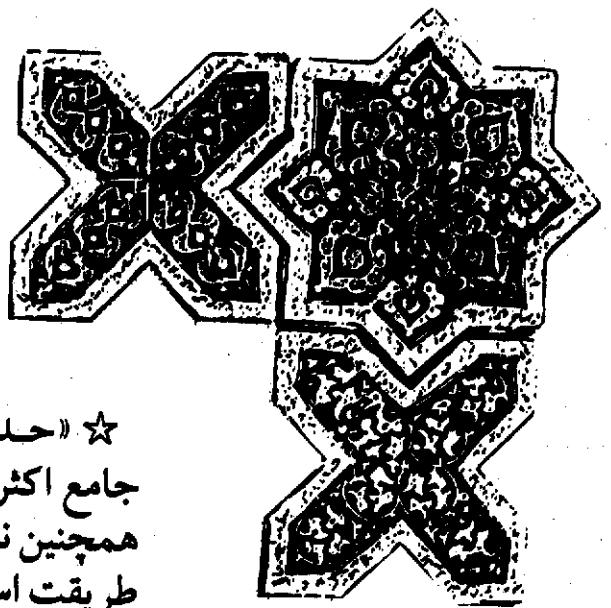
هر که رخ سوی آن زمین دارد
بمیرسد گبر براق دین دارد
(۴-۴۷۹/۶)

و هرگاه که دولت دین بر انسان روی نماید، او را به اوج کاینات رساننده و در حقیقت پشت انسان به کاینات می‌شود در نتیجه دیده به دیدار دین روشن شده و دل تاریک را روشن می‌دارد:

دولت دین چو روی بنماید
پشت بر کاینات فرماید
دیده چون کحل آشنایی یسافت
دل تاریک روشنایی یافت
(۷-۷۲۰/۶)

در هر حال انسان به ملازمت دین که چون تاجی بر سر او است، به پادشاهی تواند رسید. سالک راه





☆ «حدیقه» نخستین مثنوی
جامع اکثر مباحث عرفانی است و
همچنین نشانگر اتصال شریعت و
طریقت است.

و تا رسیدن به کعبه دل، عاشقان باید هزار و یک منزل طی کنند که آن منازل در نظر طبقه خاص «نام» های بازی تعالی و وسیله شناخت اوست و اما در نظر طبقه عام، «دایمی» بر آنهاست چه آنان در ظواهر این نامها مشغول شده و از درک حقیقت آنها عاجزند:

از در چشمم تا به کعبه دل
عاشقانه را هزار و یک منزل
خاص خوانند هزار و یک نامش
صام دانند هزار و یک دامش
آنکه بودند خواجه صاحب دل
پیش رفتند از تو صد منزل
بنشستند بر بساط سماط
تو بمانده پیاده هم به ریاط
(۳۴۰/۵-۸)

این همان مراتب دوم و سوم معرفت است که در آنها، عارف به حکمت هر فعلی که از صفات خدا صادر می شود، پی می برد و در نتیجه به دیده حکمت به معرفت خدا و هستی و انسان که مجمع همه اسماء خداست می رسد و بدین ترتیب صاحب دلی می گردد که بر بساط سماط نشسته و از نعمات معرفت برخوردار گشته.

در اینچنین وجودی به خاطر اینکه دل جایگاه دین و خاستگاه آن شده است، دل چون آفتابی می گردد که تمامی تاریکیها و روشنیهای مجازی (راههای ضلالت و گمراهی از حقیقت) را از بین می برد و دین خود مانند «روز» دلیلی بر فروزش خورشید دل و راهنمایی به سوی او می گردد. سنایی در ضمن بیان این مضامین در آیات زیر به برتری «دل و دین» در مقابل خرد نیز اشاره دارد:

دل بسود همچو شمس انجم سوز
که تسواند نمسود چهره بروز
(۳۳۷/۱۴)

همه آنچه را که در باره دل و دین و جان و خرد بیان شد، گویای این مطلب است که تمامی این عناصر، سازنده و معنی بخش وجود انسانی و

وسیله هایی برای طی مراتب معرفت و رسیدن به نهایت درجه آن است. و همین هماهنگی و ملازمت است که تناقضات ظاهری کلام سنایی را که بیشتر از توصیفات زیاد او در مناسبتهای مختلف سخن ناشی می شود از بین می برد. برای مثال اگر چه خرد را در مقابل دل که چون آفتاب است، به چراغی تشبیه می کند که روشنی اش در مقابل نور آفتاب بی معنی می باشد و در جایی نیز خرد را مکمل روی دل می داند که سخن اول او در مقام بیان عظمت دل و نقش آن در بالاترین درجه معرفت ایراد شده و سخن بعدی او یعنی بیت:

روی دل را خرد روان آمد
بهره چار طبع جان آمد
(۳۸۳/۱۰)

در بیان حکمت ترکیب نفس انسانی و ملازمت و هماهنگی عناصر وجودی آن ایراد گردیده است. دل شکسته تجلی گاه خدا. اما غیر از آن دلی که به ملازمت دین و سیر و سلوک عرفانی پاکیزه شده و از اغیار تهی شده و «منظر ربانی» گشته است، دل دیگری نیز هست که به خاطر قصور در عبودیت در حزن و ناامیدی بسر برده و در عین اخلاص، در خوف با رجا، باز در طلب خداست؛ اینچنین دلی نیز شایسته خدای کریم گشته و تجلی گاه او می گردد. هجویری نقل کند که: «موسی اندر حال مکالمت گفت: «ایسا رب این اطلبک؟ قال: عندالمنکسر قلوبهم» پار خدایا ترا کجا طلبم گفت آنجا که دل شکسته است و از اخلاص خود نومید گشته. گفت: «بار خدایا هیچ دلی از دل من نومیدتر و شکسته تر نیست». گفت: «بس من آنچایم که تویی» (۳۹). سنایی نیز در قسمتی از ذیل عنوان «اندر بیان ظلومی و جهولی انسان» به همان موضوعات مذکور پرداخته است، با این تفاوت که حدیث قدسی یاد شده را در جواب داوود آورده است:

... آدمی بنا گننه شکسته ترست
پای طاوس چشم زخم پرست

کانکه گوید منم شده معصوم
اوست بر نفس خویشتن میسوم
کانکه خود را شکست دل بیند
خویشتن را بدل خجیل بیند
اوست شایسته خدای کریم
ایمن است از عذاب نثار حجیم
گفت داود را خدای جهان
که منم یساور شکسته دلان
(۳۸۵/۱۳-۱۷)

در بیت زیر نیز از مولوی به همین معنی اشاره رفته است:

دست اشکسته برآور در دعا
سوی اشکسته پرد فضل خدا (۴۰)
اما هرچه باشد انسان هنگامی که به آرزوی بقا و زندگی جاوید نائل می شود که در پیش دل خویش به رقص درآمده و دلق وجود خاکی اش را پاره گرداند زیرا که در مقصد این سفر روحانی جان و جامه و مادیات و معنویات مناسبتی یا هم ندارند، به همین جهت عقل و شرع زمانی سودمندی اش مشخص می شود که شه آباد، شهید آباد شده و جان از آن میانه به بارگاه ابدیت راه یابد:

رقص کن پیش دل بچاره خویش
خرقه کن دلق چار پاره خویش
زانکه در بارگاه بی بندی
نبود جان و جامه پیوندی
چند باشد بیند نان با تو
دو جوان مرد عقل و جان با تو
چون شه آباد شد شهید آباد
آنکه از عقل و شرع یابی داد
(۷۲۳/۱۴-۱۷)

پیامبران خدا اسوه های مجاهده و معرفت. برای حسن ختام این مبحث، به جهت اهمیتی که مجاهده و تهذیب نفس در سیر و سلوک و رسیدن به معرفت دارد آیاتی را از ذیل عنوان «فی المجاهده» نقل کرده و نتایج کلی اما دقیق در این رابطه ایراد می گردد:

چون تو از بود خویش گشتی نیست
کمر جهد بند و در ره ایست
چون کمر بسته ایستادی تو
تاج بر فرق دل نهادی تو
تاج اقبال بر سر دل نه
پای ادب سار بر خود و گل نه
گرت باید که ست گرزده
اولا پوستین بسه گزارده
... نه چو قایل تشنه شد به جفا
داد هاییل پوستین به فنا
نه چو ادریس پوستین بفکنند
در فردوس را نندیدند به بند
چون خلیل از تاره و مه و خور
پوستینها درید بی غم خور
شب او همچو روز گلشن شد
نار نمروود تازه گلشن شد
به سلیمان نگر که از برداد
پوستین امل بگساز داد

جسن و انیس و طیسور و مسور و ملخ
درین آب قلسزم، سرشخ
روی او را همه رفیع شدند
رای او را همه مطیع شدند
... چون کلیم کریم غم پرورد
رخ به مدین نهاد با غم و درد
پوستین را ز روی مزره‌وری
برکشید از نهاد رنج‌وری
کرده ده سال چاکری شعیب
نابشاندند بسر دلش در غیب
دست او همچو چشم بینا شد
پای او تاج فرق سینا شد ...
(۷۹/۲-۲۰)

سنایی در آیات مذکور سالک را در مجاهده با
نفس و سیر و سلوک، به پیروی از برگزیدگان خدا
فرا می‌خواند: «شخص سالک باید کمر طلب و
جهد خود را بسته و با پشت پا زدن به متعلقات
مادی و وجود خود، تاج اقبال بر سر دلش گذارد.
در این راه باید هایل وار پوستین نه فنا دهد و
ادریس وار با قطع تعلق از لذات دنیوی و دست
کشیدن از امیال و آرزوهای آن، پیش از مرگ به
مرگ اختیاری بمرسد که اینچنین بود که ادریس قبل
از مرگ به جهان دیگر رفته و به درک عوالم روحانی و
بهشت نائل آمد» (۴۱) همچنین «سالکی می‌تواند
به مقام دوستی حق برسد که ابراهیم وار از نقصان
پدیده‌ها به کمال مطلق پی برده و توجه خود را از
ستاره و ماه و خورشید که فناپذیر بوده و رمز تعلقات
دنیوی اند» (۴۲) به سوی خدا معطوف سازد که به
دنبال این، سیاهی و کدورت وجود انسانی تبدیل به
پاکی و روشنی شده و آتش نفسانیات و خودبینی
تبدیل به نور و خدایی می‌شود. علاوه بر اینها
سلیمان نیز با قطع تعلق از آرزوهایش است که به
مقامی می‌رسد که همه موجودات او را مطیع
می‌شوند. همچنین موسی به خاطر کشیدن محنت
فراوان در راه خدا و دل شکسته و اندوهگین است
که در غیب بر دلش گشوده شده و به مقامی رفیع
می‌رسد و ...

و بدین ترتیب عارف باید از تجارب برگزیدگان
خدا که عارفان واقعی بودند، استفاده کند تا تمامی
اعمالش مؤثر سیر و سلوک روحانی اش شده و به
معرفت نایل گردد. و این تنها تفاوت و وجه امتیاز
انسان بر حیوان و فرشته است که «انسان به جهت
داشتن عقل و هوا بالقوه پست‌تر از حیوان بواسطه
وابستگی به شهوات و بالعکس بالاتر از فرشتگان به
سبب داشتن عقل توأم با شهوت است و قلب انسان
به همین علت از طرفی معطوف به خدا و معرفت او
و از طرفی دیگر متوجه وسوسه‌های شیطانی
است» (۴۳) عارف بوضوح دریافته است که بطور کلی
با حس و وهم و قیاس نمی‌توان به خدا رسید. او در
سیر و سلوک خود در پی گمشده‌اش همه هستی را
درمی‌نوردد و آنگاه در آن میانه خود را که عالم اصغر
و حاصل گنج الهی است، می‌یابد پس به استناد بر
«من عرف نفسه فقط عرف ربه» به اعماق وجود خود
سفر می‌کند، قلبش را چون آینه زنگار گرفته‌ای
می‌یابد که باید آنرا به توسط دین از زنگار مادیت پاک

گردانیده تا آینه تمام نمای گمشده‌اش یعنی حق
گردد. در حقیقت او می‌کوشد تا دیده دلش را با
کنار زدن پرده‌های تاریک نفس به مشاهده صفات
الهی روشن و عارف گرداند. در اینجا است که او
گنج معرفت را از ویرانه‌های دل خود یافته و در
حقیقت با وجود خود خدایش را یافته است.

البته سواي کوششها و مجاهدات و تهذیب
نفس، رسیدن به معرفت جز به فضل و عنایت
باریتعالی نیست و در این راستا عارف هر موفقیتی
که بدست می‌آورد آن را نه از خود که به توسط و به
حمایت فضل الهی می‌داند؛ و این همان «تفرید»
است که البته لازمه آن «تجرید» که «ترك اعراض
دنیوی در ظاهر و نفی اعراض اخروی و دنیوی در
باطن است» می‌باشد. «چه هرگاه که توفیق تجرید
و طاعت، نعمت الهی داند نه فعل و کسب
خویش، بر آن عوضی توقع ندارد بلکه وجود خود
را غرق منت بیند» (۴۴) بدین ترتیب است که عارف
پس از معرف خدا را فاعل حقیقی در وجود خدا
داند:

«هر هدایت که داری ای درویش
هدیه حق شمر نه کرده خویش
هم ازو دان که جان سجود کنی
ابر هم ز آفتاب جود کنی
(۱۴) (۷۸/۱۳)



بی نوشت:

★ عدد سمت راست شماره بیت و عدد سمت چپ شماره
صفحه حدیقه الحقیقه است.

۱- «حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه»، ابوالمجد مجدود بن آدم
سنایی غزنوی، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، چاپ سوم،
دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸، با تلخیص از مقدمه ناشر (مدرس
رضوی)، صص: ۳- کد-ک-.

۲- همان، مقدمه ناشر، صص: کج.
۳- «سبک خراسانی در شعر فارسی»، دکتر محمد جعفر

محبوب، فردوسی و جامی، تهران، صص: ۴-۶۰۳.
۴- «تاریخ ادبیات در ایران»، مقدمه، دکتر محمد رضا شفیعی

کدکنی، آگاه، تهران، صص: ۵۸-۵۳.
۵- «سرچشمه تصوف در ایران»، سعید نفیسی، فروغی، تهران،
با تلخیص و اضافات از صص: ۱۱۷-۱۰۵.

۶- «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۳/۲،
فردوسی، تهران، صص: ۶-۸۳۵.

۷- ر. ک. «حدیقه الحقیقه» باب سوم فصلهای ستایش خلفا و

رجال دین؛ همچنین در تعریض او به معاویه و آل مروان و آل زیاد و
... صص: ۲۵۹.

۸- «مناقب العارفين»، شمس الدین احمد الافلاکی العارفي، به
کوشش تحسین یازجی، ج ۱، دنیای کتاب، تهران، صص: ۲۲۱.

۹- «شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن»، محمد تقی
جعفری، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، صص: ۲۸۸.

۱۰- «تاریخ فلسفه در جهان اسلام»، حنا الفاحوری - خلیل
الجر، ترجمه عبدالحمید آیتی، کتاب زمان، تهران، صص: ۲۹۶.

۱۱- همان، با تلخیص و اضافات، صص: ۲۹۷.
۱۲- «منازل السائرين»، خواجہ عبدالله انصاری هروی، دکتر
روان فرهادی، مولی، تهران، صص: ۴۸۸، به نقل از کتاب صد

میدان؛ میدان: ۷۵.
۱۳- همان صص: ۳۹۹، به نقل از کتاب صد میدان؛ میدان: ۷۳.

۱۴- «تعلیقات حدیقه الحقیقه»، مدرس رضوی، علمی،
تهران، صص: ۸۳، به نقل از ابونعیم اصفهانی در کتاب «حلیة
الاولیاء»، ج ۱، صص: ۳۸۰.

۱۵- «شرح اصطلاحات تصوف»، دکتر سید صادق گوهرین، ج
اول، زوار، تهران، صص: ۲۲۷.

۱۶- همان، صص: ۲۲۸، به نقل از مصباح الهدایه صص: ۲۳ به
بعد.

۱۷- «مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی»، گردآورنده نصرالله
پورجوادی، ج اول، نشر دانشگاهی، صص: ۴۸۸ (=درجات
المعاملات، صص: ۲۳).

۱۸- ترجمه «رساله قشیریه»، شیخ الامام ابوعلی الحسن بن
احمد العثماني، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر،
چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، صص: ۵۲۷.

۱۹- «کشف المحجوب»، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی
الهمجوری الغزنوی، تصحیح و - ژوکوفسکی، با مقدمه دکتر قاسم
انصاری، طهوری، تهران، صص: ۳۴۴.

۲۰- همان، صص: ۳۴۵.
۲۱- همان.

۲۲- «مثنوی معنوی»، جلال‌الدین محمد بلخی، به همت
رینولد لنین نیکلسون، مولی، تهران، دفتر ۶/ بیت ۳۸۶۹.

۲۳- «مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی»، صص: ۴۷۵ (=المقدمه
فی التصوف و حقیقه، صص: ۲۰).

۲۴- «تعلیقات حدیقه الحقیقه»، صص: ۱۰۱، به نقل از
«احادیث مثنوی بدیع الزمان فروزانفر»، صص: ۲۹.

۲۵- همان، صص: ۵۰۱.
۲۶- کشف المحجوب، صص: ۲۴۷.

۲۷- «مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی»، صص: ۴۷۵/۲ (=المقدمه
فی التصوف و حقیقه، صص: ۲۰).

۲۸- همان اثر، صص: ۴۷۶ (=همان، صص: ۲۱).

۲۹- «نفعات الانس من حضرات القدس»، عبدالرحمان بن
احمد جامی به تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی پور، محمودی،
صص: ۷-۸.

۳۰- «تعلیقات حدیقه»، صص: ۱۲۶.
۳۱- «نفعات الانس»، صص: ۸-۷.

۳۲- همان.
۳۳- ترجمه «رساله قشیریه»، صص: ۵۴۷.

۳۴- «تعلیقات حدیقه»، صص: ۹۶.
۳۵- «نفعات الانس»، صص: ۸-۷.

۳۶- «مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز»، شمس‌الدین محمد
لاهیجی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا بزرگر، خالقی و
عفت کرباسی، زوار، تهران، صص: ۹۷.

۳۷- «کشف المحجوب»، صص: ۲۴۷.
۳۸- «شکوه شمس»، آن ماری شیمیل، ترجمه حسن لاهوتی،
علمی و فرهنگی، تهران، صص: ۳۴۷، به نقل از قیه‌نامه، صص: ۲۷.

۳۹- «کشف المحجوب»، صص: ۱۲۵.
۴۰- «مثنوی معنوی» مولوی دقتیر پنجم / ۰۴۹۳ مرحوم
بدیع الزمان فروزانفر در احادیث مثنوی در ذیل بیت مذکور خبر را
در بانه موسی روایت کرده است.

۴۱- ر. ک. شود به داستان پیامبران در کلیات شمس. دکتر
تقی‌پور، نامداریان، جلد اول، مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
تهران، ۱۳۶۹، صص: ۲۴۸.

۴۲- همان، صص: ۲۴۳.
۴۳- «تعلیقات حدیقه»، صص: ۵۰۸.

۴۴- «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، عزالدین محمود بن علی
کاشانی، به تصحیح استاد علامه جلال‌الدین همایی، نشر هما،
تهران، صص: ۱۴۳.

۴۵- همان، صص: ۲۴۳.
۴۶- «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۳/۲،
فردوسی، تهران، صص: ۶-۸۳۵.

۴۷- ر. ک. «حدیقه الحقیقه» باب سوم فصلهای ستایش خلفا و

۴۸- همان، صص: ۲۴۳.
۴۹- «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۳/۲،
فردوسی، تهران، صص: ۶-۸۳۵.

۵۰- همان، صص: ۲۴۳.
۵۱- «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۳/۲،
فردوسی، تهران، صص: ۶-۸۳۵.

۵۲- همان، صص: ۲۴۳.
۵۳- «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۳/۲،
فردوسی، تهران، صص: ۶-۸۳۵.