

افق‌های شعرواندیشه سنایی غزنوی

به همراه گزیده‌ای از حقیقة الحقیقة

تالیف : سید مهدی زرقانی



دانشگاه تهران
نشر روزگار ■ ۴

کتاب حاضر - بر اساس فهرست موضوعی تمام آثار ستایی فرزوی - در شرح
اندیشه‌های عرفانی ستایی در دیوان، حقیقة الحقیقة، سیرالعیان، کارنامه بلخ و
طریق التحقیق پرداخته است. کتاب شامل چهار بخش و هر بخش مشتمل بر
چندین فصل است که نویسنده در آنها به موضوعاتی نظیر خداشناسی،
مستی‌شناسی، انسان‌شناسی، حالات و مقامات عرفانی و بسیاری موضوعات
دیگر پرداخته است. در پایان هم گزیده‌ای از حقیقة الحقیقة با توضیحات
مختصری ضمیمه شده است.

افق‌های شعرواندیشه سنایی غزنوی

تالیف : سید مصطفی زرقانی

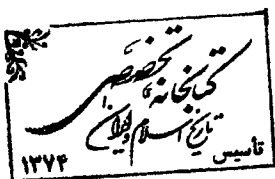
زرقانی

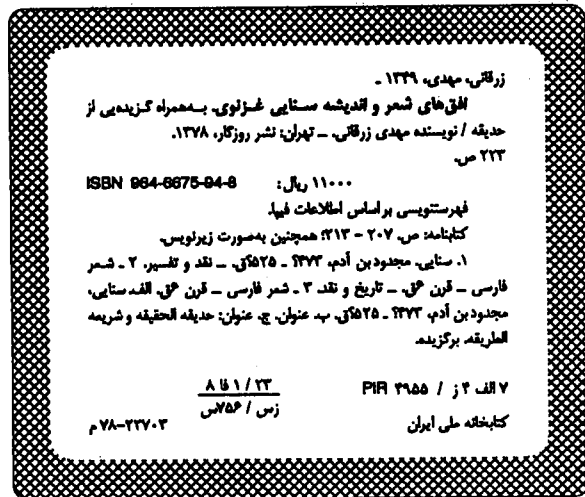
۱	۶۰
۴	۱۲

افق‌های شعر و اندیشه‌ی سنایی غزنوی

مهدی زرقانی

نشر روزگار





نشر روزگار

افق‌های شهر و اندیشه ستایی غزنوی
 نویسنده: مهدی زرقانی
 طرح روی جلد:
 نوبت چاپ: اول ۱۳۷۸
 شمارگان: ۵۰۰۰
 حروف چینی: راه شهاب
 لیتوگرافی: گلفام
 چاپ: چاپخانه دانشگاه الزهرا
 میدان انقلاب - اول کارگر شمالی - کوچه رستم - پلاک ۱۰
 تلفن: ۶۴۱۳۳۵۵ - دفتر مرکزی: ۳۷۲۱۳۸۴

شابک: ۹۴-۶۶۷۵-۹۴-۸

ISBN 964-6675-94-8

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۷
افق‌های شعر و اندیشه سنایی غزنوی.....	۱۰
بخش اول؛ مبانی نظری عرفان عابدانه در شعر سنایی غزنوی.....	۱۷
فصل اول؛ از ماورای هستی.....	۱۹
ذات خداوند (۱۹) صفات خداوند (۲۱)	
افعال خداوند (۲۳) نامهای خداوند (۲۴)	
فصل دوم؛ روی و آینه.....	۲۷
خیر محض بودن اراده الهی (۲۷) حکمت بالغه الهی (۲۸)	
عمومیت و استمرار الطاف حق (۲۹) مظاهر الطاف حق (۲۹)	
قهر الهی (۳۰) قضا و قدر، جبر و اختیار (۳۱) بلای الهی (۳۴)	
امتحان الهی (۳۴) کوشش، کشش و چشش (۳۴) تجلّی (۳۶)	
فصل سوم؛ در قلمرو معرفت.....	۳۹
معرفت در تصوف اسلامی و نحل دیگر (۳۹)	
حدود توانایی انسان در معرفت (۴۰)	
انواع معرفت (۴۱)	

فصل چهارم؛ عالم کبیر ۴۵

- کلیات جهان‌شناسی سنایی (۴۵) عقل کل (۴۸)
- نفس کلی (۵۰) عالم شهادت (۵۱)
- سیر صعودی عالم (۵۲) تاثیر یا عدم تاثیر کواکب (۵۳)
- وحدت وجود (۵۴) شعور حیوانات و جمادات (۵۵)
- نظام احسن (۵۶)

فصل پنجم؛ عالم صغیر ۵۹

- کلیات انسان‌شناسی در تصوف (۵۹) خلقت روح و جسم (۵۹)
- ابعاد وجودی انسان (۶۰)
- جسم انسان (۶۱) روح انسان (۶۳)
- نفس انسان (۶۵) دل انسان (۶۶)
- عقل انسان (۶۸) مقام انسان (۷۰)
- سیر تکاملی انسان (۷۱) تعریف انسان (۷۲)

فصل ششم؛ کلبه میان کاواک ۷۳

- تصویر دنیا (۷۳) مال و منال دنیوی (۷۶) جاه و مقام دنیوی (۷۶)
- دین و دنیا (۷۹) نیازهای اولیه زندگی (۸۰)
- روابط اجتماعی (۸۱)

فصل هفتم؛ آسمان علم ۸۵

- تمجید و نکوهش علم (۸۵) علوم محمود و علوم مذموم (۸۶)
- علم و عمل (۹۰)

فصل هشتم؛ درباره اخلاق ۹۳

- کلیات (۹۳) رذائل اخلاقی (۹۳) حرص و آز (۹۳)

خشم و شهوت (۹۵) ریا و کبر (۹۵) حقد و حسد (۹۷)
امل (۹۷) بیم و امید (۹۹) فضایل اخلاقی (۱۰۰)

فصل نهم؛ از حوزه شریعت ۱۰۳

شریعت و اهمیت آن (۱۰۳) جلوه مسایل عبادی (۱۰۶)
قرآن (۱۰۹) مذاهب و فرق اسلامی و غیر اسلامی (۱۱۱)
برخلاف ظاهر شریعت (۱۱۳) شریعت و طریقت (۱۱۵)

فصل دهم؛ فراتر از قال ۱۱۷

حال عرفانی (۱۱۷) شوق (۱۱۸) قرب (۱۲۰) خوف و رجا (۱۲۱)
سکر و صحو (۱۲۲) محبت (۱۲۳)
عشق (۱۲۴) فنا و بقا (۱۳۴)

فصل یازدهم؛ مباحث دیگر ۱۳۷

پیر (۱۳۷) کرامات (۱۳۸) خرقه و خانقاه (۱۳۸)

فصل دوازدهم؛ سرای باقی ۱۳۹

مرگ (۱۳۹) تجسم اعمال (۱۴۱)
بهشت و جهنم (۱۴۲) مساله شفاعت (۱۴۳)

* بخش دوم؛ سلوک عملی ۱۴۵

فصل اول؛ راه آسمان ۱۴۷

مقامات عرفانی در یک نگاه (۱۴۷) توبه (۱۴۸)
ورع، تقوی (۱۴۹) زهد (۱۵۰) فقر (۱۵۱)
صبر (۱۵۳) شکر (۱۵۳) توکل (۱۵۴) رضا (۱۵۶)

فصل دوم؛ دنباله راه آسمان ۱۵۹

ریاضت (۱۵۹) تجرید (۱۶۰) ذکر (۱۶۱)

مراقبت (۱۶۲) صدق (۱۶۲) سماع (۱۶۳)

سرپوشی (۱۶۴) عزلت، خلوت و قناعت (۱۶۵)

ناز و نیاز (۱۶۶) تجارب شهودی (۱۶۶)

*** بخش سوم؛ عرفان عاشقانه در غزلیات ۱۶۹**

شرح عشق (۱۷۱) عاشق (۱۷۳) معشوق (۱۷۴)

تجلیات معشوق (۱۷۶) معشوق ازلی و خالق متعال (۱۷۶)

شریعت در غزلیات (۱۷۹)

*** بخش چهارم؛ عرفان عاشقانه در قلندریات ۱۸۱**

فرم و محتوای قلندریات (۱۸۳) خرابات (۱۸۴) شخصیت‌های

نمادین خرابات (۱۸۶) قلندریات، ملامتی‌گری، مبارزه اجتماعی (۱۹۰)

*** گزیده‌ای از حدیقة الحقیقه و طریقه الشریعة ۱۹۳**

*** توضیحات ابیات گزیده ۲۱۶**

*** فهرست منابع و مآخذ ۲۲۰**

به نام خالق مهربان

پیشگفتار

با وجود برخی کتاب‌ها و مقالاتی که درباره شعر و اندیشه سنایی به رشته تحریر درآمده، همچنان جای خالی کتابی که کلیات اندیشه سنایی را به گونه‌ای دقیق و مبتنی بر یک تحقیق علمی برای ادب‌دوستان و دانش‌پژوهان تبیین نماید، به وضوح مشاهده می‌شود. به طور خلاصه، آنچه تاکنون درباره شعر و اندیشه سنایی نوشته شده - تا آنجا که من دیدم - محدود می‌شود به شرح لغات و ترکیبات چند غزل یا چند قصیده یا بخش‌هایی از مثنوی‌های او و یا حداکثر تعلیقاتی بر ابیات دشوار حدیقة الحقیقه و یا ترسیم تصویری کلی از شخصیت وی که غالباً مبتنی است بر شرح واژگان و ترکیبات. آنچه جای تامل دارد اینکه بدون شناخت محورهای اصلی اندیشه سنایی - که از طریق استقرای تام در همه آثارش امکان‌پذیر است - چگونه می‌توان یک غزل یا قصیده و یا حتی مثنوی‌های او را شرح و تفسیر کرد؟ به خصوص که زبان شعر فارسی و به ویژه غزل سنتی، به گونه‌ای است که می‌توان از آن چندین معنی متفاوت برداشت کرد. این در حالی است که سنایی غزنوی نه تنها اولین شاعری است که مضامین مربوط به

عرفان عابدانه را به‌طور گسترده وارد شعر فارسی کرد بلکه، علاوه بر آن، در وارد کردن عرفان عاشقانه به‌ساحت شعر فارسی نیز فضل تقدّم از آن اوست و از این حیث حق بزرگی برگردن شعر و ادب فارسی دارد.

نگارنده چنین تصور می‌کند که امروزه باوجود این همه فرهنگ‌های عمومی و تخصصی معتبر، دیگر نوشتن گزیده‌هایی که تنها شامل شرح چند لغت، ترکیب و یا حداکثر پیدا کردن اشارات تاریخی باشد، به‌سر آمده، چه به اندازه کافی در این زمینه‌ها کتاب نوشته شده است. در مقابل، شرح و بسط آثار برجسته - براساس استقرای تام و جستجو در بیت، بیت آثار برجسته فرهنگی، به شعر یا به نثر - و یا بررسی شاهکارهای ادبی از منظرهای نقد ادبی جدید یک نیاز جامعه ادبی کشور است. این کتاب سعی است در این راستا. نگارنده ابتدا فهرست موضوعی آثار سنایی را تهیه کرده و سپس براساس آن، به شرح و بسط اندیشه‌های او پرداخته است؛ براساس یک استقرای تام. بنابراین قضاوت‌ها و استنتاجات ما در کتاب حاضر مبتنی است بر همه آنچه سنایی درباره موضوع‌های مختلف گفته است. ناگفته نماند باوجود اینکه فهرست موضوعی تهیه شده شامل آثار منسوب به سنایی هم بود، به‌عللی، بهتر دیدیم در کتاب حاضر به بیان مضامینی پردازیم که در آثار مسلّم وی آمده است. با این همه، در چند مورد از مثنوی‌های منسوب به سنایی هم بهره بردیم که هم در متن و هم در ارجاعات موارد مذکور را دقیقاً معلوم کردیم.

نکته دیگر اینکه هرچند بنای کار براین نبود که گزیده‌ای از حدیقه هم به پایان کتاب حاضر ضمیمه کنیم، اما به پیشنهاد ناشر و تنی چند از دوستان - به‌خصوص دانشجویان کارشناسی رشته زبان و ادبیات فارسی - گزیده‌ای هم به پایان کتاب افزودیم تا دانشجویانی که می‌خواهند درس حدیقة الحقیقه را انتخاب کنند از تهیه گزیده حدیقه بی‌نیاز شوند. ضمن اینکه در گزیده مذکور تمام سعی مان بر آن بوده که مجموعه‌ای را برگزینیم که، در حد امکان، معرّف افق‌های شعر و اندیشه سنایی - دست‌کم در حدیقه - باشد.

چنانکه اشاره شد، این کتاب برای دانشجویان کارشناسی رشته تحصیلی زبان و ادبیات فارسی تهیه شده است، اما دانشجویان کارشناسی ارشد رشته تحصیلی مذکور و همچنین دانشجویان کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته تحصیلی عرفان هم می‌توانند برای شناخت اندیشه‌های عرفانی سنایی از کتاب حاضر استفاده کنند.

در پایان لازم می‌دانم از آقایان دکتر محمد مهدی رکنی، دکتر محمد جاوید صباغیان و دکتر رضا انزابی‌نژاد که سال‌ها شاگرد مکتب‌شان بوده‌ام و جناب آقای دکتر مهدی ماحوزی که از ارشادات و حمایت‌های استادانه و مشفقانه ایشان بهره‌ها برده‌ام و همچنین از جناب آقای محمد عزیزی - نویسنده، شاعر و مدرس دانشگاه - که علی‌رغم سختی‌ها و مشکلات فراوان، همت خود را مصروف خدمت به ادب و فرهنگ این سرزمین کرده، صمیمانه تشکر کنم.

همچنین ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که قطعاً در این کتاب نقایصی هست که از چشم نگارنده دور مانده است. امید است ادب‌دوستان و صاحبان ذوق سلیم مرا در اصلاح و رفع کاستی‌های آن یاری دهند.

سید مهدی زرقانی

زمستان - ۱۳۷۸

افق‌های شعر و اندیشه سنایی غزنوی

آنچه در این مقدمه مدنظر ماست - چنانکه از عنوان آن نیز کمابیش برمی‌آید - مشخص کردن درونمایه‌های اصلی شعر و اندیشه سنایی است در مجموعه آثارش - آثار مسلّم، نه منسوب - بطور خلاصه، هشت نوع درونمایه کلی در آثار مسلّم سنایی می‌توان یافت که در ذیل به تبیین آنها می‌پردازیم.

الف- درونمایه‌های مربوط به عرفان عابدانه

سنایی، بیش از هر چیز به عنوان یکی از پیروان مسلک عرفان عابدانه معرفی شده است. هر چند این درونمایه شعری، تنها گرایش فکری - عقیدتی او نیست اما این قدر مسلّم است که بخشی انبوه از شعر و محدوده‌ای فراخ از اندیشه او را همین موضوع به خود اختصاص داده است. در واقع، مثنوی گرانمایه «حديقة الحقیقه و طريقة الشریعة» تا حد زیادی برخاسته از همین گرایش فکری - عقیدتی او به شمار می‌آید. افزون بر این مثنوی، قصاید فراوانی در دیوان اشعار وی یافت می‌شود که درونمایه آنها هم همین موضوع است. آنچه شگفتی خواننده را برمی‌انگیزد اینکه وی در مواردی حتی در خلال یک قصیده مدحی به سرودن ابیاتی مبادرت می‌ورزد که از حیث مضمون، باید آنها را در مجموعه ابیاتی با درونمایه عرفان عابدانه قرار داد؛^۱ چه بسا مضامین و نکته‌های عرفانی که در «حديقة» نیامده اما در خلال این گونه قصاید مطرح شده باشد. بعلاوه، بخشی از رباعیات و دیگر قوالب شعری موجود در دیوان، از حیث درونمایه، در زمره همین گروه

۱. دیوان حکیم سنایی غزنوی، مدرس رضوی، طبع کتاب، تهران، ۱۳۲۰، صص ۵-۴۱

قرار می‌گیرند. بر این اساس، یکی از محورهای اصلی شعر و اندیشه سنایی، عرفان عابدانه است.

ب- درونمایه‌های مربوط به عرفان عاشقانه

بخش دیگری از اشعار سنایی را - که نسبتاً زیاد هم هست - درونمایه‌های مربوط به عرفان عاشقانه تشکیل می‌دهد. این درونمایه‌ها، در انواع قالب‌های شعری و در جای، جای آثارش به چشم می‌خورد. در دیوان - برای مثال - قصایدی هست که فضای کلی حاکم بر آنها را روح قلندری فراگرفته و مضامین اینگونه قصاید غالباً از آن نوعی است که در عرفان عاشقانه مطرح است؛ بیان عشق و حالات عاشق و معشوق. همچنین در این نوع قصاید، با باورها و اصولاً شیوه تفکر ملامتی مواجه می‌شویم که از حیث مضمون، آن‌ها را نیز باید در زمره اشعاری با درونمایه مربوط به عرفان عاشقانه جای داد. در این قسم اخیر، شاعر بنا را می‌گذارد بر انکار و تقبیح اماکن و اشخاصی که ظاهری آراسته اما باطنی آلوده دارند. مثل زاهد، مسجد - و مقدس قلمداد کردن آنچه در شرع به عنوان ضد ارزش قلمداد شده است - مثل میخانه، مستی و ...^۱ و غرض وی در این مجموعه - البته - همان مبارزه منفی علیه ریاکاری و نفاق مقدس مابانی است که بعدها توسط حافظ ادامه یافت.

بخش دیگری از عرفان عاشقانه سنایی در غزلیاتش مطرح شده است. غزلیات او - از حیث درونمایه به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند؛ نخست غزلیاتی که دربردارنده مضامین مربوط به عرفانه عاشقانه هستند و دیگر آنها که بیشتر متضمن معانی مربوط به عشق‌های مجازی و زمینی است تا عشق ناب آسمانی^۲. همچنین باورهای ملامتی وی - که با عرفان عاشقانه تناسب دارد - به کرات در غزلیات مطرح شده است.

پاره‌ای دیگر از تمایلات و اندیشه‌های مربوط به عرفان عاشقانه سنایی را باید در اشعار نمادین و تمثیلی وی جستجو کرد، در عین حال که این قسم، به عرفان عابدانه سنایی هم اختصاص یافته است.

عمده‌ترین اثر نمادین سنایی، «مثنوی سیرالعباد الی المعاد» است. این مثنوی که شرح سفر نمادین یک سالک است از عالم خاک تا ماورای افلاک، بسیاری از باورهای عرفانی محض وی را - اعم از عابدانه و عاشقانه در خود جای داده است.

۱. همان، صص ۴۷۵ و ۴۷۲ و ۴۴۷ و ۴۴۶ ۲. همان، صص ۷۴۴ و ۶۵۱ و ۶۵۰ و ۶۴۹ و ۶۴۸

در برخی از حکایات تمثیلی حدیقه - هر چند بندرت - نیز، گاهی، به مواردی برمی‌خوریم که از لحاظ محتوی باید آنها را در ذیل اشعار مربوط به عرفان عاشقانه جای داد که از آن جمله می‌توان به حکایت عاشقی اشاره نمود که به رغم هشدار معشوق مبنی بر اینکه در حالت صحو و هوشیاری از دجله عبور نکند، وارد دجله شد و هلاک گردید.^۱ بر طبق این حکایت، راه عشق راهی است که باید آن را با مستی طی کرد نه هوشیاری و این، همان چیزی است که محور اصلی عرفان عاشقانه را شکل می‌دهد.

پ- درونمایه‌های دینی، عقلی و اخلاقی

در شعر سنایی دو نوع اخلاق مطرح شده است. یکی آن بخش از اخلاقیات که جزء مستحسنان صوفیه است و لزوماً با آنچه در اخلاق اسلامی غیر صوفیانه آمده تطابق ندارد و دیگر اخلاقیاتی که شکل صوفیانه محض نداشته و با آنچه در کلام عالمان شریعت آمده، مطابق است. اخلاقیات دسته دوم بیشتر در قصاید وی مطرح شده اما در عین حال، در دیگر قالب‌های موجود در دیوان و هم در مثنوی‌های وی نیز می‌توان ابیاتی را یافت - که البته کم هم نیستند - که به این نوع درونمایه اختصاص یافته است. آنجا هم که وی مشخصاً بحث اخلاق را پیش می‌کشد، رنگ و بوی کلامش به بیانات و اعطان منبری و عالمان شریعت نزدیکتر است تا سالکان طریقت.^۲ در عین حال، چنانکه اشاره شد، موارد بسیاری هم هست که سنایی به تبلیغ و ترویج اخلاق صوفیانه مبادرت می‌ورزد.

ت - انتقاد اجتماعی با چاشنی طنز

این نوع درونمایه، در بیشتر قالب‌های شعری مورد استفاده او آمده است. یعنی هم در دیوان - با تنوع قالب‌های شعری که دارد - و هم در مثنوی‌ها، می‌توان اینگونه اشعار را مشاهده کرد و همین موضوع نشان‌دهنده اهمیت این درونمایه در نظر اوست. انتقادهای اجتماعی وی گاه شامل حال عامه مردم است و گاه متوجه گروه خاصی در اجتماع؛ برای مثال زاهدان ربانی یا صوفیه منافق و یا فلاسفه.^۳ بخشی از هجویه‌های او

۱. حدیقة الحقیقه و طریقه الشریعة، سنایی غزنوی، مدرس رضوی، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۴

صص ۲-۳۳۱ ۲. دیوان، صص ۳۷۸ و ۳۳۸ و ۶-۸۴ و ۳۲ و ۲۰ و حدیقه صص، ۴۹۸ و ۴۶۸ و ۳۲۱

۳. دیوان، صص ۷۸۷ و ۷۸۵ و ۶۹۵ و ۷۵ و ۴۵ و ۴۱

را هم باید بازتابی از همین روحیه انتقادی شاعر به حساب آورد که البته با لحنی بسیار تند و گاه به دور از عفت قلم، سروده شده است اما آنچه باید بطور خاص بدان توجه داشت اینکه علت وجودی قلندریات و اشعار ملامتی مابانه او را باید در همین روحیه انتقادی شاعر جستجو کرد چه این قسم اشعار نشانه اعتراض او به وضع اجتماع و مقابله‌ای فرهنگی - قلمی علیه مفاسد روزگارش است و از این جهت سنایی را باید پیشرو حافظ دانست. بر این اساس، غیر از اشعاری که درونمایه آنها مستقیماً به انتقاد اجتماعی مربوط می‌گردد، پاره‌ای از قلندریات و بخشی از هجریه‌های وی را هم باید تا حد زیادی منبعث از همین روحیه انتقادی وی دانست.

ث - مدح

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که بدین اعتبار که سنایی شاعری مداح بوده و بر طبق برخی دلایل تا پایان عمر هم، مدح می‌گفته، باید بیشتر قصاید او را در زمره قصاید مدحی به حساب آورد اما با مراجعه به دیوان و بررسی قصاید وی معلوم می‌شود که هر چند مدح، بخش نسبتاً حجیمی از اشعار او را به خود اختصاص داده اما این مضمون، تنها یکی از درونمایه‌های قصاید اوست و البته لزوماً عمده‌ترین مضمون هم نیست.

باری، مدیحه‌های او بیشتر در قصاید آمده اما در «حدیقه»، «سیرالعباد» و همچنین «کارنامه بلخ» هم مواردی از این گونه اشعار مشاهده می‌شود؛ منتهی آنچه اهمیت دارد اینکه قصاید مدحی او ویژگی‌های خاص خود را دارد. در برخی قصاید مدحی، وی از مقدمه تغزلی صرف نظر کرده و از همان بیت آغازین به مدح ممدوح می‌پردازد، منتهی مدایح او آمیخته با فضایل اخلاقی، دین و ارزش‌های انسانی است. شاعر ممدوح خود را به صفاتی چون مقتدای شریعت، پیشوای شرع و دین، روشن‌کننده حجت حق، شادکننده دل اهل سنت و از این قبیل صفات متصف می‌سازد^۱. چنین به نظر می‌رسد که در این دسته از قصاید، شاعر بیش از آن که در صدد مدح به شیوه مداحان درباری باشد، در اندیشه ترویج فضایل اخلاقی است. در یکی از مدیحه‌های حدیقه هم این موضوع به چشم می‌خورد^۲ و این می‌رساند که وی تا ادوار پایانی عمر - یعنی دوران سرودن حدیقه - همین شیوه مدیحه‌سرایی را در پیش گرفته؛ سنایی از این بابت، تاثیر عمیق و ژرفی بر سعدی و مدیحه‌های او دارد.

نوعی دیگر از قصاید مدحی وی با مقدمه عرفانی آغاز می‌گردد. در این قصاید، گاه بیشتر ابیات قصیده، درونمایه عرفانی دارند و تنها دو یا سه بیت پایانی به مدح ممدوح اختصاص یافته است.^۱ این نوع قصاید در حقیقت، ترکیبی از مدح و عرفان هستند که صبغه عرفانی - در آنها - بر مدح غلبه یافته و البته از ابتکارات سنایی در قصاید مدحی است. از روی این گونه قصاید معلوم می‌شود که در نظر وی تناقض و تضادی میان مداح و در عین حال عارف بودن وجود نداشته و بر این اساس تا پایان عمر در عین تعلق به مرام صوفیه، مداح هم بوده است.

پاره‌ای دیگر از قصاید مدحی وی مشتمل است بر مدح اولیاء الله.^۲ این گونه مدیحه‌ها که در نعت پیامبران و انبیاء، امامان شیعه و زعمای اهل سنت سروده شده، مدایحی کاملاً پاکیزه و به دور از هرگونه شائبه مادی است.

برخی دیگر از قصاید مدحی وی چنان است که گویا تمام قصیده تغزلی بیش نیست و عناصر تغزلی بر سراسر قصیده سایه افکنده است. با این حال، وی حتی در اینگونه قصاید هم گاه به بیان وعظهای اخلاقی می‌پردازد^۳ و سرانجام نوعی از قصاید مدحی در دیوان او یافت می‌شود که مدح از همان بیت آغازین یا پس از مقدمه شروع شده و تا پایان هم ادامه می‌یابد و در ضمن قصیده، هیچ نشانه‌ای از اندیشه‌های عرفانی، اخلاقی یا وعظی دیده نمی‌شود بلکه خواننده با یک قصیده تمام عیار مدحی روبه‌رو می‌شود.^۴

ج - تعقل و حکمت

گرچه سنایی در بخشی از اشعارش از عرفان عاشقانه سخن می‌گوید و بر این اساس، از عقل و تعقل و علوم عقلی به زشتی یاد می‌کند اما، در مقابل، بخش نسبتاً حجیمی از اشعار خود را هم به ستایش مستقیم و غیرمستقیم عقل اختصاص داده است. در خصوص اینکه چگونه می‌توان این تناقض‌گویی را برای او توجیه کرد، در بخش‌های بعدی کتاب به تفصیل سخن خواهیم گفت و عجله به ذکر درونمایه‌های شعری وی بسنده می‌کنیم.

باری، از جمله مواردی که وی درباره عقل و تعقل سخن گفته و شعر سروده، باب عقل در حدیقه است. با عنایت به بیانات وی در این باب و باب‌های دیگر حدیقه،

۱. دیوان، صص ۴۱-۵ ۲. همان، صص ۳۵۲ و ۲۹۰ و ۱۵۳ و ۳۳-۷ ۳. همان، ص ۱۴۸

۴. همان، صص ۱۶۷ و ۱۳۱ و ۱۱۹ و ۸۱

می‌توان دانست که عقل و تعقل - دست کم هنگام سرودن حدیقه، یعنی ادوار پایانی زندگی - در نظر او ارجمند بوده است.

درباره علوم عقلی مثل فلسفه هم دو نکته را باید متذکر شد. نخست اینکه او در آغاز جوانی با فلسفه و علوم عقلی بسیار مخالف بوده اما بعدها که اندیشه‌هایش متعادل‌تر شده، از ستیز او با فلسفه اثری نمی‌بینیم چنانکه در حدیقه - که حاصل ادوار پایان زندگی اوست - مباحث فلسفی تاثیر بسزایی دارد. نکته دیگر - در ادامه همین نکته - اینکه وی در حدیقه از جهان‌شناسی فلسفی بهره‌ها برده است.^۱ مضافاً اینکه یکی از ممدوحان خود را در حدیقه به صفت فیلسوف می‌ستاید که بیانگر نگاه مثبت وی است به فلسفه.^۲ حکمت شرعی هم در نظر او بسیار ارزشمند بوده چون هم بسامد این واژه در آثار او زیاد است و هم بسیاری از حکایت‌ها و تمثیل‌هایی که نقل می‌کند بنیادی حکیمانه دارد. به‌علاوه اینکه بسیاری از اظهارنظرهای او درباره موضوعات متعدد، برخاسته از نگرش حکیمانه است تا عرفانی محض. اطلاق صفت حکیم بر او نیز خود دلیل دیگری است بر گسترده‌گی این مضمون در شعر، اندیشه و شخصیت او.

چ - هجو

اینکه ما دلمان می‌خواهد شخصیت‌هایی که بارقه‌هایی از کمال در آن‌ها ظهور کرده، به کلی از خطا - بخصوص خطاهای فاحش - دور باشند، ریشه در یک حس مطلق‌گرایی و تعالی‌خواهی شرقی دارد اما وقتی به دنیای واقعیت‌ها روی می‌آوریم، در می‌یابیم که یک چنین کمالی فقط خاص پیامبران و امامان معصوم است و بس. آنچه مهم است اینکه نباید وجود نقص در شخصیت‌های بزرگ، کمالات آن‌ها را هم تحت الشعاع خود قرار داده و نگرش ما را بیش از حد منفی کند. این نکته را باید در هجویه‌های بزرگانی چون سنایی مدنظر داشت؛ افزون بر اینکه، قدر مسلم این هجوها و حتی هزل‌ها در آن روزگار چندان که امروز به نظر می‌آید، زشت و قبیح نبوده است چه بسیاری از شاعران قادر بودند هجویه‌ها را از آثار خود بزدایند اما این کار را نکردند.

باری، هجویه‌ها - چه خوب باشد چه بد - بخشی دیگر از درونمایه‌های شعر وی را به خود اختصاص داده است. هجوهای موجود در دیوان گاهی با مراعات عفت قلم و در لفافه‌ای از کنایات و استعارات بیان شده و زمانی چنان با صراحت لهجه که نقل آن به هیچ

۱. حدیقه، ص ۲۹۵ به بعد و مباحث مربوط به عقل کل و نفس کل ۲. همان، ص ۲۲۸

عنوان امکان‌پذیر نیست.^۱ هر چند این بخش از اشعار او بسیار محدود است اما به هر حال بخشی از درونمایه شعر اوست.

ح - هزل

بخش دیگری از اشعار سنایی هزلیات اوست. این گونه مضامین در جای، جای آثار او پراکنده‌اند؛ گاهی در قصاید، زمانی در غزلیات و همچنین در دیگر قالب‌های شعری دیوان آمده است. با این تفاوت که برخی جاها محملی غیر از هزل برای اشعار او نمی‌توان تصور کرد، مثل آنجا که درباره اعمال منافی عفت خود با صراحت لهجه سخن می‌گوید^۲ و در مواردی هست که می‌توان مضامین هزلی را به معانی تاویلی - با عنایت به زبان تاویل‌پذیر غزل فارسی - تعبیر کرد؛ مثل آنجا که درباره زیبا پسر قصاب شعر می‌سراید.^۳ در هر صورت، این قسم اشعار، از حیث کمیت در آثار او بسیار محدود و انگشت‌شمار است.

بر این اساس، ما با شاعری روبرو هستیم که هم اهل عرفان عابدانه است و هم عرفان عاشقانه، هم واعظ منبری است و هم قلندر ملامتی، هم مداح است و هم عارف، هم اهل جدّ و انتقاد است و هم هزل و هجو. البته نسبت میان این مضامین در شعر و اندیشه وی یکسان نبوده است. عرفان عابدانه، وعظ اخلاقی و دینی، عرفان عاشقانه، مدیحه، تمقل و حکمت، انتقاد اجتماعی و هزل و هجو به ترتیب نشان‌دهنده ساختار کلی شعر و اندیشه سنایی است. این موارد را می‌توان از این هم خلاصه‌تر کرد و گفت عرفان، شریعت، مدح، حکمت و انتقاد اجتماعی پنج محور اصلی شعر و اندیشه او را شکل می‌دهند.

عرفان عابدانه و عرفان عاشقانه دو جریان عمده شعر سنایی است که وی در بستر این دو جریان، اندیشه‌ها و باورهای خود را مطرح کرده است. بر این اساس، بررسی ما نیز مبتنی خواهد بود بر همین دو جریان محوری شعر و اندیشه او، عرفان عابدانه و عرفان عاشقانه.

۱. دیوان، صص ۷۶۹ و ۷۶۷ و ۷۶۵ ۲. همان، صص ۷۹۴ و ۳۱۵ و ۳۰۲

۳. همان، صص ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۷۴۴

بخش اول

مبانی نظری عرفان عابدانه در شعر سنایی غزنوی

از ماورای هستی

۱

۱ گفتگو درباره ذات، صفات و افعال خالق متعال از عمده‌ترین مباحث خداشناسی است. این بحث - با همه محدودیت‌ها و پیچیدگی‌های خاصی که دارد - مورد توجه همه فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی و غیر اسلامی بوده و هرگروه فراخور حال و مقام خود بدان پرداخته‌اند. با وجود این، شیوه طرح این مبحث و مضامین مطروحه در آن در طول تاریخ یکسان نبوده و با مراجعه به تاریخ اندیشه‌های توحیدی می‌توان دریافت که نه تنها گروه‌های مختلفی که در این باب قلمفرسایی کرده‌اند، در طول تاریخ و به‌مرور زمان تغییراتی - نه لزوماً بنیادین - در نگرش‌های خود ایجاد نموده‌اند بلکه حتی یک فرد ممکن است در دوره‌های مختلف زندگیش، در اثر عوامل محیطی، گسترش مطالعات و برخی عوامل دیگر درباره آنچه گفته، تجدید نظر نماید. برای مثال، خداشناسی عرفانی در قرون دوم و سوم هجری تفاوت‌های زیادی دارد با خداشناسی عرفانی رایج در قرن‌های پنجم و ششم یا بعد از آن. بنابراین آنچه در این گفتار درباره سنایی و اندیشه‌هایش می‌گوییم قابل تعمیم بر کل ادوار اندیشه‌های عرفانی و یا حتی همه عارفان روزگار او نیست بلکه چیزی است که سنایی می‌گوید.



غالباً این گونه است که مباحث مربوط به خداشناسی در سه بخش ذات، صفات و

افعال مورد بررسی قرار می‌گیرد. هر چند این شیوه در حوزه درس متکلمان رایج بوده اما به جهت ساختار منطقی و علمی که دارد، ما می‌توانیم در تحلیل اندیشه‌های توحیدی سنایی هم - که متکلم نیست - از آن استفاده کنیم، با ذکر این نکته که او هیچ‌گاه در پی طرح این‌گونه تقسیم بندی‌ها نبوده است.

به عقیده سنایی، ذات باری تعالی قابل اشارت نیست و نمی‌توان درباره آن چون و چرا کرد و یا درباره کیفیت آن سخن گفت. چه ذات حق بی‌نشان و نامحسوس است و از هرگونه شکل و مثل بری است، نامصور است و حتی از حوزه کشف - که بر حسب ظاهر ایهامی هم به کشف و شهود عرفانی دارد - بیرون است. آن ذات مقدس بی‌ضد بوده و از خوردن و خفتن و شریک و شبیه منزّه است، علت‌پذیر نیست و از کیفیت و دگرگونی و انقسام منزّه است و در مکان نمی‌گنجد.^۱ همچنین وی به لطیف بودن ذات حق اشاره می‌نماید و او را قائم بالذات می‌خواند و در مواردی هم هست که از یگانگی حق تعالی سخن می‌گوید^۲ که در مجموع بیانگر توحید و یکتاپرستی اوست.

از روی این بیانات می‌توان دریافت که سنایی بیش از آن که در پی اثبات صفت یا کیفیتی برای ذات باری تعالی باشد، در اندیشه نفی هر معلومی است که درباره ذات خداوند به ذهن آدمی خطور می‌کند. بر این اساس است که در جایی صراحةً اذعان می‌دارد که آنچه درباره ذات خالق متعال به ذهن آدمی خطور می‌کند، نه ذات حق بلکه تصویری انسانی است که ما از ذات او داریم و در عین حال، این تصور نیز مخلوق حق تعالی است نه حقیقت ذات او؛^۳ در این خصوص باید اذعان داشت که تنزیه و تقدیس ذات الهی مورد قبول تمامی مذاهب اسلامی هست اما این مایه تاکید در نفی هرگونه معلومی درباره ذات اقدس پروردگار، به اصل تنزیه مطلق اشاعره نزدیکتر است تا توحید شیعی یا معتزلی یا سایر فرق و نحل.^۴

با این همه، به صرف وجود چنین بیاناتی نمی‌توان ادعا کرد که سنایی در توحید و خداشناسی سمعاً و طاعةً از نظام توحیدی اشاعره پیروی کرده است چون اولاً اصل تنزیه باری تعالی در نظام توحیدی دیگر مذاهب اسلامی هم هست و ثانیاً وی در موارد دیگر، بیاناتی دارد که جهان بینی او را بکلی از نظام توحیدی اشاعره دور می‌کند؛ برای

۱. دیوان، صص ۱۰۴، ۳۴۹، ۶۰۳، ۶۷۸، ۳۸۶، ۳۴۹ و حدیقه صص ۷۱، ۹۲، ۸۲، ۶۵

۲. دیوان، صص ۳۰۹ و ۱۶ ۳. همان، ص ۳۶۸

۴. برای آشنایی با نظریات توحیدی اشعریان رک آشنایی با علوم اسلامی، مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۵۸ به بعد

مثال آنجا که وی موضوع رؤیت خدا را پیش می‌کشد، تصریح می‌نماید که خداوند را در قیامت با چشم سر نمی‌توان دید^۱ و یک چنین باوری با اصول توحیدی اشاعره متناقض و با تفکر شیعی موافق است.^۲

نکته دیگر اینکه اشعار سنایی در مواردی تداعی‌کننده شیوه‌های بحث رایج در میان متکلمین اسلامی است. بیان استدلالی ساده و زودفهم و اشاره به مفاهیمی نظیر عدم انقسام ذات حق، منزّه بودن از علت‌پذیری آن ذات، قائم بالذات بودن و تبری از کیفیت از جمله مواردی است که با شیوه‌های رایج در بین متکلمین اسلامی تناسب دارد. در عین حال، دخل و تصرف سنایی و ساده و زودفهم کردن این مضامین، موضوعی است که جداگانه باید به آن توجه شود. بر این اساس، می‌توان گفت که در امور مربوط به ذات حق، سنایی هم از اصول توحیدی اشاعره بهره برده و هم از اصول عقیدتی معتزله. در طرح مطالب نیز، هم از شیوه بحث واعظان منبری و هم از طرز بیان استدلالی متکلمین اسلامی سود جسته است.

۲ علاوه بر ذات، در شعر سنایی ابیاتی هم یافت می‌شود که به صفات حق تعالی پرداخته است. این بخش از اشعار وی را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد؛ یکی مربوط به صفات ثبوتیه حق تعالی و دیگر صفات سلبيه. نکته مهم اینکه سنایی هیچگاه از این دو اصطلاح استفاده نکرده بلکه به شیوه واعظان آن روزگار، هر کجا مقام سخن اقتضا می‌کرده، مضامینی در خصوص صفات حق تعالی به رشته نظم کشیده و استفاده ما از این دو اصطلاح تنها برای تبیین بهتر مطالب است.

باری، در اندیشه سنایی صفات خداوند قدیم است، بری از علت کون است و مثل ندارد، حقیقت آن ذات اقدس بر کسی مکشوف نشده و بر این اساس صفات حق تعالی همچون ذاتش در خور چون و چرا نیست و از کیفیت آن نیز نمی‌توان چیزی گفت و یا حتی دانست.^۳

معلوم است که سنایی در اینجا نیز به همان اصل تنزیه مطلق اشاعره متمایل شده است اما نکته مهمتر اینکه اصولی را که درباره صفات حق ذکر می‌نماید همان‌هاست که درباره ذات حق گفته بود. برای مثال قدیم بودن، بری از کیفیت، منزّه بودن از

۱. دیوان، ص ۳۸۸. ۲. آشنایی با علوم اسلامی، مرتضی مطهری، ج ۲، صص ۵۸ و ۶۳ به بعد

۳. دیوان، صص ۳۴۹، ۳۴۸، ۵۴۰ و حدیقه صص ۶۴ و ۱۷۱

علت‌پذیری، بی‌مثل بودن و نامکشوف بودن را هم برای ذات حق لحاظ کردن و هم برای صفات. این شیوه برخورد سنایی با ذات و صفات باری تعالی ریشه در دو طرز فکر دارد؛ یکی آنچه در کلام کلابادی آمده است، آنجا که می‌گوید: صفات حق، خدا نیست اما غیر خدا هم نیست^۱ و دیگر آنچه در نظام توحیدی شیعه از آن به یگانگی ذات با صفات تعبیر می‌شود.

حال که نظر کلی سنایی درباره صفات حق تعالی معلوم شد، بحث را با ذکر برخی از صفات ثبوتی و سلبی باری تعالی که در شعر سنایی آمده، پی می‌گیریم. قدیم، علیم، قدیر، مرید و حق از جمله صفات ثبوتی هستند که وی برای خداوند ذکر کرده است.^۲ در موارد دیگر نیز به صفاتی همچون جلیل الجبروت، واحد در مجد، حکیم، عظیم، کریم و رحیم اشاره می‌نماید که البته مبتنی است بر آنچه در کلام الله و به تبع آن در اقوال عالمان شریعت آمده است.^۳

گذشته از صفات ثبوتی، وی در شعر خود به شکل مفصلتری از صفات سلبیه خالق متعال یاد می‌کند. در نگاه سنایی، خالق، بی‌نیاز مطلق و غنی از «که و مه» و حتی کفر و دین‌بندگان است. شک و یقین‌بندگان درباره خداوند، برای معبود سود و زبانی در بر ندارد و او صمدی است که نه به ولادت نیازمند است و نه به فرزند محتاج، بغض و حقد و کینه و غضب و خشم به آن ترتیبی که ما می‌توانیم تصور کنیم، در وجود او راه ندارد و خشم و خوشنودی او نه از روی طبع است و نه به معنای تغیر در وصف. بری از رنج و گداز است و منزّه از بیم و امید و خوردن و خفتن، قیامش ضد جلوس نیست و واحد بودن خالق متعال عددی و شماری نیست و اصولاً وصف خالق به علم مخلوق در نمی‌آید، کلام او لفظ و نقش ندارد و آواز و شکل نیز از آن دور است.

به عقیده سنایی، حق تعالی از «قدوم» و «اصبعین» و نظایر این اشارات که متناسب با عالم ماده و مخلوقات مادی است، منزّه می‌باشد و بر این اساس، لازم است آیات و احادیثی را که دربردارنده چنین مضامینی هستند تاویل نمود چنانکه برای مثال در همین مورد اخیر، مراد از «قدوم حق» قهر و خطر اوست و مقصود از اصبعین، نفاذ حکم و قدر.^۴

چنانکه ملاحظه می‌گردد، وی در بیان صفات پرودگار، کاملاً به موضع عالمان

۱. متن و ترجمه کتاب تعرف، ابوبرک محمدکلابادی، محمد جواد شریعت، ص ۳۰۳

۲. دیوان، صص ۸۳، ۳۸۶ و حدیقه ص ۱۵۸ ۳. دیوان، صص ۶۰۳، ۳۴۸ ۴. حدیقه، صص ۵-۶۴

شریعت نزدیک شده بگونه‌ای که خواننده این اشعار برای لحظاتی دچار تردید می‌شود که آیا شاعر این اشعار همان عارف و شیدایی است که در جایی دیگر کفر و دین را در راه معشوق ازلی یکسان می‌شمرد. (دیوان، ص ۸۹۷)

نتیجه دیگری که از بررسی افکار سنایی در این بخش به دست می‌آید آن است که در مقام مقایسه، وی به صفات سلبیه خداوند بیشتر پرداخته تا صفات ثبوتیه، یعنی بیش از آن که در اندیشه اثبات صفت باشد، در صدد سلب صفات است و این موضوع به احتمال زیاد ریشه در همان تمایل او به اصل تنزیه مطلق اشاعره دارد؛ در تنزیه مطلق اشاره، اصل بر سلب صفاتی است که به ذهن آدمی خطور می‌کند نه اثبات آنها.

اما در مجموع چنین است که سنایی در طرح مباحث ذات و صفات و حتی افعال خداوند خود را مقید به پیروی محض از یک مذهب خاص نکرده است بلکه پیوسته بین باورهای توحیدی شیعیان، معتزله و اشاعره در نوسان است و از آنجا که این نوسان عقیده در «حدیقه» هم به چشم می‌خورد و از طرفی حدیقه حاصل ادوار پایانی عمر اوست، می‌توان نتیجه گرفت تا آخرین لحظات حیات هم گرفتار این نوسان عقیده بوده است و اختلاف نظر محققان در باب شیعه یا سنی بودن او تا حدود زیادی از همین طرز تلقی خاص وی با مذاهب اسلامی نشأت گرفته است.

۳ بخش دیگری از اشعار سنایی در حوزه خداشناسی به افعال حق تعالی مربوط می‌گردد. او در این بخش نیز گاهی به باورهای اشاعره نزدیک شده و زمانی از آنها فاصله می‌گیرد. برای مثال آنجا که می‌گوید اختیار آفرین نیک و بد خالق است و خیر و شر همه از اوست و یا آنجا که منشاء خیر و شر را یکی می‌داند و آنان را که منشاء شر را شیطان می‌دانند و منشاء خیر را رحمان^۱، به باد مسخره می‌گیرد، به نظر می‌رسد که فضای کلی اندیشه‌اش متأثر از طرز فکر اشعریان - درباره افعال حق - شده است اما آنجا که اظهار می‌دارد اراده خداوند بر کافر بودن انسان تعلق نگرفته، زیرا اراده او بر کفر انسان و سپس مجازات وی به جرم کافر بودن، ظلم است و حق تعالی منزّه از یک چنین ظلمی، از یک اصل توحیدی اشاعره - اینکه رعایت اصلح بر خدا واجب نیست - فاصله گرفته است. گویا در تکمیل همین بیانات است که می‌گوید کثر انسان معلول نفس اماره است نه اراده خداوند مهربان.^۲

باری، غیر از آنچه ذکر شد، وی در ذکر افعال حق به دو مورد بیشتر تاکید می‌ورزد؛ یکی خلقت و دیگری روزی رسانی. شاید این، بدان سبب باشد که وی می‌پنداشته از طریق توجه به این دو فعل حق بهتر می‌توان مظاهر افعال حق را به مخاطبان نشان داد. بخصوص که مخاطبان وی هم غالباً عامه مردم بوده‌اند و عامه از افعال حق بیشتر همین دو را می‌فهمیده‌اند. در هر حال، وی در این راستا، گاهی مجموعه آفرینش را - در یک نگاه کلی - مخلوق خدا شمرده و چنین می‌سراید که «از عرش تا فرش جزء مبدع اوست»^۱ و زمانی بگونه‌ای جزئی‌تر به موضوع خلقت می‌پردازد و مثلاً می‌گوید خدا، عقل را آفرید و انسان را آفرید.^۲

بیان روزی رسانی خداوند نیز در نظر او آن مقدار اهمیت داشته که بخشی از آیات آغازین حدیقه را به شرح آن اختصاص داده و علاوه بر این در جای، جای آثارش، هر کجا زمینه را مناسب می‌دیده، گریزی هم به رزاقیت خالق مهربان زده است. برای مثال، یک جا هست که در قالب تصاویری زیبا و دلنشین، روزی رسانی حق تعالی را از آغاز زندگی جنینی تا دروازه‌های جنت، گام به گام، به تصویر می‌کشد و در جای دیگری با عنایت به عام بودن رزاقیت خالق مهربان به این نکته توجه می‌دهد که نه تنها انسان، بلکه تمام اجزا و ارکان هستی از این فیض دائمی برخوردارند، حتی پرند و نیز به زبان خود خدا را رازق می‌خواند و یا کرمی که در دل سنگی می‌زید، مانند انسان مرزوق خداست.^۳

علاوه بر آنچه گفته شد، سنایی دو نکته دیگر را نیز در خصوص افعال حق مطرح می‌کند، نخست اینکه فعل حق با قصد قبلی نیست و خالق متعال از چنین نسبت‌هایی منزّه است و دیگر اینکه، هر چند ذات حق بی‌نشان است اما از فعل او می‌توان به وجود هستی وی پی برد.^۴

۴ آخرین بحثی که در این فصل مطرح می‌کنیم، موضوع نام‌های خداوند است. وی در مورد اسماء خداوند چند نکته اساسی تقریر می‌کند. یکی اینکه نام‌های حضرت حق را هم «هزار و یک» و هم «نود و نه» اسم می‌داند^۵ و این بدان اعتبار است که نود و نه اسم حق، اسماء حسنی هستند و هزار و یک اسم دیگر، مولود آن نود و نه اسمند. به لحاظ عرفانی، اسماء الهی نامتناهیند و بر این اساس ممکن است از هر یک از این هزار و یک

۱. همان، ص ۶۰ ۲. همان، ص ۶۰-۶۱ ۳. دیوان، ص ۳۰ و حدیقه ص ۱۰۴

۴. دیوان، صص ۱۰۴، ۶۳۹ و حدیقه ص ۲۷۱ ۵. حدیقه، ص ۶۰

اسم نیز اسامی نامحدود و بی‌انتهایی تولد یابند. برخی منابع عرفانی دیگر نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند.^۱

نکته مهم دیگری که وی دربارهٔ اسماء الهی ذکر می‌کند این است که انسان‌ها به اعتبار مقام خلیفه الهی، بصورت بالقوه، استعداد آشنایی با اسماء‌الله را دارند اما هر عقلی شایستگی درک آن اسماء مقدس را ندارد و به تعبیری نامحرمان بدین پرده راه ندارند.^۲ سرانجام اینکه نام‌های حق تعالی واسطه فیض اویند و در واقع از طریق این واسطه‌هاست که کل مخلوقات و از آن میان انسان‌ها می‌توانند از چشمه‌های زلال و حیات بخش جود و کرم حق تعالی بهره‌مند گردند.^۳

بطور خلاصه، سنایی در این گونه اشعار بر آن است تا با بهره‌گیری از آنچه در کلام الله و مقالات و دلالات بزرگان دین و مشایخ صوفیه آمده، مجموعه‌ای منسجم و در عین حال ساده و روان از خداشناسی را برای مخاطبان خود بیان کند، لذا -رها از قیل و قال اهل مدرسه - شیوه بیانی ساده و وعظ‌گونه‌ای در پیش می‌گیرد که هم مناسب فهم عامه است و هم دلنشین و پر جاذبه برای سالکان طریق.

۱. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، عزالدین محمود کاشانی، جلال‌الدین همایی، ص ۲۳ ۲. حدیقه، ص ۶۰

۳. حدیقه، ص ۶۰

روی و آینه

۲

۱ در ادامه مباحث مربوط به خداشناسی، در این فصل به شرح و بررسی رابطه خداوند مهربان با مخلوقات به طور عام و انسان به طور خاص پرداخته و بیانات سنایی را در این زمینه تقریر می‌کنیم. چنانکه خواهیم دید، وی در این مورد نیز به اصلی‌ترین مباحث و موضوعات پرداخته و درباره هر موضوع نیز دقیق و موجز سخن گفته است. بر روی هم، رابطه با مخلوقات، در نگاه سنائی، مبتنی بر لطف و قهر است. هر چند او نیز متأثر از یک باور عمومی صوفیه^۱، این رابطه را بیشتر لطف‌آمیز می‌داند تا قهرآلود یا حتی علی‌السویه. او برای اثبات این معنی، چند موضوع عمده را مطرح می‌کند که از آن جمله خیر محض بودن اراده الهی است. این اصل، از اساسی‌ترین پایه‌های جهان‌بینی اوست و به بیانات متفاوت درباره آن سخن گفته و شعر سروده است. او تمامی افعال، احکام و مقدرات الهی را خیر محض دانسته و باری تعالی را منزّه از آن می‌داند که در حق مخلوق خود اراده شرّ نماید. اراده او حتی اگر در قالب بلا - که به ظاهر سختی و رنج است - پدیدار گردد، چیزی جز خیر محض نیست. شرّهای موجود در جهان آفرینش هم عاریتی بوده و اصاله شر نیستند. اصولاً در نگاه وی، زشت و زیبا اموری اعتباری هستند که در نظر انسان‌های مبتلا به مادیات دنیوی، ماهیتی دوگانه می‌یابند و گرنه در نظر وارستگان، آنچه از اوست، محض عطاست و خیر مطلق. بدین اعتبار است که می‌گوید

۱. سبقت رحمتی غضبی، مرصادالعباد، نجم الدین رازی، محمد امین ریاحی، ص ۳۳۸

مردان حق، تلخ و شیرین را چون از جانب اوست، با جان و دل می‌پذیرند.^۱

تمثیل زیبای «مادر و فرزند» نیز از جمله برای بیان همین نکته به کار گرفته شده که اراده حق تعالی در هر صورت خیر مطلق است. بر طبق این تمثیل، همان‌گونه که مادر هم به فرزند خرما می‌دهد و او را در آغوش گرفته نوازش می‌کند و هم او را حجامت می‌کند - که ظاهراً دردناک و رنج‌آور اما مفید است - هم تنبیه در کار فرزندش دارد و هم نوازش، خالق متعال نیز گاه بندگان را در رفاه و آسایش قرار داده و گاه در رنج و مشقت قرار می‌دهد و در هر دو حال، اراده مادر در حق فرزند و خالق مهربان در مورد بندگان، خیر محض است.^۲

۲ اصل دیگری که وی در مورد رابطه خالق با مخلوقات و در زیر مجموعه الطاف حق بدان می‌پردازد، «حکمت بالغه الهی» است. هر چند وی در شعرش از این اصطلاح بهره نبرده اما در موارد بسیاری و با بیان‌های متفاوت در پی القاء این اندیشه به ذهن مخاطبان است که یکی از اصول مهم حاکم بر رابطه خالق با مخلوقات همین اصل است. غیر از ابیاتی که به صورت پراکنده، در جای، جای آثارش به این موضوع اختصاص داده، در تمثیل زیبای «طیب و گل‌خوار» نیز بیان نمادینی از همین اصل را مدنظر دارد. مطابق با این تمثیل، بیماری که به مرض گِل‌خواری مبتلاست، غافل از مضرات این عمل، از طیب خود می‌خواهد که به او اجازه دهد به گِل‌خواری خود ادامه دهد اما طیب بر اساس علم و آگاهی‌اش او را از این کار بر حذر می‌دارد.^۳ در این تمثیل، طیب، نماد خداوند حکیم است و گل‌خوار، نماد انسان‌هایی که از خدا چیزی می‌خواهند که بر ایشان زیان‌آور است: عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم. همان‌طور که علم طیب او را از اجابت خواسته بیمار باز می‌دارد، حکمت بالغه الهی هم باعث می‌شود برخی آرزوهای آدمی را محقق نسازد و یا احیاناً حوادث ناخوشایندی برایش مقدر سازد. در اندیشه سنایی، خدا به عنوان خالق انسان و هم بر اساس علم و حکمت بالغه‌اش، بهتر از مخلوقات، خیر و صلاح آنها را می‌داند و آنچه او مقدر می‌فرماید مبتنی است بر حکمت بالغه و رحمت فراگیر:^۴ «ای بسا درد کان ترا داروست»^۵

همچنین وی، حکمت خالق را ملازم رحمت او می‌داند و بر آن است که اگر خداوند

۱. حدیقه، صص ۱۶۲ و ۸۶. ۲. همان، ص ۸۶. ۳. همان، ص ۸۴. ۴. همان، صص ۸۳، ۱۰۴، ۱۰۵.

۵. همان، ص ۱۶۲.

بر اساس حکمت بالغه خود، انسان را از نعمتی محروم کند، رحمتش ایجاب می‌نماید که نعمتی بهتر از آن یا دست کم مثل همان را به او عطا نماید.^۱

۳ بحث دیگری که وی در ارتباط با الطاف حق مطرح می‌کند، «عمومیت و استمرار الطاف حق» است. وی برای بیان این معنی یک جا بنی آدم را به رمه‌ای تشبیه می‌کند که چوپان آن، خالق مهربان است؛ چوپانی سراسر لطف و رحمت^۲. مطابق با این تمثیل، همان‌گونه که چوپان به همه گوسفندان با چشم لطف و احسان می‌نگرد، خالق مهربان هم لطف فراگیر خود را به همه مخلوقات - بی منت و اذیت - ارزانی می‌دارد. علاوه بر این، در جای دیگری نیز بصراحت اظهار می‌دارد که لطف خدا شامل حال مومن و کافر و شقی و سعید می‌گردد.^۳ از روی این بیانات می‌توان نتیجه گرفت در نظر سنایی، لطف خدا عمومیت دارد.

برای بیان استمرار لطف حق و ضرورت وجود آن نیز به حدیثی قدسی استناد می‌جوید که بر اساس آن، خداوند در هر شب و روز، از روی لطف و کرم، سیصد و شصت نظر به سوی مخلوقات عالم می‌افکند که اگر این عنایات ربانی یک لحظه منقطع گردد، آدمی و دیگر مخلوقات بلادرنگ هلاک خواهند شد.^۴

۴ بخش دیگری از اشعار سنایی به بیان مظاهر دنیوی و اخروی الطاف حق اختصاص یافته است. او در این گونه اشعار سعی دارد تا مخاطبان را با الطاف حق آشنایی دهد تا از این طریق زمینه محبت نسبت به خالق در ذهن و روان آنها فراهم آید. پیش از این اشاره کردیم که او، روزی‌رسانی و خلقت را از بارزترین مظاهر دنیوی الطاف حق می‌داند. سنایی، علاوه بر آن، به موارد دیگری هم به عنوان الطاف الهی اشاره می‌نماید که از آن جمله می‌توان به گزینش انسان به عنوان خلیفه خدا بر زمین اشاره کرد. هم این مقام - خلیفه الهی - که ارزش مشتی خاک را تا ملکوت اعلیٰ بالا برد^۵ و هم ارسال رسولان و مجموعه دین و توفیق ایمان که همگی به اراده خالق است، از جمله مواردی است که وی در زیر مجموعه الطاف ربانی از آنها یاد کرده است.^۶ از همین مقوله است تاب تحمل بار امانت الهی - که کوه‌های سترگ و دشت‌های فراخ از قبول آن عاجز ماندند

۱. همان، صص ۷۹ و ۷۵ ۲. همان، ص ۱۴۹ ۳. همان، ص ۱۰۶ ۴. دیوان، ص ۳۸۷

۵. حدیقه، صص ۱۰۲-۷۸ ۶. حدیقه، صص ۶۳۹، ۱۵۱، ۷۷، ۱۴۹، ۱۰۳

- و استمرار فیوضات دائمی حق با وجود عصیان و جفاکاری بنی آدم.^۱

برای نشان دادن مظاهر اخروی لطف حق هم به مواردی اشاره می‌کند که از آن جمله می‌توان به ثواب اعمال و تمهیداتی اشاره نمود که خداوند در آخرت برای مومنان فراهم آورده است. همچنین وی پاداش مضاعف در قبال حسنات بندگان و عفو نمودن گناهان بنی آدم را از جمله مظاهر اخروی لطف حق می‌داند.^۲

در مواردی نیز، بگونه‌ای محدود، به بیان مظاهر الطاف حق در حوزه طریقت می‌پردازد. به زعم او، گریه و افغان سالک تنها در شرایطی سودمند است که لطف حق قرین آن گردد و گرنه این عمل در سیر و سلوک مثرثمر نمی‌افتد. همچنین وی، دستیابی سالک به کشف و شهود و یا رسیدن به مرتبه و مقامی فراتر از خوف و رجا را از نتایج لطف حق می‌داند.^۳

نکته قابل توجه اینکه سنایی، آن‌گاه که در بستر عرفان عابدانه از الطاف حق سخن می‌گوید، بگونه‌ای محدود، به کلامش چاشنی عرفان و تصوف محض اضافه می‌کند و در اغلب موارد شعرش، رنگ و بوی اقوال عالمان شریعت دارد.

۵ موضوع دیگری که در ذیل رابطه خالق با بندگان می‌توان بدان پرداخت، قهر الهی است. چنانکه پیش از این اشاره نمودیم در نگاه سنایی لطف و قهر دو اصل عمده‌ای است که بر این رابطه حکمفرماست، هر چند آنچه در این رابطه غلبه دارد، لطف است نه قهر.

باری، در اندیشه سنایی، اگر قهر الهی دامنگیر کسی یا چیزی گردد دمار از جان او برمی‌آورد. سرافرازان و سرکشان در پیش قهر او سرنگون است و لگام قهر خالق جبار هر سرکشی را نابود می‌سازد و گردن هر دلاوری را می‌شکند. کوه قاف با همه استحکام و سترگیش در برابر قهر خدا همچون آبی روان، سست و بی‌مایه است و خلاصه اینکه هیچ کس را تاب مقاومت در برابر قهر الهی نیست.^۴

نکته دیگری که وی درباره قهر الهی مطرح می‌سازد، اینکه قهر الهی ممکن است دامنگیر هر کس و ناکس گردد و این‌گونه نیست که فی‌المثل فقط گریبانگیر انسان‌های

۱. دیوان، ص ۲۱۱ و حدیقه، ص ۱۰۳

۲. حدیقه صص ۷۵، ۱۵۹ و دیوان، صص ۸-۳۸۷

۳. دیوان، صص ۴۷۹، ۱۸ و حدیقه ص ۱۰۰ ۴. دیوان، صص ۴۲۲، ۱۱۶ و حدیقه صص ۱-۱۰۰

گمراه، منافقان یا کافران گردد؛ چه بسا که سالکی سالیان دراز از عمر خود را صرف سلوک طریق نموده اما به جهاتی مقهور قهر الهی گردد. بر این اساس است که او در جایی اظهار می‌دارد: موسی و فرعون در برابر قهر الهی تفاوتی ندارند؛ هر که در معرض تیر قهر الهی قرار گیرد مقهور صاحب قهر می‌شود. قهر الهی دامن هر کس و ناکس را می‌گیرد و مختص به طیف خاصی از مردم و حتی موجودات نیست.^۱ اما در مجموع این گونه است که قهر الهی بیشتر دامن کسانی را می‌گیرد که از راه حق و صراط مستقیم منحرف شده و یا دچار کبر و غرور می‌گردند، مثل ابلیس.^۲

درباره ارتباط قهر الهی با مضامین و موضوعات موجود در حوزه طریقت هم در آثار وی مواردی یافت می‌شود. از آن جمله اینکه وی قهر الهی را مانع وصال سالک با معشوق ازلی به حساب می‌آورد.^۳ علاوه بر این، آنچه هم که باعث می‌گردد تا صوفی از حوزه کشف و شهود دور افتد، قهر خالق جبار است. در حوزه طریقت، قهر الهی باده‌ای است که بسیاری سالکان طریق در آن سرگردان و حیران مانده‌اند و در عین فراق از معشوق در انتظار وصال او روز می‌گذرانند.^۴ از اینجا معلوم می‌شود که در اندیشه سنایی قهر الهی هم با مسائل و موضوعات موجود در حوزه شریعت مرتبط بوده است و هم با سیر و سلوک عرفانی و صوفیانه.

۶ از دیگر موضوعاتی که در شعر سنایی درباره رابطه خالق با بندگان مطرح شده، مساله قضا و قدر و به تبع آن جبر و اختیار است. اصولاً قضا و قدر از جمله مضامینی است که اختلاف نظر درباره آن زیاد است چندانکه بسیاری از فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی در این مورد با یکدیگر توافق نظر ندارند. در این میان، سنایی‌گاه به باورهای اشعریان در مورد قضا و قدر و جبر و اختیار نزدیک شده و زمانی از آنها فاصله گرفته و به موضع شیعیان نزدیک می‌گردد. اما این قدر هست که تمایل او به طرز فکر اشعریه بیتش است تا دیگر فرقه‌ها.

به عقیده وی، خیر و شر و نیک و بد آفریده خداوند یکتاست. آنچه انسان روز می‌خواند - تعبیری، برای اعمال آدمیان - مطابق است با حکم یزدانی که شب پیشین برایش نوشته شده و همان‌گونه که طفل در مکتب تنها قادر است چیزی را بنویسد یا

۱. حدیقه، ص، ۱۰۱ ۲. حدیقه، صص ۱۵۲ و ۱۰۱ ۳. دیوان، ص، ۴۵۹

۴. حدیقه، ص ۱۰۰ و دیوان، ص ۲۱۰

بخواند که استاد بر لوحش نوشته، آدمی نیز در این سرای خراب تنها اعمالی را انجام می‌دهد که خداوند متعال برایش تقدیر نموده است. همه بودها و نبودها منطبق با حکم ازلی است و همه چیز در نقش تقدیر حق مرقوم است. هر چه دست خدای - عزوجل - در فضای ازل نوشته، همان به وقوع خواهد پیوست و کسی نمی‌تواند از آن سر بکشد.^۱ در باب جبر و اختیار انسان هم در جایی آورده که کار خدای در مورد جبر و اختیار بی‌انسان است و هر چه هست و نیست از کارکرد الله است و بس^۲ اما به رغم این حکم که کفه جبر در آن سنگین‌تر از کفه اختیار است، در جای دیگری به گونه‌ای دیگر درباره جبر و اختیار سخن گفته است: جنبش‌ها و حرکت‌های موجود در جهان دو دسته‌اند، نخست حرکات و جنبش آدمی و دیگر حرکات و سکانات سایر اجزای آفرینش. جنبش آدمی در این جهان، جنبش اختیار است و جنبش سایر اجزای عالم، جنبش جبر. اختیار آدمی هم محدود می‌شود به گزینش یکی از راههایی که قادر متعال پیش پایش قرار داده است، مثلاً گزینش راه عقل یا هوی و هوس.

او از جنبش اختیار آدمی به عنوان کرامت خاص خدا در حق انسان یاد می‌کند و بر آن است که مراد خداوند از کرامت انسان در آیه کریمه «و لقد کَرَّمنا بنی آدم»، همین جنبش اختیاری است که به او عطا کرده است.^۳

آنچه این نظریه سنایی را به شکلی کم‌نظیر در آورده این است که مساله جبر و اختیار را با کل هستی ارتباط داده نه فقط با انسان و دیگر اینکه این نظریه در جایی بین طرز فکر شیعی و اشعری قرار گرفته و در عین حال که از هر دو نظریه مذکور بهره برده اما نه کاملاً نظر شیعیان است و نه صراحة نظر اشاعره.

در باره گناهان انسان و حوالت آن به خدا یا خود انسان نیز وی افاداتی دارد. بر طبق آنچه در دیوان آمده گناه انسان نیز قضای الهی است و از حکم خالق متعال است که یکی گبر و دیگری مسلمان گشته و گرنه کسی به ذات خود گبر یا مسلمان نمی‌گردد.^۴ چنانچه ملاحظه می‌گردد در این مورد عقیده او به باورهای اشعریه نزدیکتر است تا دیگر مذاهب اسلامی. اما همه سخن او این نیست بلکه در مثنوی حکیمانه خود - یعنی حدیقه الحقیقه - اشعار او رنگ و روی دیگری به خود گرفته است. بر طبق آنچه در این مثنوی آمده، که نمی‌توان گناه انسان را به قضای الهی حوالت کرد چه در کلام الله آمده خداوند

۱. حدیقه، صص ۶۱، ۱۶۷، ۱۵۵ و دیوان، ص ۴۴۲ ۲. حدیقه، ص ۱۶۱ ۳. حدیقه، ص ۲۷۲

۴. دیوان، ص ۱۶، ۱۷۵

به کفر انسان راضی نیست. کفر نتیجه نفس اماره است نه اراده خداوند؛^۱ چنانکه ملاحظه می‌شود میان آنچه وی در دیوان گفته با آنچه در حدیقه آورده تفاوتی بنیادین وجود دارد. تنها محملی که می‌توان برای این تناقض عنوان کرد این است که بگوییم عقیده او هنگام سرودن حدیقه - یعنی در ادوار پایانی عمر - تغییر یافته و به باورهای شیعه در مورد مساله جبر و اختیار نزدیک گشته است. این تغییر عقیده در موارد دیگری هم از آراء و اقوال وی مشاهده می‌گردد که به جای خود بدان می‌پردازیم.

از دیگر مضامینی که وی در باب قضا و قدر مطرح می‌سازد، خیر محض بودن آن است. به زعم سنایی، قضای الهی هر چه که باشد سراسر نیکویی و زیبایی است. حکم خداوند مهربان عطای محض است و هر چند در قالب رنج و بلا باشد، به ضرس قاطع چیزی جز خیر محض نیست.^۲ این نکته از نظر روان‌شناسی فردی تاثیر بسیار مطلوبی بر خوانندگان شعر وی می‌گذارد.

او، همچنین از «قطعیت و حتمیت» قضا و قدر الهی سخن می‌گوید و در این راستا قضای الهی را به تیری تشبیه می‌کند که هرگونه مقاومتی را در هم می‌شکند و هیچکس قادر نیست از آن رهایی یابد. آه و ناله و زاری انسان‌ها نیز بر قضای الهی هیچ‌گونه تاثیری ندارد و آنچه او اراده نماید - در قالب قضا و قدر - قطعاً به وقوع می‌پیوندد. حال و روز انسان‌هایی هم که می‌خواهند با تلاش و کوشش یا حذر و ناله خود را از معرض قضای الهی دور دارند، حال فردی است که در دریا گرفتار آمده و دست و پا زدن او منجر به غرق شدن سریعتر او می‌گردد. آدمی تنها می‌تواند با نیکوکاری از قضاها پر رنج و محنت رهایی یابد.^۳

علاوه بر آنچه تاکنون درباره قضا و قدر گفتیم، در شعر سنایی مواردی هم یافت می‌شود که مشتمل است بر بیان وظیفه انسان در قبال قضا و قدر الهی. به زعم او، عنوان انسان شایسته کسی است که خود را در میدان قضا، در معرض تیر بلا قرار داده و تسلیم محض او باشد. آه و ناله و زاری در برابر قضای حق کاری ناصواب است و ستیزه و لجاج در قبال آن زشت و مذموم. در مقابل آن که شکر سیلی حق را به جای می‌آورد و حتی به جهت رنج و محنت از خدا سپاسگزاری می‌کند، وارسته و کمال یافته است. همچنین وی این نکته را بیان می‌نماید که هیچ کس نبایستی به اعتبار عبادت‌ها و اعمال شایسته، خود را از قضای حق ایمن بشمارد. چه ایمنی از قضای الهی عین گناه است و بر سر مرتکب

چنین گناهی همان می‌آید که بر سر عزازیل^۱.

از روی این بیانات، در عین حال، می‌توان دانست که در نگاه سنایی قضای الهی بیش از آن که ناشی از لطف حق باشد، جلوه قهر اوست. چه او قضا و قدر را به زخم تیر، آتش سوزنده و سیلی حق تشبیه می‌نماید و ضمن اینکه بصراحت اذعان می‌دارد که این قضای الهی بود که باعث گردید خاک آدم با غم عجین گردد^۲، غالباً قضا را با آه و ناله و زاری همراه می‌سازد^۳ و ارائه یک چنین تصویری از قضا به خوانندگان این معنی را تلقین می‌نماید که قضا بیش از آنکه جلوه صفت لطف خدا باشد، نتیجه جلوه صفت قهر اوست.

در عین حال، پر رنج و مشقت بودن قضای الهی مبیّتی با خیر محض بودن آن ندارد چه در نظر صوفیه و از جمله سنایی، قضا نتیجه جلوه حق به صفت قهر است و به هر حال جلوه معشوق است و دوست‌داشتنی و مفید. شاید برای رفع همین شبهه بوده است که وی مکرّر گوشزد می‌نماید بلای خداوندی، خیر محض است و حتی در مواردی به بیان فواید بلاهای آسمانی برای سالک طریق می‌پردازد و مثلاً می‌گوید بلا باعث می‌گردد سالک طریق براحته دل از زخارف دنیوی برکند و یا در مقام وعظ و نصیحت اظهار می‌دارد که در برابر بلای الهی باید جامهٔ رضا بر تن کرد که بلا هم خیر محض است.^۴

وی همچنین در جاهای دیگری، از امتحان الهی سخن می‌گوید و مطابق با آنچه در کلام الله آمده، دنیا را سرای آزمایش و امتحان می‌خواند؛ آزمونی که از طریق آن خوب و بد آدمیان معلوم می‌گردد^۵ لیلوکم ایکم احسن عملاً^۶. بر این اساس، امتحان هم در کنار دیگر افعال حق، هم خیر محض است و هم از سر حکمت بالغه خداوندی.

۷ بحث «روابط خالق با بندگان» بدون اشاره به موضوع مهم کوشش و کشش همچنان ناتمام و ابتر می‌نماید چه این موضوع - در واقع - از عمده‌ترین مباحث عرفان و تصوف است.

در «مقالات و دلالات» صوفیه غالباً از این بحث سخن به میان آمده است، با این

۱. دیوان، ص ۲۸۸، ۱۷۳، و حدیقه صص ۱۶۲، ۱۳۳ ۲. حدیقه، صص ۹۲، ۱۶۷ و دیوان، ص ۴۱

۳. دیوان، ص ۱۸ و حدیقه، ص ۸۶ ۴. حدیقه، ص ۸۶ و دیوان، صص ۱۶، ۱۸ ۵. حدیقه، ص ۱۶۹

۶. قرآن مجید، الملک، آیه ۲

تفاوت که برخی با تاکید فراوان بر کشتش حق، کوشش سالک را کم اهمیت‌تر از آنچه که باید، قلمداد کرده‌اند و گروهی چون سنایی، عطار و جلال‌الدین بلخی از اهمیت کوشش سالک نیز غافل نمانده‌اند.

در شعر سنایی، هر چند مواردی یافت می‌شود که به کشتش حق توجه بسیار نموده و مثلاً کوشش بدون کشتش را به تخم بی‌ثمر تشبیه کرده اما در موارد بسیاری بر کوشش سالک نیز به عنوان یک عامل سرنوشت‌ساز تاکید کرده است. برای مثال آن‌جا که گریه و افغان سالک را بدون لطف حق بی‌فایده می‌شمارد و عبادات و طاعات سالکان را زمانی کمال‌بخش می‌داند که مشمول کشتش حق باشد یا آن‌جا که سجود جان را نتیجه کشتش حق قلمداد می‌کند، همان‌گونه که بارش ابر را نتیجه تابش خورشید^۱، بر آن است که اهمیت کشتش حق را برای مخاطبان خود تبیین نماید. هر چند در این موارد قصد وی آن نبوده که کوشش سالک را بی‌اهمیت جلوه دهد اما تاکید بسیار او بر کشتش حق این خیال نادرست را به ذهن متبادر می‌سازد که وی برای کوشش سالک کمتر از آن که باید، اهمیت قائل شده است. تازه، اگر هم در این مورد جای انگشت نهادن باشد در حکایت «پیر و مرید» که در حدیقه آمده این موضوع چنان به وضوح بیان شده که جای هیچ شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد که در نگاه او کشتش حق و کوشش سالک هر کدام در حدی که لازم است، قرار گرفته‌اند.

بر طبق این حکایت، مریدی از پیر خود پرسید: با عنایت به اینکه طریقت الی الله را نمی‌توان با کوشش و عمل به پایان برد بلکه در این میان تنها توفیقات ازلی است که عامل موفقیت سالک می‌گردد، تکلیف ما چیست؟ آیا جهد و کوشش خود را به کار بندیم یا خیر؟ پاسخ پیر به سالک در حقیقت باورهای خود سنایی است که آن‌ها را از زبان شخصیت حکایتش تقریر می‌نماید: تو بندگی کن و شرط شرع را به جای آور، آنچه بر تست به انجام رسان و جهد را پیشه کن و بدان که جهد از توسل و توفیق از خدا. این‌گونه سخنان یاوه است چه توفیق همیشه رفیق جهد است نه کاهلی و تن‌پروری.^۲ بدین ترتیب وی با جدا ساختن حریم کار خدا از وظیفه سالک بر آن شده تا به سالکان طریق یادآور شود که هیچ تباین و تناقضی میان کوشش سالک و کشتش حق وجود ندارد بلکه این دو در کنار هم مایه کمال‌اند. بر این اساس، در جای دیگری هم اظهار می‌دارد: تا سالک گام در مسیر تلاش و کوشش ننهد، آمادگی کسب کمال را ندارد.^۳

۱. دیوان، صص ۴۷۹، ۱۸ و حدیقه، صص ۷۷-۸، ۱۰۰. ۲. حدیقه، ص ۱۱۹. ۳. همان، ص ۴۷۸.

اما آن‌چه به اشعار وی ویژگی خاصی می‌دهد، افزودن مرحله‌ای است به کوشش و کشش که وی از آن به «چشش» تعبیر می‌نماید. چنانکه اشاره شد، اکثر عرفا به طرح دو موضوع کوشش و کشش بسنده کرده‌اند و درباره مراحل بعد از آن سخنی نگفته‌اند اما ذهن خلّاق و مبتکر سنایی این راه را کاملتر نموده است. او پس از ذکر کوشش سالک و کشش حق از چشش یاد می‌نماید. این مرحله اخیر لزوماً بعد از دو مرحله پیشین قرار دارد و در واقع در حکم نتیجه و ثمره گذر از آن دو مرحله است. همچنین از روی برخی بیانات معلوم می‌گردد، این مرحله سوم از مراحل تکاملی سلوک طریق است چه او در جایی اظهار می‌دارد کوشش از تن خیزد، کشش از جان و چشش از ترک دل و جان یعنی مرحله‌ای ماوراء مرتبه انسانی^۱.

افزودن این مرحله اخیر، دورنمایی خوش منظر و دلپذیر را پیش روی سالکان می‌آورد که با عنایت به آن هر سختی را به جان می‌خرند و هر مشکلی را با شوق فراوان از سر راه برمی‌دارند تا به آن شهد وصال - چشش - دست پیدا کنند.

خلاصه اینکه در عرفان سنایی نه تنها کوشش و کشش هر یک در جایگاه مناسب خویش قرار گرفته‌اند بلکه غایت دل انگیز «چشش» زمینه عملی زیادی را در وجود سالکان طریق فراهم می‌سازد تا بی‌پروا گام در راه نهند و به امید دست یافتن به شهد چشش، هر سختی و رنجی را با جان و دل تحمل کنند.

۸ موضوع مهم دیگری که در شعر سنایی در ذیل رابطه خالق با مخلوقات مطرح شده است، تجلی است. این اصل که از مهمترین اصول و مبانی عرفان و تصوف است، بواسطه تشابه ظاهری با اندیشه‌های الحادی «حلول و اتحاد» از همان آغاز پیدایش مورد مخالفت شدید عالمان شریعت واقع گردید. هر چند عرفا و صوفیه سعی داشتند با استناد به آیات و احادیثی که محملی قابل قبول برای این اصل عرفانی ایجاد می‌کرد، خود را از اتهام الحاد برکنار نگاه دارند اما عملاً مخالفت علمای شریعت با این اصل عرفانی، در طول تاریخ تصوف همچنان ادامه داشت.

باری، سنایی هم در دیوان و هم در حدیقه، اشعاری را به بحث تجلی اختصاص داده است اما پیوسته سعی دارد تا دو اصل را رعایت کند؛ یکی عدم وجود تناقض بیاناتش با اصول و موازین شرع و دیگری تاکید بر جنبه‌های عملی و کاربردی تجلی تا ابعاد صرفاً

نظری آن. مطابق با آنچه در آثار او آمده، تجلی حق، همیشه و همه جا هست اما هر چشمی شایستگی درک آن را ندارد. به زعم سنایی، برای برخورداری از شاهد معشوق ازلی، سالک در ابتدا باید از مرتبه انسانی بمیرد و در مراتب فرا انسانی تولد یابد؛ فناء فی الله. دیگر اینکه به عالترین سطح یقین رسیده باشد. یقین باعث می‌گردد آینه دل سالک صیقلی گردد و هر چه این صفا و صیقل حاصل از یقین بیشتر باشد: «زو تجلی ترا مهیاتر». لازمه دیگر بهره‌مندی سالک از تجلی حق، اخلاص عمل است بگونه‌ای که بدون آن، سالک از درک تجلی حق محروم می‌ماند.^۱

نکته قابل توجه اینکه وی در بیان لوازم تجلی، بر اصولی انگشت می‌گذارد که هم در حوزه طریقت مورد تاکید است - فناء، یقین - و هم در قلمرو شریعت - اخلاص عمل - یعنی تجلی مورد نظر سنایی ترکیبی است از اصول و مبانی شریعت و طریقت.

از دیگر موضوعاتی که وی در خصوص تجلی مطرح می‌کند، کیفیت تجلی حق است. این موضوع در دیوان بگونه‌ای کلی مطرح شده و تنها به ذکر این نکته بسنده کرده که نور حق از دریای قدس الهی بر جان‌های آدمیان فرود می‌آید و آنها را شادمان می‌کند^۲ اما در حدیقه بکرات درباره آن سخن گفته که از آن جمله است تمثیل زیبای «روی و آینه». بر طبق این تمثیل، تجلی خداوند بر آدمی و بلکه بر همه مخلوقات مانند جلوه روی آدمی در آینه است، منتها آنچه مورد تاکید سنایی است اینکه گرچه صورت انسان در آینه قابل رویت است اما آنچه در آینه است نه عین ذات و چهره آدمی بلکه تصویر آن ذات است که بر آینه متجلی شده است؛ همینطور آنچه بر آینه وجود آدمی جلوه می‌کند و در او نمایان می‌شود نه ذات حق بلکه پرتو آن ذات اقدس است^۳

بدین ترتیب وی با استفاده از بحث فلسفی انواع وجود - وجود عینی و وجود تصویری - میان تجلی و حلول تفاوت بارزی قائل شده است. این نکته - تفاوت میان حلول و تجلی - چندان در نظر او با اهمیت بوده که در جایی پس از بیان تمثیل روی و آینه، بصراحت اذعان می‌دارد که این سخن به معنای اعتقاد به حلول و اتحاد نیست و اصولاً میان تجلی با حلول و اتحاد تفاوت‌های بنیادینی وجود دارد و هر که این سه را یکی بیندارد جاهل است.^۴ گویا برای دور نگهداشتن مخاطبان از هرگونه کج‌فهمی است که در بخش دیگری از حدیقه عنوان می‌کند که خدایی که برتر از کون و مکان است

۱. حدیقه، صص ۶۸ و ۶۶ و ۶۹ و دیوان، ص ۶۰۲ ۲. دیوان، ص ۱۱۴ ۳. حدیقه، صص ۸۲ و ۶۹

۴. حدیقه، صص ۸۲ و ۶۹

چگونه می‌تواند در گوشه خاطر آدمی جمع آید.^۱

نکته دیگری که وی در خصوص تجلی مطرح می‌کند اینکه تجلی همیشه و همه جا هست متها دل ناصاف و بی‌بصیرت توان ادراک آن را ندارد. در نظر وی، رابطه تجلی حق و دل‌های ناصاف همچون رابطه «آفتاب و بوم» است؛ هر چند نور آفتاب همه جا هست اما بوم آن را نمی‌بیند، همچنین است مثل دل ناصاف و تجلی حق: «مثل او چو بوم و خورشید است».^۲

موضوع دیگر اینکه در اندیشه سنایی، تجلی حق وجودی جدای از ذات باری تعالی و در مقابل آن نیست همان‌گونه که نور آفتاب وجودی جدای از آفتاب ندارد.^۳ ناگفته نماند وی در بیان این نکته به یک اصل مهم توحیدی نظر داشته و آن اینکه ذات حق لایتجزی است. اگر میان تجلی با ذات حق دوگانگی اعتبار کنیم وجود اقدس اله را قابل تجزیه به حساب آورده‌ایم که البته مورد قبول هیچ یک از فرق و نحل اسلامی نیست.

روی هم رفته می‌توان گفت که هر چند سنایی تجلی را به عنوان یکی از اصول حاکم بر روابط خالق با بندگان قبول دارد اما تأکید او بر رعایت اصول و موازین شرع قابل انکار نیست. تأکیدات مکرر او بر بیان تفاوت بنیادین تجلی با حلول و اتحاد و احتراز از طرح مباحث شبهه‌ناک، شواهدی است بر این ادعا.

به همین جا بحث مهم و توحیدی رابطه خالق با بندگان را به پایان می‌بریم با ذکر این نکته که بیانات سنایی در این خصوص، بیش از آنکه دیدگاه‌های محض عرفانی باشد، ترکیبی است از اقوال عالمان شریعت و سالکان طریقت.

در قلمرو معرفت

۳

۱ راست است که معرفت از مهمترین مباحث رایج در مکاتب فلسفی و اشراقی یونان باستان بوده و گنوسی - معادل عرفان و معرفت - به عنوان یک بحث دراز دامن در میان اقوال و آراء یونانیان و دیگر فرهنگ‌های کهن از جمله ایران و دیگر جاها به شکلی گسترده وجود داشته اما، با وجود این، باید اذعان داشت که معرفت در حوزه اسلامی ریشه‌ای اصیل و مستحکم دارد چنانکه در قرآن و نهج البلاغه - منابع اصیل وحی و امامت - موضوع معرفت عموماً و معرفت الله خصوصاً بگونه‌ای برجسته مطرح شده که از آن میان می‌توان به کلام نورانی مولا علی (ع) اشاره نمود آن‌جا که می‌فرماید اول دین معرفت خداست^۱. بر این اساس، نمی‌توان بحث معرفت را از جمله مضامین اقتباسی از فرهنگ‌های دیگر به حساب آورد چه این موضوع از دیرباز مورد توجه انسان بوده است و اختصاص به یک فرهنگ و یک قوم خاص ندارد. با این همه، انکار تاثیر اقوال و آراء حکمای یونانی و میراث فرهنگی ایران قبل از اسلام، در ترویج و گسترش و حتی تکامل این بحث در حوزه اسلامی ناصواب به نظر می‌رسد؛ بخصوص پس از نهضت ترجمه. در عرفان و تصوف اسلامی بحث معرفت یک بحث اساسی است چنانکه اصولاً پایه و مبنای این طرز فکر با واژه معرفت و مفهوم آن پیوند ریشه‌داری دارد و در این میان سنایی نیز - به عنوان یک عارف - در جای، جای آثار خود از معرفت - خصوصاً معرفت الله - یاد کرده و ضمن بررسی این موضوع از زوایای گوناگون، به ذکر عمده‌ترین

۱. نهج البلاغه، امیرالمومنین، خطبه اول، اول‌الدین معرفة الله

موضوعات مربوط به این بحث - یعنی معرفت الله - پرداخته است. مطابق با آنچه در آثار وی آمده، معرفت الله، علت غایی آفرینش است.^۱ یک چنین تعبیری - که البته باور عمومی صوفیه و مبتنی بر حدیثی قدسی است - بخوبی بیانگر اهمیت معرفت الله در نگاه سنایی است. ناگفته نماند حدیث مذکور بسیار مورد استفاده عرفا و صوفیه قرار گرفته و بر طبق آن، خداوند گنجی نهانی بوده و جهان هستی را آفریده تا شناخته شود.^۲ از اینجا معلوم می‌شود که سنایی نیز - چون دیگر صوفیه - با نگرشی تأییدآمیز به حدیث مذکور، معرفت را علت آفرینش می‌داند و با این مایه اهمیت، قطعاً درباره آن مطلب گفته و شعر سروده است.

۲ موضوع مهم دیگری که در شعر سنایی درباره معرفت الله وجود دارد، حدود توانایی انسان در شناخت باری تعالی است. وی، در این مورد نیز، با بیانی استدلالی اما ساده و زودفهم، خواننده را به این نتیجه می‌رساند که معرفت خداوند - چنانکه هست - عقلاً و نقلاً محال است و برای اثبات این معنی از چند منظر به بحث معرفت الله می‌نگرد که از آن جمله است بررسی ماهوی قوای ادراکی آدمی در شناخت عموماً و شناخت خالق خصوصاً؛ مطابق با آنچه در این بخش آورده، عقل آدمی اگر بخواهد با اتکاء بر خود و بطور مستقل به شناخت خالق یکتا بپردازد - همان چیزی که در فلسفه مثلاً مطرح است - سرگردان و حیران می‌شود چه عقل آدمی ماهیه به گونه‌ای است که تنها توان درک و شناخت نسبتاً کامل موجودات مادی را دارد حال آن که ذات اقدس اله «لطیف» - در مقابل ماده و به معنای مجرد - است.^۳ اما اگر لطف خالق مهربان به یاری او بشتابد - معرفتش بالاستقلال نباشد - قادر خواهد شد گام‌هایی هر چند کوتاه در مسیر معرفت خالق بردارد^۴ و البته معرفت کامل در این صورت نیز محال است. همچنین وی در جای دیگری اذعان می‌دارد فهم و وهم و خیال - که متناسب با فعالیت‌های عقلانی انسان می‌باشند - نیز از ورود به وادی معرفت الله عاجز و محروم‌اند.^۵

دل و جان هم که از جمله قوای ادراکی آدمی هستند و البته در نگاه عرفا و صوفیه - از جمله سنایی - شناخت از طریق آنها بسیار کاملتر از شناخت عقلانی است چه مبتنی بر اشراق و شهود است و نه استدلال، در نظر سنایی، از شناخت کنه ذات حق عاجزند.^۶

۱. حدیقه، ص ۶۷ ۲. کنت کنزا مخفیا فاحیبت ان اعرف فخلقت الحق لکو اعرف

۳. حدیقه، صص ۳-۶۱، و دیوان، ص ۱۶ ۴. حدیقه، ص ۶۳ ۵. حدیقه، ص ۶۱ ۶. همان، همان

او، همچنین، حسهای ظاهری و ادراکات مبتنی بر آنها را در حوزه معرفت الله، ناقص و گمراه کننده معرفی می‌نماید و بر آن است که پنج حس مادی تنها قادرند مادیات را دریابند^۱ و چون خداوند از داشتن وجود مادی منزّه است، پنج حس در این میان بیکاره‌اند. تمثیل رسای «فیل و کوران»^۲ را که بعدها توسط جلال‌الدین بلخی هم به کار گرفته شده، برای اثبات همین معنی آورده که حس قادر به درک جزئیات است و شناخت ناقص و جزئی خود را بر کل تعمیم می‌دهد و این طرز شناخت در مورد خالق، عقلاً محال است. در مجموع، وی در این قسم اشعار بر آن است تا به خوانندگان اثبات کند اساساً ابزارهای شناختی انسان بگونه‌ای است که از شناخت کامل حق تعالی عاجز است.

در بخش دیگری از اشعارش، وی از منظر دیگری به موضوع معرفت الله می‌نگرد؛ هر چند همان هدف پیشین را - اثبات ناتوانی آدمی از شناخت کامل خداوند - دنبال می‌کند. مطابق با آنچه در این قسم از اشعارش می‌گوید، نه تنها قوای ادراکی آدمی ماهیة از شناخت حق تعالی - کما هو حقّه - عاجز است بلکه - از دیگر سو - ذات اقدس اله هم بگونه‌ای است که قابلیت شناخته شدن کامل را ندارد. به عقیده او، ذات خدا و رای هست و نیست و گفت و خاموشی و اندیشه است. لطیف - مجرد - است و ماهیة فراتر از آن است که در دایره تنگ و محدود شناخت آدمی جای گیرد؛ بی انتهاست^۳. اگر هم آدمی به فضل او بتواند معرفتی نسبی به خدا پیدا کند اولاً این شناخت از مقوله ذات نیست و ثانیاً همین شناخت نسبی هم تنها با فضل او امکان‌پذیر است.

او در این راستا، عقیده دارد که حتی پیامبران و اولیاء الله هم در راه شناخت او حیران و سرگردان مانده‌اند و هر چند در این راه، رنج فراوانی برخود همراه کرده‌اند اما به جایی که می‌خواسته‌اند نرسیده‌اند^۴ این عقیده وی که بیانگر عجز ذاتی نوع انسان از شناخت حق تعالی - کما هو حقّه - است، تا حد زیادی ریشه در یک حدیث نبوی دارد که بر طبق آن رسول الله در کلامی مناجات گونه به حق تعالی عرضه می‌دارد: و ما عرفناک حق معرفتک.

۳ از دیگر موضوعات مهم و در عین حال جذابی که سنایی درباره معرفت مطرح

۱. حدیقه، ص ۶۳ و دیوان، ص ۱۰۵ ۲. حدیقة الحقیقه، صص ۶۹-۷۱ ۳. دیوان، صص ۱۱۴ و ۱۰۴

۴. حدیقه، صص ۶۴، ۷۲، ۷۱

می‌کند، انواع معرفت، حدود و ثغور هر نوع و بالاخره معتبرترین نوع معرفت است. کم ارزش‌ترین نوع معرفت در نظر سنایی، معرفت حسی است؛ معرفت حاصل از حس‌های پنج‌گانه ظاهری. بهتر از هر کجا، تمثیل «فیل و کوران» این باور سنایی را به ما نشان می‌دهد. در این مورد، پس از ذکر حکایت کورانی که می‌خواستند از طریق حسی لامسه - نماینده قوای ادراکی حسی انسان - فیل را بشناسد و به دیگران هم معرفی کنند، به دو نتیجه عمده می‌رسد؛ نخست اینکه «همگان را فتاده ظنّ خطا» یعنی اصولاً معرفت مبتنی بر ادراکات حسی «ظنّ خطا» و مغایر با حقیقت امر است و دو دیگر اینکه به پیروان یک چنین معرفتی صریحاً اعلام می‌دارد: «تو در این راه معرفت غلطی»^۱. بر این اساس، معرفت حسی در شناخت پروردگار، راه غلط - در مقابل راه مستقیم - است و مایه گمراهی.

نوع دوم معرفت، معرفت عقلانی است. مطابق با نظر سنایی، این نوع معرفت در راه شناخت خالق، اگر بر ادراکات عقل، بالاستقلال، و بدون اتکاء عقل بر شرع و دین باشد، معرفتی بی‌ارزش و ناصواب است و اصولاً عزت حق تعالی عقل بی‌ایمان را سرگردان و حیران کرده و به وادی‌های هلاک می‌کشاند^۲ اما اگر عقل متابع شرع گردد، قادر است سالک را تا بخشی از راه، رهنمون شود: «عقل رهبر است لیک تا در او». گو اینکه یک چنین شرطی برای صحت معرفت عقلانی در اقوال دیگر صوفیه نیز مشاهده می‌گردد: معرفت عقلانی موجب نجات نیست الا آنها را که نظر عقل ایشان موید باشد به نور ایمان^۳. وی در این راستا و به تاثیر از آنچه در کلام الله آمده، معرفتی را که در آن، از معلول پی به وجود علت ببریم یا از نظم موجود در جهان به وجود خالق متعال برسیم تایید می‌نماید.^۴

سومین نوع معرفتی که سنایی از آن یاد می‌کند، معرفت مبتنی بر علوم قال - بدون اتکاء بر شرع - است که در مواردی شامل مباحث موجود در حوزه فلسفه هم می‌گردد. وی، این نوع معرفت را به شدت انکار و تقبیح می‌کند و حال این گروه را در راه معرفت الله به حال همان کورانی تشبیه می‌نماید که می‌خواستند از طریق لمس کردن بخشی از بدن فیل، او را بشناسند و به دیگران هم بشناسانند: «حال کوران و حال پیل آمد»^۵. نوع دیگر معرفت که البته شاعر بسیار محدود بدان پرداخته، معرفت تقلیدی است.

۱. ر.ک حدیقه الحقیقه، صص ۷۱-۶۹ ۲. حدیقه، ص ۶۳، ۶۲ ۳. مرصاد العباد، نجم رازی، ص ۱۱۴

۴. حدیقه، ص ۶۳ ۵. حدیقه، صص ۷۱، ۷۲

او، این نوع معرفت را هم نکوهش می‌کند و به سالکان طریق توصیه می‌نماید که از آن برحذر باشند.^۱

اما تنها نوع معرفتی که سنایی به تمام و کمال آن را پذیرفته و پیوسته هم به دیگران توصیه می‌نماید، معرفت شهودی و عینی است.^۲ با این همه، وی در مورد معرفت شهودی به ذکر چند نکته اساسی می‌پردازد. نخست اینکه، این نوع معرفت، مستلزم سلوک طریق است و برای رسیدن به آن باید «از جان و جای بر آمد»^۳؛ ارزش تلاش‌های ذهنی و عقلانی که پایه و اساس انواع دیگر معرفت است، در این نوع بسیار ناچیز قلمداد شده است. درست بر این اساس است که وی در ترسیم سیر و سلوک عرفانی و مراحل رسیدن به معرفت اظهار می‌دارد: ابتدا باید از فعل حق به سوی صفت حق شتافت و پس از آن به مقام معرفت رسید.^۴ یک چنین معرفتی در نهائی‌ترین نقطه سیر و سلوک قرار می‌گیرد.

نکته دیگر اینکه معرفت شهودی حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک است و به این دلیل منطبق با حقیقت. مطابق با این نظر، آن که سرانجام گوهر معرفت را به آدمی عطا می‌کند، خالق است نه خود انسان؛ هر چند تلاش‌های سالک برای فراهم شدن زمینه و قابلیت پذیرش، قابل انکار نیست اما تاکید سنایی بر این است که معرفت، عطیه‌ای است الهی که حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک است.

سرانجام، آخرین نکته‌ای را که سنایی در مورد معرفت شهودی ذکر می‌کند ناظر است بر لزوم تلاش سالک برای دست یافتن به یک چنین معرفتی. مطابق با این باور وی، شرط لازم برای برخورداری از معرفت شهودی، فناى از مرحله انسانی و تولد در مراحل فرا انسانی است. او برای بیان این معنی از تمثیل رسای «ابر و آفتاب» استفاده می‌کند. بر طبق این تمثیل، هستی سالک همچون ابری است که بر روی آفتاب معرفت قرار گرفته و با برطرف شدن این ابر است که آفتاب معرفت چهره می‌نماید: «معرفت آفتاب و هستی ابر»^۵

پس بطور خلاصه، معرفت شهودی در نظر سنایی بهترین نوع معرفت است و حصول آن هم کوشش سالک را می‌طلبد و هم فضل حق تعالی را.^۶

۱. حدیقه، ص ۳۲۳ ۲. دیوان، ص ۴۳۰ ۳. حدیقه، ص ۶۱ ۴. حدیقه، ص ۱۱۳

۵. حدیقه، ص ۸۲ ۶. حدیقه، ص ۷۶

همه را غایت نناهی دان
نردبان پایه الهی دان

عالم کبیر

۴

۱ پس از بررسی مضامین شعری که به خداشناسی سنایی مربوط می‌شد، اینک و در ادامه همان مباحث که بر روی هم جهان‌بینی شاعر را شکل می‌دهد، اینک به بررسی جهان‌شناسی وی می‌پردازیم؛ بخصوص که بخش عمده‌ای از اشعار وی به همین درونمایه - جهان‌شناسی - اختصاص یافته است. در آغاز این بخش خاطر نشان می‌کنیم با اینکه حکیم غزنوی، دست کم در دوره‌ای از عمر، بشدت با فلاسفه یونان و پیروان آنها در حوزه اسلامی سرستیز داشته و فراتر از جلال‌الدین بلخی - که پای استدلالیان را چوبین می‌شمارد -^۱ به تعریض آنها را نادان می‌خواند^۲ اما بی‌تردید می‌توان گفت جهان‌شناسی سنایی از باورها و اعتقادات فلاسفه یونان تاثیر بسزایی پذیرفته است. این تاثیرپذیری فقط محدود به وی و یا حتی عرفا و صوفیه نمی‌ماند بلکه دیگر متفکران و اندیشمندان مسلمان هم هر کدام به نحوی از «مقالات و دلالات» فلاسفه یونان تاثیر پذیرفته‌اند.

با این همه، نباید از نظر دور داشت که ورود این مبحث - جهان‌شناسی - به حوزه اسلامی همراه با دخل و تصرف‌های فراوانی هم از جانب عرفا و صوفیه و هم فیلسوفان مسلمان بوده است که نمونه‌هایی از آن را می‌توان در کتاب‌هایی مثل مرصادالعباد یافت.^۳ باری، در نظر حکیم غزنوی، جهان آفرینش مجموعه‌ای است از دو عالم غیب و شهادت که در مواردی هم از آن به ملک و ملکوت تعبیر می‌نماید. عالم ملکوت و رای

۱. مثنوی، دفتر اول ۲. حدیقه، ص ۶۳ ۳. مرصادالعباد، نجم رازی

عرش قرار داشته و سراسر نور است و عالم ملک فروتر از عرش و به حیث ماهیت سراسر ظلمت است؛ تن آدمی از عالم ملک قوت می‌گیرد و جان او از ملکوت. عالم علوی و عالم سفلی، همچنین عالم لاهوت و عالم ناسوت از دیگر تعابیری است که وی برای اشاره به دو عالم غیب و شهادت از آنها بهره برده است.^۱ چنانکه ملاحظه می‌گردد، وی این تقسیم‌بندی دوگانه را - که متأثر از یک نگاه کلی به هستی است - با استفاده از تعابیر و تقسیم‌بندی‌های خاص حوزه اسلامی و بخصوص عرفان و تصوف اسلامی ارائه کرده است. در عین حال، باید اذعان داشت وی در بسیاری موارد از ثمرات فکری - عقیدتی دیگر نحله‌ها هم بهره می‌برد و این‌گونه نیست که خود را در چهارچوب یک طرز فکر خاص - برای مثال عرفان و تصوف - محصور سازد و در این میان گاه می‌شود که از کلام زعمای یونان و فیلسوفان مسلمان بهره‌ها می‌برد و گاه ارتباط تنگاتنگی با حوزه باورها و اعتقادات عالمان شریعت برقرار می‌سازد. نزاع او با فلسفه در ادوار پایانی عمر - هنگام سرودن حدیقه - بشدت کاهش یافته تا آنجا که می‌توان گفت وی با مطلق فلسفه ستیز ندارد بلکه با آن بخش از اصول و مبانی فلسفه مخالفت می‌کند که در تقابل ذاتی با مبانی شرع قرار دارد؛ مثل اینکه در حصول معرفت حقیقی، عقل بدون کمک گرفتن از شرع می‌تواند به مقصد برسد؛ یک اصل فلسفی. در غیر این موارد، وی برای بیان اندیشه‌های خود بارها و بارها به سراغ دستاوردهای فلسفه یونان و فیلسوفان مسلمان رفته است که از آن جمله است همین مبحث جهان‌شناسی.

به هر روی، سنایی در طرح مباحثی که در مجموعه جهان‌شناسی قرار می‌گیرد، هر چند به جنبه شناختی و اطلاع‌رسانی هم اندک نظری داشته، اما هدف غایی وی در این میان آن است تا از طریق طرح مسایل و موضوعات مربوط به جهان‌شناسی، مجالی بیابد تا در یک زمینه گسترده اما منسجم مسایل اخلاقی، دینی و عرفانی را که در نظر داشته به مخاطبان تفهیم کند. این موضوع، البته، بیش از هرکجا در مثنوی «سیرالعباد الی المعاد» نمود پیدا کرده است. مثنوی مذکور شامل حکایت نمادین سفر یک سالک است که پس از سیر در انفس، به سیر در آفاق پرداخته و در نهایت به ماورای عقل کل راه می‌برد. در این سیر روحانی که از خاک آغاز شده و تا ماورای افلاک ادامه می‌یابد، لزوماً نوعی جهان‌شناسی هم مطرح شده است؛ ترتیب قرار گرفتن عناصر اربعه و افلاک و اجرام سماوی تا آن سوی عالم ماده که سالک در سیر روحانی خویش از آنها می‌گذرد -

فی الواقع - بیانگر نوعی جهان شناسی هم هست. با این حال، آنچه جوهره اصلی «سیرالعباد» را تشکیل می دهد نه آموزش جهان شناسی بلکه بیان اعتقادات و باورهای عرفانی حکیم غزنوی است؛ چندانکه بیانات عرفانی او بطور کامل جنبه جهان شناسی سیرالعباد را تحت الشعاع قرار داده و جز از طریق یک بررسی دقیق و تحلیلی نمی توان متوجه حضور عناصر جهان شناسی در مثنوی مذکور گردید.

دیگر اینکه، همین نگرش خاص او به جهان شناسی - به عنوان وسیله نه هدف - بوده که باعث گردیده وی خود را مقید به رعایت نوعی هستی شناسی خاص - مثلاً عرفانی محض یا فلسفی محض یا شرعی محض -، نظیر آنچه در کتب دیگر صوفیه آمده، ننماید و اقوال و آراء عرفا، فیلسوفان و فقیهان را در کنار یکدیگر مطرح ننماید. برای مثال، وی در بیان عوالم کلی وجود - چنانکه دیدیم نگاهی عارفانه دارد اما در بیان مراتب موجودات و شکل و ترتیب قرار گرفتن آنها در هرم آفرینش - که در سیرالعباد جلوه گر شده است - به جهان شناسی فلاسفه مسلمان و یونانی نظر داشته است. یا مثلاً آنجا که وی جهان شهادت را نموداری از جهان غیب می داند با این تفاوت که جهان شهادت مرده است و جهان غیب زنده^۱، رنگ و روی کلامش به نظریه «مثل افلاطونی» و تمثیل «غار و سایه ها» که در آثار افلاطون آمده، بسیار نزدیک می گردد. بر این اساس، می توان گفت وی در طرح مسایل جهان شناسی از دستاوردهای همه گروه های فکری - عقیدتی روزگار خود بهره برده و هدف غایی او نیز نه تعلیم جهان شناسی که بیان باورهای دینی، عرفانی و اخلاقی خود است.

باری، هرم آفرینش در شعر سنایی از «حق» به عنوان خالق متعال - آغاز شده و بعد از آن به ترتیب «امر»، «عقل کل»، «نفس کلی»، «ملک» و «عناصر اربعه» قرار می گیرند. آنچه در این هرم پنج گانه متأثر از فلسفه یونانی است، وجود سه عنصر عقل کل، نفس کلی و عناصر اربعه است و آنچه در این مجموعه رنگ و روی محض اسلامی دارد، «امر» است که هم اصل واژه و هم معنای نهفته در آن از کلام الله اقتباس شده است. «حق» نیز که در رأس این هرم قرار گرفته با تفاوت در لفظ از مضامین مشترک دو فرهنگ اسلامی و یونانی است. حال که با عوالم کلی وجود و ترتیب قرار گرفتن هر موجود در هرم آفرینش آشنا شدیم، به شرح و بسط اشعار سنایی در خصوص هر یک از مراتب مذکور می پردازیم.

۲ اقوال و آراء سنایی دربارهٔ خالق متعال - حق - را در فصل پیشین بررسی کردیم دربارهٔ «امر» - دومین مرحله از هرم آفرینش - نیز وی به نکته خاصی اشاره نمی‌نماید جز اینکه همه هستی را ناشی از چشمهٔ فیاض «امر» حق تعالی می‌شمارد^۱ اما در خصوص عقل کل بگونه‌ای مفصل‌تر سخن گفته و نکات قابل توجهی را در شعرش آورده است که از آن جمله، بیانات او دربارهٔ آفرینش عقل کل. آنچه جای تامل دارد اینکه وی آن‌گاه که می‌خواهد در خصوص آفرینش عقل کل سخن بگوید از واژهٔ خلق استفاده نکرده بلکه عقل کل را اولین مبدع می‌داند نه اولین مخلوق^۲. به احتمال قریب به یقین وی در این مورد به تفاوت میان خلق با ابداع توجه داشته است؛ بخصوص که در جای دیگر به روشنی تصریح می‌کند عقل کل نتیجه صفت حق است^۳ و نه مثلاً مخلوق حق. یک چنین بیانی دربارهٔ عقل کل، یادآور سخنان زعمای فکری یونان - بخصوص فلوطین - است در خصوص کیفیت ایجاد عقل کل. فلوطین بر آن است که عقل کل نتیجه جوشش فیض احد است^۴ نه مخلوقی چون دیگر مخلوقات. این هم که عقل کل را در راس هرم آفریده‌ها قرار داده باز مضمونی است که هم ریشه‌ای یونانی دارد و هم در کتب صوفیه در ضمن یک حدیث نبوی آمده است: اول ما خلق الله، العقل. اشاره او به ازلی و ابدی بودن عقل کل^۵ نیز ناظر بر این است که آفرینش عقل کل و ویژگی‌های ذاتی آن ماهیهٔ با سایر اجزای آفرینش تفاوت‌هایی دارد.

همچنین اینکه در جایی از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن می‌گوید هم تداعی کنندهٔ آراء زعمای یونانی است که برآند فیلسوف - عاقل - از طریق تلاش عقلانی می‌تواند تا مرحله فانی شدن در عقل کل پیش برود و هم یادآور سخنان فلوطین که بر آن است «نفس کلی» در سیر صعودی خود در «عقل کل» فانی می‌شود و این هر دو در «احد»^۶. این تشابه دو طرز فکر نمی‌تواند اتفاقی باشد.

با این همه، روحیه شریعت مابانه سنایی باعث شده که وی تسلیم محض حکمای یونانی و حتی فلاسفه مسلمان نگردد و بیاناتی دیگر در خصوص عقل کل در شعرش بیاورد که بر طبق آنها عقل کل در مقام مامور اجرای اراده خداوند معرفی شده است؛

۱. ر.ک شمارهٔ پیشین ۲. حدیقه، ص ۶۱

۳. درآمدی بر فلسفه فلوطین، نصرالله پورجوادی، صص ۱۵، ۱۸، ۳۷، ۷۶، ۷۸ ۴. حدیقه، ص ۶۱

۵. حدیقه، صص ۲۹۵، ۲۹۶ ۶. درآمدی بر فلسفه فلوطین، نصرالله پورجوادی، ص ۱۳

چنانکه بی‌اراده خالق، هیچ حرکتی از عقل کل صادر نمی‌شود. او در این راستا، رابطه عقل کل با خالق متعال را به رابطه سایه با صاحب سایه تشبیه می‌کند. این سایه با ذات آشناست و از آن جدایی ندارد اما مهم‌تر اینکه از خود اختیاری ندارد و بنده‌وار حرکت می‌کند^۱، همانگونه که وجود سایه و حرکات آن بستگی تام و تمام به وجود صاحب سایه و حرکات او دارد، عقل کل هم در وجود و حرکت تابع وجود و اراده حق تعالی است. این هم که در جای دیگری برای رابطه عقل کل با خداوند، عقل کل را به خامه دفتر الهی تشبیه می‌نماید که امر باری تعالی بوسیله او جلوه بیرونی می‌یابد^۲ معلوم می‌کند که در نظر سنایی، عقل کل واسطه و اسباب اجرای امر خداوند است و احتمالاً نظر به این حیث قدسی هم داشته که ابالله ان یجری الامور الا باسبابها. او همچنین در جای دیگری در خصوص رابطه عقل کل با خالق متعال از یک سو و دیگر مخلوقات از دیگر سو اذعان می‌داد که عقل کل هم آمر است و هم مامور^۳. غرض از این تقریر آن بود که دو نکته را روشن کنیم؛ نخست کیفیت آفرینش عقل کل و دو دیگر رابطه او با خالق متعال.

اما در خصوص رابطه عقل کل با مراحل فروتر از خود نیز سنایی بیاناتی دارد که بخشی از آنها را در ذیل بررسی نظریات سنایی درباره نفس کلی بررسی می‌نماییم و عجاله به ذکر این نکته بسنده می‌نماییم که در نگاه حکیم غزنوی، عقل کل به منزله خامه است و نفس کلی به منزله دفتر و البته نقش نمای خالق یکتاست^۴. بر طبق این تمثیل عقل کل و نفس کلی دو ابزار تکمیل‌کننده هستند که واسطه و اسباب اجرای امر خداوند شده‌اند در حالیکه در باورهای فلوپین یونانی نفس کل، معلول عقل کل است و رابطه مستقیم با مبدأ وجود که وی از آن به «احد» تعبیر می‌کند ندارد^۵. آنچه در کلام سنایی جای تامل دارد اینکه وی مصمم است تا این رابطه را بگونه‌ای مطرح نماید که ذره‌ای از فعال مایشاء بودن خالق کاسته نشود.

علاوه بر این، وی به بیان رابطه عقل کل با جهان ماده - که از حیث مراتب وجودی فروتر از نفس کل واقع شده - نیز می‌پردازد. به عقیده سنایی، عقل کل مالک آفریده‌هاست و حتی نتایج نفس کلی - عالم ماده - هم از اوست. عقل کل به منزله علت است و این سرای و این فرش در حکم معلول. سبب هر نیک و بد و آنچه در سه زمان گذشته، حال و آینده حادث می‌شود عقل کل است و در عین حال هر چه از عقل کل سر

۱. حدیقه، صص ۲۹۸، ۲۹۷ ۲. حدیقه، صص ۱۵۶، ۲۹۹ ۳. حدیقه، ص ۲۹۹

۴. همان، صص ۱۵۶، ۲۹۹ ۵. درآمدی بر فلسفه فلوطین، نصرالله پورجوادی، صص ۱۸، ۳۷، ۷۶، ۷۸

می‌زند به اراده خالق یکتایی است که بر همه امور مسلط است.^۱ این بیانات اخیر بخوبی معنای سخن دیگر وی را که گفته عقل هم آمر است و هم مامور، معلوم می‌سازد.

۳ مطابق با شعر سنایی، در هرم آفرینش پس از عقل کل، نفس کلی قرار دارد. اساس این ترتیب که وی برای مراتب وجود اعتبار کرده، مطبق است با جهان‌شناسی یونانی اما آنچه حکیم غزنوی درباره نفس کلی بیان می‌کند، او را در جایگاهی خاص قرار می‌دهد؛ حکیمی مسلمان و آزاده که از مجموعه علوم و معارف بشری به بهترین شکل بهره برده است.

در باور سنایی، نفس کلی اولین مخلوق است.^۲ این نظر وی با آن که آغاز آفریده‌ها را عقل کل ذکر می‌کند تناقضی ندارد چه در نظر او، عقل کل نتیجه صفت حق و اولین «مبدع» است و نفس کلی اولین مخلوق. با عنایت به تفاوت میان ابداع و خلق، تناقضی نیست میان اینکه عقل کل اولین مبدع باشد و نفس کل اولین مخلوق.^۳ به بیان ساده‌تر، آفرینش عقل کل بلاواسطه و در نتیجه فیض صفت حق است و نفس کل مخلوق با واسطه. بر این اساس است که در آغاز حدیقه، خداوند متعال را «مبدع» عقل کل می‌شمارد و «باعث» نفس کلی؛^۴ یکی اولین مبدع است و دیگری اولین مخلوق.

وی، همچنین به معرفی اجمالی این اولین مخلوق می‌پردازد. در شعر سنایی، نفس کلی سرشتی از نور دارد و جسم و قسم و حدّ - که از ویژگی‌های عالم ماده است - در او راه ندارد و از جوهر و عرض - لوازم عالم ماده - به دور است.^۵ از این بیانات، این قدر معلوم می‌گردد که نفس کلی مخلوقی مجرّد است.

اما در خصوص کارکرد این مخلوق در مجموعه آفرینش، نظر گاهی دوگانه دارد. در مواردی به موضع حکمای یونانی نزدیک شده و عقاید آنها را - با نظر تایید - نقل می‌نماید و گاهی هم نگاهی مبتکرانه و در عین حال عرفانی به کارکرد نفس کلی در مجموعه آفرینش دارد. برای مثال، آنجا که می‌گوید نفس کلی، آینه‌ای دوروی است که و رویی به عقل کل دارد و رویی به عالم ماده و از طریق همین آینه است که انوار عقل کل - که لازمه حیات جهان ماده است - به عالم شهادت منعکس می‌شود^۶، در واقع، نفس کلی

۱. سیرالعباد، بیت‌های ۱۲۰، ۴۵۷ و حدیقه، صص ۲۹۵، ۲۹۹ ۲. حدیقه، ص ۳۴۷ ۳. همان، ص ۶۳

۴. همان، همان ۵. حدیقه، صص ۳۴۶، ۳۴۶

۶. حدیقه، صص ۳۰۸، ۳۴۶ و ۳۴۹ و سیرالعباد، بیت ۴۲۳

را به عنوان واسطه فیض رسانی عقل کل به عالم ماده معرفی کرده است. با عنایت به اینکه یک چنین نگرشی به نفس کلی دقیقاً در گفتارهای فلوطین یونانی هم آمده است^۱، می‌توان گفت سنایی در این مورد به موضع حکمای یونانی تقرب جسته است. همچنین اینکه می‌گوید نفس کلی حجت خدا در جهان ماده است و کار رهبری و هدایت جهان ماده را بسوی مبدأ یگانه بر عهده دارد، باز، آنقدر به موضع فلوطین نزدیک شده که اگر وی را ناقل باورهای فلوطین بدانیم، سخنی ناصواب نخواهد بود^۲.

سوی این طرز تلقی - چنانکه اشاره شد - گاهی هم از منظری عرفانی و مبتکرانه به نفس کلی می‌نگرد. مثلاً آنجا که نفس کلی در صورت پیری روحانی جلوه گر می‌شود که به سالکان طریق اندرز می‌دهد از نفس اماره به در آید یا آنجا که همچون کیمیاگر - که قادر است مس وجود سالکان را به زر تبدیل کند - ظاهر شده و قادر است سالک طریقت را از چاه طبیعت به درآورده و به سر منزل مقصود برساند^۳، نفس کلی، رنگ و روی عرفانی یافته است که البته با نگرش فلوطین تفاوتی ظریف دارد.

همچنین اینکه وی در «سیرالعباد» نفس کلی را جایگاه مستغرقان جمال قدم می‌داند، همان‌ها که از نقش عالم و آدم فارغند و اهل یقین محض، بلبان باغ انس اند و ساکنان حظیره قدس و سنگ و کلوخ آنجا همچون آدمیان هوشیارند و جاندار،^۴ بیشتر از موضع یک عارف مسلمان به نفس کلی نگریسته است که در حدّ خود چنین نگرشی - تا آنجا که من دیدم - بی‌نظیر است. بر این اساس، آنچه وی درباره نفس کلی مطرح می‌سازد، آمیزه‌ای است از تفکرات حکمای یونان و دریافت‌های عارفان مسلمان.

۴ چهارمین مرحله در هرم آفرینش، مطابق با آنچه در شعر سنایی آمده، صورت مطلق یا عالم شهادت است^۵. وی در این مورد به ذکر نکته‌ای خاص نمی‌پردازد جز اینکه عالم ماده را در جایی «مایه و صورت» و در جای دیگری «کون و فساد» و «جوهر و عرض» معرفی می‌کند؟^۶ همچنین به این باور عمومی اشاره می‌نماید که عالم ماده، مجموعه‌ای است از آباء علوی، امهات سفلی و موالید سه‌گانه^۷. کون و فساد را بدان اعتبار به عالم

۱. درآمدی بر فلسفه فلوطین، نصرالله پور جوادی، صص ۱۵، ۱۸، ۳۷، ۷۶، ۷۸.

۲. حدیقه، صص ۳۵۰، ۳۴۷ و رک حدیقه الحقیقه، الباب السادس، ص ۳۴۵ به بعد ص ۶۳.

۳. رک شماره ۱ ۴. حدیقه، ص ۳۴۸ ۵. حدیقه، صص ۶۲، ۸۸، ۲۹۴ ۶. حدیقه، ص ۸۸.

۷. حدیقه، ص ۳۱۱.

اطلاق می‌کند که در آن موجودات مادی پدید می‌آیند (کون) و به مرور از بین می‌روند (فساد). مراد او از چهار عنصر هم آب، خاک و باد و آتش است که به اعتقاد قدما عناصر تشکیل دهنده جهان ماده هستند و البته ریشه آن را باید در اقوال ارسطو - طبیعیات ارسطو - مشاهده کرد. اشاره وی به موالید سه گانه - نباتی، جمادی و حیوانی - هم ناظر است بر تقسیمات انواع موجودات از نگاه فلاسفه. در مجموع، آنچه وی درباره جهان ماده گفته بیانگر باور عمومی روزگار او نیز هست و چنانکه دیدیم ترکیبی است از باورهای فلاسفه و آنچه در کلام الله آمده است.

۵ پس از بررسی آن بخش از اشعار سنایی که به بیان مراتب وجود در عالم کبیر اختصاص یافته بود، اینک می‌رسیم به یکی دیگر از مباحث کلیدی و با اهمیت جهان‌شناسی؛ سیر صعودی. در نگاه صوفیه، جهان آفرینش دو سیر دارد؛ یکی سیر نزولی که مربوط است به آغاز خلقت و حرکت هستی از خدا به سوی ماده و دیگر سیر صعودی که سیر از عالم ماده است به طرف نقطه آغاز هستی. سنایی برای اشاره به این سیر صعودی از دو بیان بهره برده است. در جایی، متأثر از کلام الله،^۱ اذعان می‌دارد: جهان و آنچه در آن است از آن خداست و به خدا باز می‌گردد^۲ و برای بیان بهتر و هنری‌تر این موضوع از تمثیل «آفتاب و نور آفتاب» بهره می‌برد. مطابق با این تمثیل، همان گونه که نور آفتاب در سیر صعودی خود به سوی آفتاب در حرکت است، همه مخلوقات، اعم از زشت و زیبا، خوب و بد کهنه و نو نیز در حال حرکت بعد از حرکت، به طرف آفتاب حق‌اند.

اما در مواردی دیگر هم هست که برای بیان این موضوع دست به دامان باورهای حکمای یونان، بخصوص فلوپین - که سنایی، در میان اندیشمندان یونانی بیشترین تاثیر را از وی پذیرفته است تا دیگران - شده است. فلوپین در این مورد بر آن است که عالم ماده در سیر صعودی خود به نفس کلی باز می‌گردد؛ نفس کلی هم میل به بازگشت به عقل کل را دارد و عقل نیز - پس از فناي نفس کلی در او - به احد باز می‌گردد. حکیم غزنوی به تاثیر از این اقوال فلوپین اذعان می‌دارد که همه موجودات به نفس کلی باز می‌گردند و نفس کلی میل و شوق برگشتن به اصل خود - عقل کل - را دارد^۳ یا اینکه در جای دیگری چنین می‌سراید که نفس کلی مرجع جان‌های پاک و نورهای عالم خاک و

۱. انا لله و انا اليه راجعون ۲. حدیقه، ص ۶۸ و ۶۵ ۳. حدیقه، صص ۳۱۱، ۳۴۷

صدف گوهر ائمه پاک است^۱ که این سخن اخیر وی بیانی است از آنچه در کلام فلوطین به بازگشت عالم ماده به نفس کلی تعبیر شده بود. با این همه، رنگ و بوی اسلامی که سنایی به این نظریه داده است - با استفاده از واژگانی نظیر ائمه پاک - نشان از دقت نظر او دارد در بومی کردن مضامین اقتباسی از فرهنگ‌های دیگر که به جای خود ارزشمند و درخور تقدیر است.

این هم که یک چنین بیاناتی، علاوه بر شعر سنایی، در شعر ناصر خسرو هم آمده،^۲ نشان از آن دارد که اینگونه افکار در روزگار سنایی، در گفتار و نوشتار متفکران مسلمان رواج داشته است.

۶ از دیگر موضوعاتی که در ذیل جهان‌شناسی سنایی می‌توان بدان پرداخت، مساله تاثیر کواکب بر عالم ماده است. هر چند اعتقاد به تاثیر ستارگان بر زندگی آدمی یک باور خرافی بوده که با ورود اسلام به ایران با آن مقابله شده است اما پیشینه فرهنگی ایرانیان - که به باور فوق به عنوان خرافه نمی‌نگریسته‌اند - و برخی مسایل فکری - فرهنگی دیگر باعث گردیده تا این باور خرافی، به عنوان یک اعتقاد عمومی، در دوره‌ای بس طولانی بر ذهن و دل ایرانیان سایه افکند چنانکه بارقه‌هایی کم‌سو از این باور حتی تا روزگار معاصر هم در اندیشه و فرهنگ این مرز و بوم قابل رویت است. احتمالاً برای مقابله با این باور خرافی بوده که حکیم غزنوی بخشی از اشعارش را هم به موضوع مذکور اختصاص داده است.

بهر حال، وی در برخورد با موضوع مذکور، موضعی دوگانه می‌گیرد؛ گاهی تاثیر ستارگان را بر آدمیان نکوهش و تقبیح کرده و زمانی با شرایط خاصی این تاثیر را می‌پذیرد. در مورد بخش اول، ضمن طرح بحثی نسبتاً طولانی، به انکار تاثیر تک‌تک ستارگان و اجرام سماوی بر سرنوشت انسان می‌پردازد.^۳ بر این اساس، برخی نسبت‌ها را که وی در شعرش به افلاک و اجرام سماوی نسبت می‌دهد باید از مقوله اسناد مجازی دانست که نمونه‌های آن در کلام الله و نهج البلاغه نیز آمده است. برای مثال، اینکه می‌گوید چه بسا قامت‌ها که چرخ آنها را چوگان کرده و یا «زود بخش سبک ستان فلک»^۴ است، از مقوله همین اسنادهای مجازی است.

۱. حدیقه، ص ۳۴۸ و سیرالعباد، بیت ۴۲۸. ۲. خوان‌الاخوان، ناصر خسرو، ع. قویم، صص ۶۹ و ۷۰.

۳. حدیقه، ص ۴۴۶. ۴. سیرالعباد، بیت ۱۸۴.

این هم که در جایی می‌گوید چرخ و اختران مایه هدایت عاقلان و گمراهی غافلان است،^۱ غرضش انتساب هدایت و گمراهی به چرخ و اختران نیست بلکه این دو مخلوق را اسباب گمراهی و هدایت می‌داند و گر نه آن که یهدی من یشاء و یضل من یشاء است، خالق متعال است و بس.

اما آن تأثیری از کواکب بر جهان مادی و از جمله انسان که مورد تأیید سنایی قرار گرفته، تأثیر بر جنبه‌های مادی وجود انسان است. وی، در این راستا، در مثنوی سیرالعباد چنین اذعان می‌دارد که در دوران زندگی جنینی، هر یک از ستارگان در رشد و نمو جنین تأثیری خاص دارند. با این همه، حتی در این مورد نیز فاعل حقیقی را خدا می‌داند و کواکب را به منزله مامورانی که بر طبق فرمان خالق متعال بر رشد و نمو جنین تأثیر می‌گذارند.^۲

علاوه بر اینها، وی اطلاق صفت نحس و سعد را بر ستارگان می‌پذیرد و در مثنوی مذکور - طی چندین بیت - به تبیین آن می‌پردازد؛^۳ متنها آنچه که هست اینکه این سعد و نحس را لزوماً با سرنوشت بنی آدم ربط نمی‌دهد.

گاهی هم به مساله ارتباط انسان با محیط اطرافش - عالم کبیر - از دیدگاه عرفانی محض می‌نگرد و مثلاً اظهار می‌دارد چرخ و فلک همچون نردبان است که سالک با بالا رفتن از آن می‌تواند به خدا برسد.^۴ شرح و تفصیل این معنی همان است که در مثنوی سیرالعباد آمده است. بر طبق این مثنوی، سالک با گذر از هر کدام از مراتب وجود و منازل افلاک، گامی به حق نزدیکتر می‌شود چندان که پس از عبور از عالم ماده به عقل کل رسیده و در مرحله بعدی به جایی می‌رسد که «اندر وهم ناید».

بر این اساس است که وی چرخ و افلاک را نردبان پایه الهی می‌داند: «نردبان پایه الهی دان».

۷ هر چند حکیم غزنوی، بحث مستقلی در خصوص وحدت وجود مطرح نکرده و در همان ابیات پراکنده‌ای که به این نظریه پرداخته، از اصطلاح مذکور استفاده نکرده اما با جستجو در اشعار وی می‌توان مواردی را یافت که درونمایه آنها - واقع - همین وحدت وجود است. عزیرالدین نسفی در کتاب ارزشمند خود - الانسان الکامل -

۱. سیرالعباد، از بیت ۱۸۴ به بعد ۲. حدیقه، ص ۶۸ ۳. الانسان الکامل، عزیرالدین نسفی، ص ۴۶

۴. حدیقه، صص ۶۸، ۶۵، ۶۲، ۶۶

می‌گوید: وحدت وجود عرفانی دو نوع است؛ نخست آن که طایفه‌ای گویند وجود بیش از یکی نیست و آن وجود خداست و غیر از خدا وجود دیگری نیست و دیگر آن که وجود دو قسم است؛ حقیقی و خیالی؛ وجود حقیقی از آن خداست و وجودی خیالی از آن ما.^۱

سنایی، یک جا با صراحت به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید: هر چیز را هست بشماری برای خدا شریک قائل شده‌ای یعنی وجودی غیر از وجود خدا نیست. زیرا تنها اوست که هست و دیگر هست‌ها زیر هستی او قرار دارند. همه با اویند و او را می‌جویند و جای دیگر، با بهره‌گیری از دو تمثیل «آفتاب و نور آفتاب» و همچنین «سایه و صاحب سایه» به بیان نظریه مذکور می‌پردازد. بر طبق این دو تمثیل، همان‌گونه که نور آفتاب، وجودی مستقل از آفتاب نداشته و سایه نیز وجودی مستقل از صاحب سایه ندارد، مخلوقات نیز وجودی جدا و مستقل از خالق متعال ندارند.^۲

چنانکه ملاحظه می‌گردد، مفاهیمی که سنایی درباره وحدت وجود در شعرش مطرح کرده با آنچه نسفی درباره وحدت وجود می‌گوید، منطبق است و بر این اساس می‌توان سنایی را از معتقدان به نظریه فوق به شمار آورد؛ هر چند درباره آن به اختصار سخن گفته است.

۸ موضوع دیگری که در شعر سنایی، در خصوص عالم کبیر یافت می‌شود، سطح ادراک و شعور حیوانات و حتی جمادات است. این موضوع بکرات در آثار صوفیه مورد توجه قرار گرفته و همگی بر این مطلب اتفاق نظر دارند که حیوانات و حتی جمادات نیز از شعوری متناسب با وجودشان برخوردارند و هر کدام به طریقی به ذکر و تسبیح حق اشتغال دارند، منتها آنچه که هست ما از درک تسبیح آنها محرومیم و اگر گوش حقیقت بین ما باز شود، این ندای آنها را می‌شنویم که «ما سمیعیم و بصیریم و هشیم».

حکیم غزنه، همنوا با دیگر صوفیه بر آن است که پرندگانی چون عندلیب و چکاوک و طوطی با آواز خود به ثنای حق تعالی اشتغال دارند و گل و بلبل، مثل یک انسان هوشیار، دائم به سپاس او مشغول. در حقیقت، کبک با آواز خوانی، ذکر خدا می‌گوید و قمری نیز خالق را ستایش می‌کند؛ حتی کرمی که در دل سنگی سیاه منزل گزیده، به ذکر حق تعالی

اشتغال دارد؛ هر چند چشم و گوش ما انسان‌ها از درک آن عاجز است.^۱ وی، فراتر از این، حتی جمادات را که در نظر عاقلان ظاهریین از هرگونه ادراکی محرومند، اهل ذکر و تسبیح خدا دانسته و بر آن است که مکین و مکان، خدای را از جان سجده می‌کنند و کوه‌ها و صحراها در برابر حق، خاضع و خاشع‌اند. رعد و برق و ابر نیز به ذکر تسبیح خالق پرداخته و عالم علوی و سفلی با دو مهره - ماه و خورشید - او را تسبیح می‌گویند.^۲ ناگفته نماند، یک چنین نگاهی به هستی، ریشه در باور قرآنی و نص صریح وحی دارد آنجا که می‌فرماید: هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است به تسبیح خالق مشغول‌اند.^۳

در این بخش اخیر، بر خلاف مباحث پیشین، سنایی از منظری صد در صد مذهبی و قرآنی به هستی مادی و عالم کبیر می‌نگرد که درخور تأمل است.

۹ حسن ختام مجموعه مباحثی را که بر روی هم جهان‌شناسی سنایی را شکل می‌دهند به بحث مهم «نظام احسن» اختصاص می‌دهیم. در نگاه عرفا و فیلسوفان مسلمان - مثل بسیاری از هم‌طرازانشان در ملل دیگر - نظام آفرینش، نظام احسن است. بدین معنی که در آفرینش، هر چیزی به کاملترین شکل خود خلق شده است و اصولاً خلقت بگونه‌ای بهتر از این امکان پذیر نیست. در آثار فلسفی، این مضمون در یک جمله قصار چنین بیان شده است: لیس فی الامکان ابدع ممّا کان.

در فصل «روی و آینه» پاره‌ای از بیانات سنایی را درباره‌ی خیر محض بودن اراده‌ی خالق و به تبع آن مجموعه آفرینش ذکر کردیم که بحث حاضر بی‌ارتباط با آن بخش کتاب نیست. در این مورد، شاعر با تمسک به بیان تمثیلی بر آن است تا موضوع فلسفی نظام احسن را به ساده‌ترین شکل و چنانکه مخاطبان او دریابند، تبیین نماید. تمثیل و حکایت مشهور «اشتر و جوان ابله» گرچه دربردارنده‌ی چند مضمون است اما از آن میان ناظر است بر بیان وجود نظام احسن در مجموعه آفرینش. در این حکایت تمثیلی، جوانی خام با مشاهده‌ی قامت ظاهراً ناساز اشتر بر او عیب می‌گیرد که «نقشت همه کز است چرا؟» این پرسش که نماینده‌ی طرز فکر عیب‌جویان هستی است با پاسخ تند و عتاب آلود اشتر مواجه می‌شود. آنچه بر زبان اشتر جاری می‌شود، فی‌الواقع، باورهای خود سنایی است که از زبان شخصیت حکایتش ادا می‌شود. اشتر در پاسخ به جوان ابله، ابتدا به او هشدار می‌دهد که

۱. قرآن کریم، سوره جمعه، آیه ۱۰ ۲. حدیقه، ص ۸۳ ۳. حدیقه، ص ۸۴

«عیبِ نقاش می‌کنی، هشدارا!» و سپس ضمن برشمردن برخی از مظاهر و دلایل نظام احسن، سرانجام به اینجا می‌رسد که هر چه در هستی وجود دارد چنان است که باید و شاید و این تعبیری است ساده برای بیان نظام احسن: «گوش خر در خور است با سرخر»!

همچنین تمثیل احولی که ماه یگانه را در آسمان دو می‌دید اما، در عین حال، با لحنی مصرانه و اعتراض آمیز به پدرش می‌گفت: اینکه می‌گویند احولان همه چیز را دو برابر می‌بینند دروغ است چون من دو ماه موجود در آسمان را چهار ماه نمی‌بینم^۲، در واقع، تعریضی سخره آمیز است بر عیب جویان هستی و اینکه اگر آنها عیبی در آفرینش می‌بینند و در پی اثبات آن عیب هم هستند، اشکال نه از مجموعه آفرینش که از چشم کج‌بین آن‌هاست.

علاوه بر این، سنایی در پی توجیه شرهای موجود در جهان بر اساس اصل «نظام احسن» برآمده است. او در این راستا، با استفاده از بیان‌های متفاوت سعی دارد این نکته را اثبات کند که اصولاً شرهای جهان اعتباری هستند نه ذاتی. به زعم وی، مرگ مثال خوبی برای این موضوع است. مرگ اصالتاً شر نیست بلکه از نگاه متوفی شر و از نگاه وارث خیر است یا زهر که برای مار خیر است - چون وسیله تغذیه است - و برای دیگری شر است.^۳ بنابراین شرهای موجود در جهان به عقیده سنایی اعتباری است نه اصلی و ذاتی.

به همین جا بحث جهان‌شناسی حکیم غزنوی را به پایان می‌بریم با ذکر این نکته که نگاه وی به عالم کبیر هم متأثر از چند طرز فکر رایج در روزگار او بوده است؛ فلسفی، عرفانی و قرآنی بر این اساس، نمی‌توان شعر و اندیشه وی را تنها در قالب عرفان و تصوف محصور کرد.

۱. حدیقه، ص ۸۷ ۲. ر.ک گزیده حدیقه در کتاب حاضر، تمثیل احوال ۳. همان، فصل اندر تقدیس

عالم صغیر

۵

۱ به ضرس قاطع می‌توان ادعا کرد که انسان یکی از محورهای اصلی همه گفتگوهای عرفانی است و انسان‌شناسی اگر مهمترین بحث عرفان نظری - در ساحت مخلوقات - نباشد، قطعاً یکی از مهمترین آنها هست. غیر از کتاب‌هایی که عرفا و صوفیه، مستقلاً در باب انسان به رشته تحریر در آورده‌اند کمتر کتابی یافت می‌شود که مربوط به حوزه عرفان و تصوف باشد و در آن درباره انسان مطالبی - به اجمال یا تفصیل - نیامده باشد. بر این اساس، انتظار می‌رود سنایی هم که در آثار خود یک دوره عرفان نظری و عملی را بطور فشرده ارائه داده، در این خصوص حرف‌های شنیدنی و قابل توجهی داشته باشد؛ بخصوص که آثار او منشاء پیدایش یک جریان عرفانی - ادبی عظیمی شد که از طریق عطار به دریای مثنوی می‌رسد و بعد از آن هم تا قرن‌های متمادی پیش می‌رود؛ «ما از پی سنایی و عطار آمدیم.» در این بخش برآنیم تا بیانات سنایی را در باب انسان مورد بررسی و تدقیق نظر قرار داده و از این راه به انسان‌شناسی سنایی دست یابیم.

شایسته است که بحث خود را با خلقت، آن هم خلقت روح انسان آغاز کنیم. در این خصوص، نه تنها سنایی بلکه بسیاری دیگر از عرفا نیز بطور محدودی سخن گفته و مطلب نوشته‌اند. شاید عمده‌ترین علت این مختصرگویی، محدودیت بیش از حد اطلاعات عقلی و نقلی انسان درباره کیفیت خلق روح باشد؛ بخصوص که نص صریح وحی هم بر این قلت اطلاعات صحّه می‌گذارد: یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی

و ما اوتیتم من العلم الا قليلا^۱. ضمن اینکه تلاش‌های عقلانی آدمی هم برای پی بردن به اسرار خلق و ماهیت روح، راه به جایی نبرده است. با این همه، سنایی دو نکته درباره خلقت روح آدمی بیان می‌کند، یکی اینکه روح، نگاشته پرده غیب است و ماهیتی غیر مادی دارد که این مضمون خود ناظر است بر نامعلوم بودن کیفیت خلق روح در نگاه سنایی و دیگر اینکه روح، پرتو نور فیض ربانی است^۲ و البته این مضمون اخیر، تعبیری ذوقی و شاعرانه است از نفخه الهی که در کلام الله به روح آدمی اطلاق شده است: و نفخت فیه من روحی^۳. بر این اساس، سنایی در مورد خلقت روح تنها به نکاتی اشاره می‌نماید که در کلام الله آمده است؛ نه بیشتر. در خصوص خلقت جسم هم، وی با استفاده از یک حدیث قدسی که در کتب صوفیه مکرر آمده، از جسم حضرت آدم به عنوان تنها مخلوقی یاد می‌کند که به دست خالق متعال و بدون واسطه خلق شده است^۴ و البته غرض وی نشان دادن عظمت مقام انسان است. اما در جای دیگری اظهار می‌دارد که جسم انسان نگاشته افلاک و داده سپهر است و از آب و خاک و باد و آتش ترکیب یافته و سپهر آن را باز می‌ستاند^۵. در تحلیل این دو گونه سخن به ظاهر متناقض باید گفت در نظر سنایی جسم انسان خلقتی دو گانه دارد؛ یکی خلقت بی واسطه که خاص جسم حضرت آدم (ع) است و دیگر خلقت با واسطه پدر و مادر و تاثیر افلاک که متعلق به اجسام دیگر انسان‌هاست. در عین حال، باید توجه داشت که تفاوت این دو خلقت برمی‌گردد به کیفیت خلقت؛ یکی با واسطه و دیگری بدون واسطه و نه تفاوت در ویژگی‌ها و صفات ذاتی مخلوق.

پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی به بیان ابعاد وجودی انسان اختصاص یافته است. او در دیوان انسان را موجودی سه بعدی معرفی می‌کند که ابعاد وجودی او عبارتند از حیوانی، شیطانی و روحانی.^۶ این ابعاد سه گانه در کلام متفکران دیگری چون خواجه نصیر طوسی و محمد غزالی هم آمده^۷ و به احتمال زیاد مبتنی است بر مراتب سه گانه اماره، لواحه و مطمئنه که در کلام الله برای نفس اعتبار شده است^۸. در حدیقه، چند بار از ابعاد وجودی انسان سخن به میان آمده و همه جا وی، انسان را موجودی دو بعدی معرفی می‌نماید.

۱. قرآن مجید، الاسراء آیه ۸۵ ۲. حدیقه، ص ۶۷ و طریق التحقيق، بیت ۷۳۹

۳. قرآن مجید، حجر، آیه ۲۹ ۴. دیوان، ص ۲۸۸ ۵. حدیقه، ص ۶۷ ۶. دیوان، ص ۱۸۵

۷. اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، صص ۷-۷۶ و احیاء

علوم الدین، محمد غزالی، صص ۵-۲۳ ۸. قرآن مجید، فجر، آیه ۲۷ و یوسف، آیه ۵۳

مثلاً یک جا آورده که در درون آدمی هم داعی خیر هست - که او را به صواب فرا می خواند - و هم داعی شر - که او را به بدی دعوت می کند.^۱ برای این تقسیم بندی دوگانه هم می توان ریشه قرآنی یافت: فالهما فجورهما و تقویها.^۲ همچنین در جای دیگری انسان را مجموعه دل و گل معرفی می کند که البته تعابیری است عرفانی برای بعد روحانی و جسمانی انسان^۳ و استفاده از تعبیر دل برای اشاره به روح آدمی، رنگ و بوی عرفانی محض به این تقسیم بندی داده است. گاهی هم اشاره به ابعاد وجودی انسان مبتنی بر دیدگاه عمومی و نه صرفاً عارفانه است. مثل آنجا که برای ابعاد وجودی انسان از دو واژه جان و تن بهره می برد.^۴ از اینجا معلوم می شود که وی در بیان ابعاد وجودی انسان گاه مستقیماً از قرآن بهره می گیرد و گاهی از منظر عرفانی سخن می گوید و زمانی هم دیدگاهی عامیانه دارد. از روی این تعابیر و هم از آنجا که می گوید بعد روحانی انسان یزدانی و خوراکش از دین پاک است و بعد جسمانی او اهریمن و خوراکش از خاک^۵، می توان دانست که در نظر او بعد اصیل انسان، همان بعد روحانی اوست.

۲ بحث انسان شناسی را با بررسی بیانات وی درباره جسم آدمی پی می گیریم. در آثار سنایی به طور کلی دو گونه سخن، به ظاهر متناقض، درباره جسم انسان مطرح شده است؛ یکی آن بخش از اشعار که ناظر است بر جنبه های مثبت جسم انسان و حتی ضرورت وجود آن برای سیر و سلوک عرفانی. تصویری که در این دسته اشعار از جسم ارائه شده، تصویری معقول و قابل قبول است. دیگر آن دسته از اشعار که در آنها جسم بسیار نکوهش شده و هرگونه توجه به آن، مانع کمال انسان قلمداد شده است. فی المثل آنجا که جسم، بُعد اهریمنی انسان معرفی شده است و جایگاه کفر یا دیو سرایی که شایسته سگان دوزخ است یا آنجا که جسم انسان را به زندانی ظلمانی تشبیه کرده که روح پاک در آن زندانی است؛ دیو و دد و ستوری که دشمن روح است و سپاه عظیم او جمله بی وفایند؛ مانع کمال انسان است و حایل میان جان و جانان؛ انسان را از تجلی ذاتی معشوق ازلی محروم ساخته و باعث دور شدن آدمی از عقل حقیقت بین می گردد، جسم در تصویری زشت و ناخوشایند پیش روی ما مجسم می گردد.^۶ نقطه مقابل این مضامین، اشعاری است که در آنها قضاوت سنایی در خصوص جسم تغییر یافته و مثلاً چهار طبع -

۱. حدیقه، ص ۳۷۴ ۲. قرآن مجید، الشمس، آیه ۷ ۳. حدیقه، ص ۳۸۲ ۴. دیوان، ص ۳۲۵

۵. دیوان، ص ۳۲۵ ۶. دیوان، صص ۵۲، ۳۷۱، ۴۹۲، ۶۷۳، ۷۰۵، ۴۹۴ و حدیقه، ۳۷۲، ۳۷۷، ۱۲۸

نماد بعد جسمانی - را در حکم چهارپا و مرکوبی می‌داند که عقل و جان بر آن سوار شده و به کمک آن طی طریق می‌کنند؛ چنانکه بدون وجود این مرکب، عقل و جان معیوب و ناقص‌اند و عبور از عقبات و گردنه‌های هایل زندگی تنها با استفاده از این مرکب امکان‌پذیر است یا آنجا که خشم و شهوت و آرزویی را که در جسم آدمی تعبیه شده، برای دفع ضرر و جلب منفعت ضروری دانسته و بدون آنها وجود آدمی را ناقص قلمداد می‌کند^۱ یا در جایی که کسب معرفت توسط نفس عاقله منوط به وجود جسم و جنبه‌های جسمانی شده،^۲ اشعارش ناظر است بر ابعاد مثبت جسم انسان و نگاهش بیش از آنکه نگاه محض صوفیانه باشد، نگاهی حکیمانه است. در مورد ستایش یا نکوهش جسم و ابعاد جسمانی در اشعار سنایی ذکر چند نکته ضروری می‌نماید؛ نخست اینکه در اکثر موارد نکوهش یا ستایش جسم نسبی است نه ذاتی. یعنی برای مثال اگر جسم به زندان تشبیه شده، بواسطه رابطه و نسبتی است که با روح دارد یا اگر از جسم به عنوان حایل میان جان و جانان به زشتی یاد شده، باز هم بواسطه نسبتی است که با روح متعالی انسان پیدا کرده است. از دیگر سو ستایش جسم هم نسبی است، اگر برای مثال، از جسم به عنوان وسیله رسیدن به کمال - مرکب - یاد می‌شود باز پای روح آدمی در میان است و بواسطه نسبت مرکوبیت برای روح، جسم ستایش شده است. همچنین است آنجا که جسم به اعتبار وسیله کسب معرفت برای نفس عاقله، ستایش شده است. بر این اساس، در این قسم اشعار جسم ذاتاً پلید نیست بلکه اگر درست مورد استفاده قرار گیرد یعنی وسیله کسب معرفت یا مرکب روح باشد، مورد ستایش و تمجید قرار می‌گیرد و اگر جسم از مرتبه وسیله بودن و مرکوبیت، به مقام هدف بودن و راکبی برسد در آن صورت شایسته تقبیح و نکوهش است.

در مورد آن بخش از اشعار هم که در آنها جسم نه در ارتباط با روح بلکه بطور مطلق تقبیح شده باید بدین نکته اذعان داشت که این موضوع تا حدود زیادی ناشی از شرایط اجتماعی روزگار سنایی است. آنطور که از آینه تاریخ و ادبیات گذشته برمی‌آید، در روزگار سنایی، انحرافات اجتماعی بطرز گسترده‌ای رواج یافته و جسم و تمایلات جسمانی بیش از امور معنوی مطمح نظر قرار گرفته است؛ چندان که پرورش بعد روحانی یا اصلاً مد نظر نبوده یا اگر هم بوده بسیار کم فروغ. سنایی و همفکران او علت این انحرافات را توجه فراوان مردم به پرورش بعد جسمانی خود و غافل ماندن از بعد

روحانی می‌دانسته‌اند لذا بر آن بوده‌اند تا در مقام یک مصلح اجتماعی، نگاه مخاطبان خود را به زندگی دنیوی و اخروی اصلاح کنند و از جمله راه‌هایی که برای رسیدن بدین مقصود در پیش گرفته‌اند، یکی ارائه تصویری زشت و ناخوشایند از جسم انسان و در مقابل ترسیم صورتی زیبا از روح الهی انسان بوده تا بدین وسیله توجه مخاطبان خود را از پرورش بعد جسمانی منصرف کرده و به پرورش بعد روحانی معطوف سازند.

این هم که وی در جای دیگری دایه تن را به دیو سپیدی تشبیه می‌کند که باید با فطام از آن، زمینه بلوغ روحانی را فراهم ساخت^۱، باز منظورش، منصرف کردن توجه مخاطبان است از جسم، نه صدور حکم شرارت ذاتی تن.

۳ پاره‌ای دیگر از اشعار او هست که به بیان مطالبی درباره جان آدمی اختصاص یافته و البته بررسی این اشعار بُعدی دیگر از انسان‌شناسی حکیم غزنوی را برای ما آشکار می‌نماید. پیش از این، دو نکته درباره خلقت روح متذکر شدیم؛ غیر از آنها، ستایی نکات دیگری را هم در تعریف و شناساندن روح - حتی المقدور - بیان می‌کند؛ از جمله اینکه «جان حق داد» جاوید است و جایگاه حقیقی او نه این کنج محنت آباد که کنگره عرش است و مهمتر اینکه بال پرواز این مرغ الهی بدان حریم اقدس، حکمت الهی است. نکته دیگر اینکه این روح الهی لشکریانی دارد که بوسیله آن‌ها کسب کمال می‌کند و معیار انسانیت انسان هم همین روح است؛ هر که آن را زنده و شاداب نگه دارد آدم است و الاً نقش دیوار؟ چنانکه ملاحظه می‌شود این بیانات درباره روح نه تنها برخاسته از یک نگرش محض عرفانی نیست بلکه علاوه بر آن، جنبه حکیمانه در آن قوی‌تر است؛ چنانکه فی‌المثل وسیله کمال روح را حکمت الهی می‌داند نه مثلاً یک اصل عرفانی محض. این نکته در شرح تحلیل و اندیشه‌های او از اهمیت خاصی برخوردار است.

اما همیشه این‌گونه نیست که منظور وی از جان، دقیقاً همان روح الهی انسان باشد بلکه جان را در چند معنی به کار برده است که عدم آگاهی نسبت به آنها ممکن است خواننده شعرش را در فهم معانی آن دچار اشکال نماید. به عنوان مثال وی در مواردی از دو جان - که یکی کمال یافته و متعالی و دیگر فرودینه و خوار است - یاد می‌کند و برای جان کمال یافته از تعابیری نظیر جان شاهباز، جان حقیقت و جان دین بهره می‌برد

۱. حدیقه، صص ۱۵۶، ۳۵۳، ۷۲۵، ۴۶۶، ۴۹۹ ۲. حدیقه، صص ۳۷۸، ۶۷، ۱۸۵ و دیوان، صص ۳۰۰، ۳۵۲

چنانکه در مقابل برای اشاره به جان فرودینه، تمایزی نظیر جان کبکی، جان دখانی و جان تن را بکار می‌برد.^۱ در این موارد منظور وی از جان کمال یافته همان نفخه الهی انسان و غرضش از جان فرودین، روح حیوانی آدمی است که به اعتقاد قدما بعد از مرگ از بین می‌رود.

گاهی هم هست که وی از سه جان سخن می‌گوید و از آنجا که به مخاطبان خود توصیه می‌نماید باید بر هر سه جان، چهار تکبیر زد،^۲ می‌توان دانست که هیچ‌کدام از این سه جان نمی‌تواند روح الهی انسان باشد. عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الکامل از وجود سه روح نباتی، حیوانی و انسانی در وجود آدمی خبر می‌دهد که وظیفه آنها به ترتیب تقسیم حیوة در بدن، ایجا حرکت در بدن و یادگیری و علم‌آموزی است و البته هیچ‌کدام جاوید نیستند بلکه تنها روح الهی انسان است که خلعت جاویدی را بر قامت او دوخته‌اند، منظور سنایی هم از سه جان مذکور همین‌هاست که نسفی بدان‌ها اشاره کرده است.

بحث دیگری که حکیم غزنوی درباره روح مطرح می‌کند، مربوط می‌شود به نیازها و تمایلات این روح الهی. در این خصوص وی از سه منظر به موضوع نگریسته است؛ یکی از منظر حکیمانه؛ آنجا که می‌گوید: آبشخور روح، عالم روحانیان است و غذای او داد و دانش و روح با وجود عقل و علم و هنر است که می‌تواند به سروری و آسایش برسد.^۳ دوم از منظر شریعت مآبانه آنجا که می‌گوید دین پاک، مایه آسایش روح الهی است^۴ و سوم مبتنی بر نگرشی عارفانه مثل آنجا که سلوت روح را در خلوت نشینی می‌یابد و حیات حقیقی آن را در سایه فنای فی‌الله ممکن می‌داند. یا آنجا که ریاضت جسم را مایه کمال روح می‌داند^۵ بر این اساس، در نگاه سنایی نیازهای روح الهی انسان را باید در سه حوزه شریعت، طریقت و حکمت جستجو کرد.

از جمله فوایدی که - به زعم سنایی - از جانب روح الهی متوجه وجود انسان می‌گردد یکی طی طریق در سایه نور اوست، چه این روح از عالم غیب آمده و ذاتاً وجودی نورانی دارد؛ نوری که نورهای مادی و این جهانی در برابر او ناچیزند. همچنین به اعتقاد وی آبادانی و کمال انسان تنها در پناه همین روح الهی امکان‌پذیر است.^۶ علاوه بر این‌ها،

۱. دیوان، صص ۶۷۶، ۴۱۱ ۲. حدیقه، ص ۵۰۰ ۳. دیوان، ص ۳۵۲، و حدیقه، صص ۷۲۵، ۳۷۷

۴. حدیقه، ص ۳۷۷ ۵. حدیقه، صص ۷۳۵، ۴۲۵، ۱۵۶، ۳۵۳، ۷۲۵، ۴۶۶، ۴۹۹

۶. دیوان، صص ۲۹، ۴۳۵، ۳۵۲ و حدیقه، ص ۷۲۵

تعظیم و تکریمی که باعث شد انسان مسجود فرشتگان شود از نتایج همین روح الهی است. آخر هم اینکه پرواز خرد به ساحت کمالات با بال روح امکان پذیر است^۱ و همچنین جاویدانی که آرزوی فطری همه انسان‌هاست از نتایج روح الهی است.^۲

۴ نفس و نفسانیات نیز بخش دیگری از اشعار سنایی را به خود اختصاص داده است. در فرهنگ لغت برای نفس معانی، متعددی ذکر شده است که از آن جمله است روح، جان، شخص انسان و حقیقت هر چیز^۳. در شعر سنایی گاهی مترادف نفس اماره است و گاهی به معنای ذات انسان و مراتب آن. یکجا هست که برای نفس انسان چهار مرتبه اماره، لوازم و ملهمه و مطمئن را اعتبار می‌کند و اذعان می‌دارد جز نفس مطمئنه بقیه مراتب، دشمن انسانند^۴؛ در جای دیگری از دو نفس بهیمی و طبیعی یاد می‌کند^۵ که هر چند عین عبارات قرآنی نیست اما از قرار معلوم، نفس بهیمی مبین بُعد حیوانی آدمی است و نفس طبیعی اشاره دارد به بُعد انسانی او. همچنین وی از نفس حسیی سخن می‌گوید که مایه گرفتاری آدمی در گرداب رذائل اخلاقی است^۶ و ظاهراً این نفس حسیی تعبیری ذوقی است از نفس اماره.

باری، غیر از این موارد پراکنده، غالب بیانات سنایی در خصوص نفس مربوط می‌گردد به آنچه در کلام وحی از آن به نفس اماره تعبیر شده است. در مجموع، سنایی بدنبال آن است تا با ارائه تصاویر زشت از نفس اماره و اثبات دشمنی آن با روح متعال آدمی، مخاطبان خود را به ترک نسبی تمایلات نفسانی وادار نماید و در این راستا گاه نفس اماره را به گرگ و سگ و موش تشبیه می‌نماید و گاه به دزدی که با چراغ به دزدی می‌رود و لاجرم کالاهای گزیده دل و دین را به غارت می‌برد.^۷

علاوه بر این، گاهی هم با ارائه برنامه‌های عملی از قبیل ریاضت، به مخاطبان خود گوشزد می‌نماید که حتی برای یک لحظه نباید از این دشمن درونی غافل ماند.^۸ نکته قابل توجهی که وی در باب مبارزه با نفس بیان می‌کند اینکه در هر حال نفس اماره جزئی از انسان است و نمی‌توان آن را به کلی از خود دور کرد. بنابراین رفتار سالک با نفس اماره باید همچون رفتار طبیعی باشد با بیمارش تا زمانی که این بیمار معالجه گردد.^۹ همچنین

۱. حدیقه، صص ۳۸۲، ۳۳۷ ۲. حدیقه، ص ۳۷۷ ۳. فرهنگ فارسی، محمد معین، ذیل نفس

۴. دیوان، ص ۸۴ ۵. دیوان، ص ۴۶۰ ۶. دیوان، ص ۳۵۲ ۷. سیرالعباد، ص ۶-۱۶۲

۸. حدیقه، صص ۴۷۲، ۱۳۹ ۹. حدیقه، ص ۱۳۵

وی رفاه و آسایش را برای نفس اماره به هیچ عنوان جایز نمی‌داند چه بر این باور است که مادام که نفس اماره رنجور بماند، چاکر درگاه عقل و دل است و اگر در رفاه و آسایش باشد، بر انسان امیرگشته و موجبات نابودی او را فراهم می‌آورد.^۱

در مواردی هم برای تأثیر بیشتر بر خواننده و مخاطبش، از فواید و ثمرات مبارزه با نفس اماره سخن می‌گوید: روی نمودن فضل اله به آدمی، قرب به حق، برخورداری از نعمت‌های بهشتی، دست یافتن به ادراک حقیقی و سرانجام عیش آسوده از ثمرات مبارزه با نفس است.^۲ چنانکه ملاحظه می‌گردد این فواید، گستره پهنای از آسایش دو گیتی گرفته تا دست یافتن به مراتب عالی سلوک و تا معرفت حقیقی را شامل می‌شود و در عین حال نشان از اهمیت این موضوع دارد در نظر سنایی.

۵ از جمله دیگر مباحثی که در انسان‌شناسی باید بدان پرداخت دل و مسائل و موضوعات مربوط به آن است. در اقوال و نوشته‌های صوفیه مکرر این معنی ذکر شده که دل، حقیقت آدمی است و سنایی نیز در چند مورد بگونه‌ای صریح یا تلویحی به مخاطبان خود گوشزد می‌نماید که حقیقت انسان و بُعد اصیل وجود او، دل است.^۳ در جای دیگری گفتیم که سنایی حقیقت وجود آدمی را روح الهی او می‌داند و در اینجا این بعد حقیقی به دل حواله شده است. از اینجا معلوم می‌شود دلی که سنایی از آن به عنوان حقیقت وجود آدمی تعبیر می‌کند، در واقع، چیزی جز همان نفخه الهی او نیست. از قضا، کیمیای سعادت هم بدین مطلب تصریح دارد که حقیقت دل همان نفخه الهی وجود انسان است.^۴ هر چند در فرهنگ عامه، دل نام عضو صنوبری شکلی که در طرف چپ سینه قرار دارد هم هست اما سنایی بر آن است که واژه دل مقدس‌تر از آن است که بتوان آن را برای نامیدن یک عضو مادی بکار برد.^۵ در تعریف این حقیقت وجودی، سنایی ابیاتی دارد که بر طبق آنها مایه دل از آب و گل نیست؛^۶ منظر ربانی و نظرگاه الهی است و از طریق همین موجود است که فیوضات حق تعالی بر وجود آدمی جاری می‌گردد و از حیث ارزش و اعتبار، هم سنگ عرش الهی است.^۷

موضوع دیگری که سنایی درباره دل مطرح می‌کند، بیان مراتب و درجات آن است.

۱. دیوان، ص ۲۲۶ ۲. حدیقه، صص ۱۳۹، ۱۳۱، ۱۱۷ و دیوان، صص ۳۵۳، ۴۶۰ ۳. حدیقه، ص ۳۳۷

۴. کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی، ج اول، ص ۱۶ ۵. حدیقه، صص ۳۳۹، ۳۴۰

۶. حدیقه، ص ۳۳۷ ۷. حدیقه، صص ۳۴۰، ۴۹۱

این حقیقت مجرد و روحانی بسته به اعمال آدمیان درجاتی می‌یابد که عالی‌ترین درجه آن در نظر سنایی، مرتبه‌ای است که از آن به دل تحقیق تعبیر می‌نماید؛^۱ آن منظر ربانی که بر عقل برتری دارد، همین مرتبه اعلیٰ دل است و ویژگی عمده آن، این است که جز خدای هیچ چیز و هیچ کس در آن نیست و شب گمراهی انسان را به روز هدایت تبدیل می‌کند.^۲ مرتبه پایین‌تر، مرتبه‌ای از دل است که وجهی به ایمان دارد و وجهی به کفر، هنوز از شائبه‌های شک و تردید رهایی نیافته و گاه مغلوب نفس اماره است و زمانی مسلط بر آن؛ این مرتبه از دل، راه رسیدن به کمال را دور می‌کند و سنایی از آن به «دل درنگی» تعبیر کرده است.^۳

پایین‌ترین مرتبه دل که سنایی از آن به «دل سیاه» تعبیر می‌کند، دلی است که گرفتار آمال و آرزوهای دنیوی است و بدین سبب از یاد سرای باقی غافل مانده است؛ از حلال ایزدی آگه نیست و در مثل به زاغی شبیه است که از صید طاووس معرفت عاجز است. آن کس که با یک چنین دلی پای در طریقت نهد، سفرش به سقر می‌انجامد.^۴

همچنین حکیم غزنوی در جای، جای آثارش به بیان فوایدی می‌پردازد که از جانب مرتبه عالی دل برای انسان فراهم می‌آید. اولین و مهمترین فایده دل آن است که فیوضات ربانی و عنایات الهی از طریق این موجود مجرد و نورانی به انسان می‌رسد و اگر حتی برای یک لحظه در استمرار این فیوضات، انقطاعی پدید آید، آدمی بلادرنگ هلاک می‌گردد. بنابراین دوام بقای آدمی وابسته به دل است.^۵ فایده دیگر اینکه سیر و سلوک روحانی و معنوی سالک با استمداد از دل امکان‌پذیر است،^۶ همچنانکه رسیدن به حقیقت شریعت از راه دل ممکن است و هر چند، در این میان، عقل آدمی می‌تواند همچون چراغی شب‌افروز، موجبات هدایت آدمی را فراهم آورد اما در مقام مقایسه، دل همچون خورشیدی است که انسان را از هرگونه چراغی بی‌نیاز می‌کند.^۷ سرانجام اینکه، تکامل خرد آدمی و همچنین دست یافتن به معرفت حقیقی نیز تنها از طریق دل میسر می‌شود.^۸ از روی این بیانات معلوم می‌گردد زیر بنای عرفان نظری، پایه و اساس عرفان عملی و حقیقت شریعت اموری هستند که تا حد زیادی با دل آدمی در ارتباط می‌باشند و بر این اساس است که از دل به عنوان مهمترین بُعد وجودی آدمی یاد

۱. حدیقه، صص ۳۳۹، ۳۴۰ ۲. حدیقه، ص ۳۳۹ ۳. حدیقه، صص ۱۶۵، ۳۴۰

۴. حدیقه، صص ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۳۶، ۳۳۷ ۵. دیوان، ص ۳۸۷ ۶. حدیقه، صص ۳۳۹، ۴۹۱

۷. همان، ص ۳۳۹ ۸. همان، صص ۳۳۹، ۳۳۸

می‌شود.

دربارهٔ موجبات و عوامل تعالی یا خواری دل نیز در آثار سنایی اشاراتی یافت می‌شود. بطور کلی - در نظر سنایی - آنچه مایه خشنودی تن را فراهم می‌سازد برای تعالی و تکامل دل زیان دارد. نان و جامهٔ این عالم مایهٔ بگونه‌ای است که موجب سیاهی دل می‌گردد. علاوه بر این، آمال دنیوی، حتی اگر جنبه عینی نیافته باشد و بر عمل آدمی هم تاثیر نگذاشته باشد، خود می‌تواند مانع کمال و باعث نقصان دل گردد.^۱

در نظر وی، موجبات تعالی دل هم بیشتر در دو چیز خلاصه می‌شود؛ یکی تسلیم محض بودن در برابر ارادهٔ حق تعالی و دیگری یقین. در کنار این دو عامل، وی از فهم و تفسیر آیات قرآنی نیز به عنوان عامل کمال بخش یاد می‌کند اما بسنده کردن به ظواهر قرآنی را مایه فربهی دل نمی‌داند چنانکه بز با بجیع و حرف و صوت از علف سیر نمی‌گردد. همچنین وی نیاز را از دیگر عوامل تعالی بخش دل به شمار می‌آورد.^۲

۶ آنچه انسان‌شناسی صوفیه را بطور عام، از دیگر طرز فکرهای رایج در حوزه اسلامی جدا می‌سازد، قضاوت آنهاست دربارهٔ عقل. غیر از غزلیات و قلندریات که بستر طرح عرفان عاشقانه سنایی است و بررسی تجلی عقل در آنها مجال دیگری می‌طلبد، در دیگر آثار سنایی - که زمینه طرح عرفان عابدانه اوست - عقل گاهی ستایش شده و گاهی نکوهش. در مواردی آن را ناکس روی و دشمن معرفی می‌کند و در جای دیگری مایه شرف آدمی، یکجا آن را آفت منحوس می‌نامد و در جای دیگر، معیار انسانیت^۳. مع‌هذا، در این مورد دو نکته را باید متذکر شد؛ نخست اینکه تعداد ابیاتی که وی در آنها به ستایش عقل پرداخته بسیار بیشتر از آنهاست که به تقبیح و زشت یاد از عقل اختصاص یافته است. دیگر اینکه در مثنوی حدیقه، عقل بسیار مورد تعظیم و تکریم قرار گرفته و به جز موارد محدودی از نکوهش و تحقیر عقل در آن اثری نیست. این، نشان می‌دهد که تمایلات عقلانی و عقل‌گرایی وی در ادوار پایانی عمر - هنگام سرودن حدیقه - بیشتر شده؛ چنانکه وی فصلی از حدیقه را بطور مستقل به عقل اختصاص داده است.

دربارهٔ برخورد دوگانه وی با عقل هم باید اذعان داشت که اصولاً توقیر و بزرگداشت

۱. دیوان، ص ۵۳۰ و حدیقه، صص ۳۳۸، ۳۴۱. ۲. حدیقه، صص ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰.

۳. دیوان، ص ۴۵۸ و حدیقه، صص ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰.

یا تحقیر و توبیخ عقل اموری اعتباری و نسبی هستند نه حقیقی و مطلق. بدین معنی که شرایط متفاوت است که باعث می‌گردد در مواردی عقل مورد ستایش قرار گیرد و در جاهایی مورد نکوهش. با غور و تعمق در آثار وی، حتی می‌توان این شرایط را هم معلوم کرد و دریافت که بر اساس چه معیارها و موازینی عقل نکوهش یا ستایش شده است، اما این قدر معلوم است که اصلی‌ترین علت نکوهش عقل در شعر سنایی، تکبر اوست در برابر شرع. یعنی عقل اگر خود را بی‌نیاز از شرع بداند - چنانکه در مکتب فلسفه مشاء به سختی نکوهش می‌شود اما اگر تابع شریعت مصطفی گردد، دیگر نه تنها نکوهیده نیست بلکه دارای عزت و احترام هم می‌شود.^۱

آنچه خواننده شعر سنایی را به تعجب وامی‌دارد، کارکرد کاملاً عرفانی است که وی برای عقل لحاظ کرده است. او در بخشی از اشعارش - هم عقیده با فیلسوفان اشراقی - از عقل به عنوان پیری یاد می‌کند که قادر است سالک را تا مراحل از راه هدایت کند. وی، در این راستا، ضمن قصیده‌ای در دیوان آورده که عقل، مرا از راه اشیاء - عالم ماده - به خطه وحدت - عالی‌ترین مراتب سلوک - می‌برد^۲ و در جای دیگر اذعان می‌دارد ابتدا باید به خرد برسی و پس از آن به خطه ابد^۳. اما بهتر از همه جا، در مثنوی «سیرالعباد» می‌توان این نقش مرشدی عقل را سراغ جست. مطابق با آنچه در این مثنوی آمده، عقل مستفاد بصورت پیری نورانی ظاهر می‌گردد. او از جای و مکان منزّه است و پیوسته خطاب به سالک می‌گوید: «دست مرا بگیر تا ترا برآورم». این پیر نورانی از آغازین مراحل سلوک تا رسیدن به مرحله عقل کل، راهنمای سالک است و بعد از آن اثری از او نیست و سالک به تنهایی راه را طی می‌کند.^۴ بر این اساس، عقل قادر است تا مراحل از راه، پیر و راهنمای سالک باشد: «عقل رهبر و لیک تا در او»^۵.

در مواردی هم که اظهار می‌دارد عقل را باید به کناری نهاد^۶، دو وجه تاولی می‌توان اعتبار کرد؛ نخست اینکه مراد وی از ترک عقل، عقلی است که در برابر شرع سر تعظیم فرود نیاورده است و دیگر اینکه مقصود او، ترک عقل در مراحل خاصی از سلوک است که عقل بدان‌ها راه ندارد: «عقل و جان پستان و بستان است طفل راه را».

در خصوص رابطه عقل با حس‌های ظاهری بر آن است که حس‌های ظاهری هم می‌توانند وسیله کسب معرفت برای عقل باشند و هم - در مقابل - مانع ملاقات آدمی با

۱. دیوان، ص ۴۳ ۲. دیوان، ص ۵۷ ۳. حدیقه، ص ۳۹۸ ۴. مثنوی سیرالعباد الی المعاد

۵. حدیقه، ص ۶۱ ۶. دیوان، ص ۴۶۳ و حدیقه ص ۸۱

عقل حقیقی شوند^۱؛ یعنی آنچه این پنج حس را ارزشمند یا بی‌ارزش می‌کند، نحوه استفاده از آنهاست نه نفس آنها.

۷ در اینکه انسان اشرف مخلوقات است و حتی فرشتگان مقرّبی چون جبرئیل سوخته عشق او شده‌اند و به قول سنایی، فرشتگان در برابر آدمی همچون مگس‌هایی هستند که بر گرد خوان خواجه‌ای عظیم‌الشان گرد آمده‌اند، اختلاف نظری بین عرفا وجود ندارد^۲. آنچه جای تامل دارد اینکه چه چیزی در وجود آدمی هست که یک چنین مقام والایی به انسان داده که او را مسجود فرشتگان کرده است. مطابق با آنچه در اشعار سنایی آمده، انسان این شأن والا را مدیون نفخه الهی است که در وجود جسمانی او به ودیعه نهاده‌اند؛ نفخه‌ای ربانی که انسان را با سطح خلیفه خدا بالا برد. مضافاً اینکه تخمیر جسم انسان با «یدالله» فضیلتی است که از میان همه مخلوقات تنها به انسان تعلق گرفته است و همین امر نیز مقام او را به سطحی عالی می‌رساند^۳. در عین حال، آنگاه که وی درباره خلیفه الهی انسان سخن می‌گوید از ذکر این نکته غافل نمی‌ماند که مقام مذکور بصورت بالقوه در نهاد بنی آدم تعبیه شده است و این‌گونه نیست که هر انسانی با هر صفتی، شایستگی این مقام را دارا باشد بلکه حرکت در مسیر درست انسانیت و کمال است که این مقام را از «قوه» به «فعل» در می‌آورد و تنها در این صورت است که می‌توان به او لقب خلیفه خداوند بر روی زمین را اطلاق کرد^۴.

موضوع دیگر اینکه، سنایی، از بیان عظمت مقام انسان، عمده، چهار هدف را دنبال می‌کند. هدف نخست - که البته لزوماً مهمترین هدف نیست - بُعد شناختی و معرفتی است و اینکه به مخاطبان خاطر نشان کند، در مجموعه آفرینش چه مقام و مرتبه‌ای دارند.

هدف دیگر وی که از اهمیت بیشتری هم برخوردار است اینکه از طریق نشان دادن مقام والای او از یک سو و خوار و کم‌ارج قلمداد کردن دنیا و مافیها از دیگر سو، مخاطبان را به ترک دنیا و تعلقات دنیوی - که در خور شأن والای آنها نیست - ترغیب نماید. بر این اساس است که در جایی از آثارش آورده است: آفرینش نثار فرق انسان است لذا در شأن او نیست که همچون خسان، نثار از زمین بردارد یا اینکه عرش و فرش

۱. دیوان، ص ۴۹۴ و سیرالعباد الی المعاد، ابیات ۱۶۳ به بعد ۲. دیوان، ص ۴۶۰، و، حدیقه، ص ۳۷۷

۳. دیوان، صص ۳۲۳، ۳۷۱ و حدیقه ص ۳۷۸ و رک ص ۵۰، ش ۴ ۴. حدیقه، ص ۳۷۳

فرمانبردار انسان است و این خاکدان تباه جای او نیست.^۱

همچنین گاهی در صدد آن است تا با ارائه تصویری رسا از عظمت مقام انسان، بطور غیر مستقیم، این اندیشه را به ذهن او القاء کند که با یک چنین مقام والایی شایسته گرفتار ماندن در بند تمایلات جسمانی نیست: انسان خواجه جان است و نباید غلام تن باشد و برای کسب صلاحیت احراز مقام خلیفه‌اللهی لازم است که از قفس تن رها شود.^۲

جاهایی هم هست که هدف وی از اشاره به عظمت مقام انسان، انکار تاثیر ستارگان و اجرام آسمانی بر سرنوشت آدمی و معطوف ساختن توجه مخاطبان به این نکته است که تنها خدا فعال مایشاء است و بقیه مخلوقات - در هر سطح - واسطه‌هایی که اراده حق تعالی را شکل بیرونی می‌دهند: چرخ و اجرام، چاکران انسان‌اند و نباید از آنها طمع چیزی داشت. باید حلقه در گوش چرخ و انجم کرد تا به بندگی حق اقرار نمایند.^۳

۸ حکیم غزنوی به مناسبت، از سیر تکاملی انسان هم که یک اصل مهم در نظریه عرفان است سخن گفته و درباره آن شعر سروده است. بطور بارز، وی در دو بخش از اشعارش به این درونمایه پرداخته است. یکجا در مثنوی سیرالعباد و در شرح سفر سالک نمادین در ساحت انفس - نه آفاق - که اینگونه آورده است: وقتی بی‌خبر گیاه می‌خوردم، با گیاه همراهی می‌کردم. در آن زمان در معرض تجلی هستی‌های متفاوت بودم. ابتدا کسوت سبز بر من پوشیده شد - مرتبه نباتی - و بعد از آن خلعت لعل‌گون یافتم - مرتبه حیوانی - وقتی از این، به در آمدم، به من قماط سپیدی داده شد - آغاز مرتبه انسانی - و وقتی قماط سپید را دریدم، برایم قبای عنابی دوختند - آغاز مرحله جنینی - و سپس برای من پیراهن عودی و حجره کافوری ساختند. بعد، نه ماه در معرض نه چرخ بودم و زمانی که جلوه‌ها به اتمام رسید، شربتم، جامه‌ام شد و جامه‌ام، طعامم و آن‌گاه که بنیادم محکم شد مرا به سوی پدر فرستادند.^۴

چنانکه ملاحظه می‌گردد، در این عبارات، سیر تکاملی انسان از مرحله جمادی تا مرتبه انسانی بیان شده و بر حسب ظاهر، ادامه این سیر تکاملی به فراموشی سپرده شده است اما حقیقت امر این است که سیر تکاملی انسان پس از این در مثنوی مذکور همچنان ادامه می‌یابد تا به مرتبه ماورای عقل کل، یعنی مرتبه‌ای که جلال‌الدین بلخی از آن با

۱. دیوان، ص ۱۹۷، و حدیقه ص ۳۷۵ ۲. دیوان، ص ۳۲۵ و حدیقه ص ۳۷۸ ۳. دیوان، ص ۱۹۷

۴. سیرالعباد الی المعاد، ابیات ۵۶-۲۳

عنوان «آنچه اندر وهم ناید»^۱ تعبیر کرده است. منتها آنچه که هست اینکه بیان سیر تکاملی انسان پس از مرتبه انسانی، در هاله‌ای از استعاره‌ها، رمزها، نمادها، و ابهام‌ها فرو می‌رود و بصراحت مطالب پیشین نیست و گرنه سیرالعباد، تحقیقاً، سیر تکاملی انسان را از مرحله جمادی تا «سیر فی الله» - که اندر وهم ناید - در بردارد.

جای دیگری که سنایی از سیر تکاملی انسان سخن می‌گوید، «حدیقه» است. در این مثنوی آمده که تا حیوان از حس بیرون نیاید به مرتبه انسانی نمی‌رسد و زمانی که انسان از نفس ناطقه - بیانگر مرتبه انسانی - رها شد، روح قدسی جای آن را می‌گیرد یا اینکه چون از جان گوینده - مرتبه انسانی - رهایی یافت، به جان فرشتگان زنده می‌گردد.^۲ در حدیقه، سیر تکاملی انسان از این فراتر نمی‌رود. آیا می‌توان گفت پای‌بندی نسبتاً زیاد سنایی به مبانی شریعت در حدیقه از یک سو و شبهه ناک بودن مراتب فراملکی - در نظریه عرفانی تکامل انسان - از دیگر سو، باعث گردیده وی از ذکر صریح مراتب فراملکی در حدیقه خودداری کرده و در عوض در مثنوی سیرالعباد که بواسطه داشتن زبان رمزآلود و تمثیلی، محمل مناسبی برای بیان چنین باورهای محض عرفانی بوده، آن را بیان کرده است؟ پاسخ به احتمال زیاد، مثبت است.

حسن ختام انسان‌شناسی سنایی را به ذکر دو نکته اختصاص می‌دهیم، نخست اینکه انسان آرمانی سنایی - چنانکه دیدیم - عارفی وارسته و صوفیی پاکباز است که در عین رعایت موازین شرع، خود را از سلوک طریق بی‌نیاز نمی‌داند و علم و حکمت و معرفت را هم ملازم همیشگی خود می‌داند؛ هم خصوصیات رند حافظ را دارد و هم جامع کمالات مرد آرمانی مولاناست؛ هم اهل کشف و شهود و اشراق است و هم در پی تحقیق و معرفت و تعقل و هم اهل عبادت و ریاضت.

نکته دیگر اینکه او برای انسان تعریفی ارائه می‌دهد که هم مبتنی بر آراء فلاسفه و متکلمان است و هم بر پایه نگرش اهل شریعت و عارفان و در عین حال با این کیفیت - تا آنجا که من می‌دانم - تعریفی مبتکرانه و منحصر به فرد است: «حدّ او حیّ ناطق ماثت».

کلبه میان کاواک

۶

۱ شیوه برخورد عرفا و صوفیه با دنیا و مشاغل دنیوی نیز تا اندازه زیادی خاص خود آنهاست. اصولاً جهان‌بینی عرفانی یک نوع جهان‌بینی خاص است که در عین حالی که با دیگر طرز فکرها و مکتب‌های اسلامی و غیر اسلامی نکات مشترکی دارد، در مواردی هم با آنها تفاوت پیدا می‌کند و بر روی هم یک نوع جهان‌بینی خاص را - که البته لزوماً التقاطی نیست - شکل می‌دهد. تا اینجا موضوعاتی درباره خدا، جهان آفرینش و انسان را مورد بررسی و تدقیق نظر قرار دادیم اینک و در ادامه همان مباحث به شرح و تحلیل آراء و اندیشه‌های حکیم غزنوی در باب دنیا و مافیها می‌پردازیم.

در میان اشعاری که درونمایه آنها با دنیا ربط پیدا می‌کند، به مجموعه‌ای از ابیات برمی‌خوریم که مشتمل است بر تصویر یا تصاویری که دنیا در ذهن و دل سنایی داشته و از طریق واژگان به مخاطبان منتقل گردیده است. از روی بررسی این تصاویر می‌توانیم به چهره حقیقی دنیا در نظر سنایی دست پیدا کنیم و قضاوت نهایی او را درباره دنیا دریابیم. در بیشتر این گونه اشعار، تصویری که از دنیا ترسیم شده، زشت و ناخوشایند است. برای مثال او یک‌جا دنیا را به خاکدانی تشبیه می‌نماید که پر از سگ و مردار است و جای دیگر به «گنده پیری شوی کش» که باید آن را سه طلاقه کرد؛ معشوق نامهربان و محرم‌کشی که گرچه پیر است اما خواهان جوانان است و «عجوزه هزار دامادی» که ظاهر خود را چون عروسی زیبا و فریبنده می‌آراید اما باطنی زال دارد و سخت بد مهر است.^۱

تصویر دیگری که وی از دنیا ارائه می‌دهد، چهره دایه‌ای فرزند‌گش را دارد که اثری از مهر مادری در وجود او نیست، سنگین دل نامهربانی که مثل گریه فرزندخوار است.^۱ چنانکه ملاحظه می‌گردد این تصاویر در خواننده حالت نفرت و انزجاری را به بار می‌آورد که البته بازتابی است از آنچه در ذهن و روان سنایی وجود داشته است.

غیر از این‌ها که حالت پرخاش و ستیز نسبت به دنیا را نشان می‌دهد، تصاویر دیگری را هم می‌توان در شعر وی یافت که فضای کلی حاکم بر آنها اندکی حکیمانه‌تر است. مثل آنجا که دنیا به منزلگاه اقامتی و گذرای مسافران تشبیه شده است، این منزلگاه غرچه فریب است و مردم‌خوار؛ سرای سپنجی است و مایه غم و رنج و سختی.^۲ در تصویر دیگری از دنیا خواننده شعر سنایی با خانه‌ای شکسته و زیر و زبر شده^۳ روبرو می‌گردد که با وجود سستی پایه‌ها ظاهری آراسته و فریبنده دارد. هر چند در این موارد لحن کلام او تغییر یافته اما هدفش همان است که در مورد تصاویر پیشین گفتیم. بعضی جاها هم هست که چهره دنیا نه زشت بلکه ترسناک ترسیم شده است، به گونه‌ای که حذر از آن واجب می‌گردد از آن جمله است آنجا که دنیا را به بیشه‌ای تشبیه می‌نماید که شیری در آن خفته و طالبان دنیا در حکم کسانی هستند که شیر را در بیشه برمی‌آشوبند یا آنجا که دنیا به ازدهایی تشبیه شده که گرفتاران خود را به آتش می‌کشد.^۴ گاهی هم دنیا آن قدر کوچک و حقیر می‌گردد که شایسته هیچ‌گونه توجهی نیست. مثل آنجا که دنیا به ذره‌ای کوچک تشبیه شده که در هوا معلق است و باید پای بر آن نهاد و گذشت.^۵ تصویر دیگری که در شعر سنایی از دنیا آمده، سخره‌آمیز و طنزآلود است. مثلاً آنجا که می‌گوید دنیا در سخاوت به کودکان می‌ماند که بی حساب می‌بخشد و بی حساب پس می‌گیرد،^۶ در پیش روی خواننده، کودکی پدیدار می‌گردد که حرکات و سکناش در خور سخره و استهزاء است.

از روی این بیانات می‌توان دریافت که تصویر دنیا در ذهن و روان سنایی، تصویری زشت و ناخوشایند بوده و او با استفاده از همه امکانات زبانی - تصویری بر آن است تا همان احساس خود را به خوانندگان نیز انتقال دهد. آنچه مهم است اینکه استفاده از این تصاویر فقط جنبه بلاغی نداشته بلکه این تصاویر از مقوله توصیف واقعی و حقیقی مفاهیم و موجودات است. یعنی او حقیقت دنیا را اینگونه می‌دیده و چهره حقیقی دنیا در

۱. دیوان، ص ۶۶۱ ۲. دیوان، صص ۱۹۸، ۱۵۸ و حدیقه، ص ۱۸۵ ۳. حدیقه، ص ۴۳۳

۴. دیوان، ص ۳۲، حدیقه ص ۳۶۱ ۵. دیوان، ص ۱۵۸ ۶. حدیقه، ص ۴۳۹

نظر او این‌هاست. اما، با این همه، نگرش حکیمانه‌ای که وی نسبت به همه چیز و از جمله دنیا داشته، باعث گردیده تا وی در مواردی هم دنیا را با چهره‌ای نسبتاً عزیز و مکرم ترسیم نماید. در عین حال که وی حتی در این موارد هم به دنبال ایجاد انگیزه‌ای برای ترک دنیا در ذهن و روان مخاطبان خود هست. برای مثال آن‌جا که وی دنیا را به واعظی تشبیه می‌نماید که به مخاطبان خود پند می‌دهد از من حذر کنید و بر من دل مبنید^۱، ما دیگر با چهره‌ای کریه و ناخوشایند روبرو نمی‌شویم بلکه با واعظی دلسوز و مهربان سر و کار داریم؛ یا آنجا که وی دنیا را به کتابی تشبیه می‌نماید که در آن هم پند و اندرز است و هم بند و گرفتاری، با این تفاوت که حکیمان از آن پند می‌گیرند و لثیمان به بند آن گرفتار می‌آیند،^۲ باز چهره دنیا نه زشت بلکه بس قابل تامل و حکیمانه است. بر این اساس و با عنایت به این چهره دوگانه دنیا-رویی پند و رویی بند- می‌توان گفت زشت یا زیبا بودن دنیا و همچنین دشمن روی یا واعظ بودن آن در نظر سنایی تا حد زیادی منوط است به شیوه برخورد آدمیان در قبال آن؛ اگر انسان از دنیا پند گیرد، چهره‌اش زیبا می‌شود و اگر در بند آن گرفتار آید، زشت و کریه. با این حال، بدان سبب که بیشتر مردمان-از جمله مخاطبان سنایی-فریفته و گرفتار دنیایند و از کتاب دنیا به «بند» آن مشغول‌اند نه «پندش» و همچنین از آن روی که زمینه‌های انحرافی و فسادانگیز یا بقول سنایی بعد بندی دنیا بسیار بیشتر از زمینه‌های اصلاحی آن- «رویی پند آن»- است، غالب عرفا و صوفیه-از جمله سنایی- به ارائه تصویری زشت از دنیا بیشتر اهتمام داشته‌اند تا ترسیم تصویری زیبا یا حتی علی‌السویه. بدین سبب است که در کتب صوفیه ترک تمایلات دنیوی و روی گراندن از دنیا، از عمده‌ترین مضامین است. در کلام الله نیز تعداد آیاتی که در آنها دنیا نکوهش شده، بسیار بیشتر از آیاتی است که در آنها دنیا تصویری پسندیده دارد. ابو‌حامد محمد غزالی در این باره می‌گوید: «بیشتر قرآن مشتمل است بر نکوهش دنیا و دور گردانیدن مردمان از آن ... بل مقصود از بعثت پیغامبران، آن است»^۳. از این بحث معلوم شد تصویر دنیا در اندیشه سنایی چگونه بوده و وی از ارائه این تصاویر چه هدفی را دنبال می‌کرده است.

موضوع دیگری که در شعر وی به گونه‌ای چشمگیر آمده، توصیه‌های مکرر وی است به ترک دنیا و تمایلات دنیوی. به نظر او حُب دنیا می‌تواند سدی محکم بر سر راه سالک ایجاد نماید و او را از ورود به مراتب عالی سیر و سلوک باز دارد همان‌گونه که

۱. حدیقه، ص ۱۳۴ ۲. حدیقه، ص ۴۵۷ ۳. احیاء علوم الدین، محمد غزالی، ربع مهلکات، ص ۴۲۱



سوزنی باعث شد عیسی از آسمان چهارم - تعبیری برای مراتب کمال - فراتر نرود^۱. بر این پایه است که وی عشق دنیا را کافری می‌داند و مرد دنیاپرست را در مثل به بت پرست مانند می‌سازد.^۲ این هم که با برداشتی کاملاً ذوقی از بانگ خروس در سحرگاه اذعان می‌دارد: هر بامداد خروس بانگ در می‌دهد ای آدمیان دنیا را وانهد یا داستان آن زاهدی را نقل می‌کند که از میان مردم رخت بریست و در کوه منزل گزید و به عبادت مشغول شد و در پاسخ به سائلی که علت عزلت گزیدن او را پرسید، اظهار داشت من به اینجا آمده‌ام «تا شوم ایمن از بد دنیا»^۳، در واقع بیان این معنی است که هر کس ترک دنیا کند، از بد دنیا ایمن می‌ماند. موارد بسیار دیگری هم هست که غرض اصلی سنایی از نقل آنها ترغیب مخاطبان است به ترک دنیا.

مع هذا، در عین حال که ترک دنیا و اشتغالات دنیوی از موضوعات مهم موجود در شعر و اندیشه سنایی به شمار می‌آید، او از جنبه‌های مثبت زندگی دنیوی هم غافل نمانده و چنانکه از حکیمی چون وی انتظار می‌رود، در باب فواید دنیا و زندگی دنیوی هم اشعاری سروده است. اینکه چه مقدار از دنیا را باید ترک کرد و تا چه حد باید به آن روی خوش نشان داد، موضوعی است که در صفحات بعدی بیشتر بدان می‌پردازیم.

۲ از جمله مضامینی که با ذکر کلمه دنیا به ذهن متبادر می‌شود، مال و منال دنیوی است که از قضا سنایی درباره آن هم مطالبی را به رشته نظم کشیده است. در مجموع، در شعر وی دو نوع قضاوت درباره مال و ثروت دنیاوی وجود دارد. بعضی جاها هست که وی بشدت مال و منال دنیوی را مورد انکار و تقبیح قرار می‌دهد؛ آن را مایه هلاکت و سبب گمراهی خوانده و در نکوهش آن از هیچ بیانی مضایقه نمی‌کند و در مقابل موارد بسیار محدودی هم هست که مال و ثروت - تا حدودی - در قالب یار و مددکار سالک قلمداد می‌گردد. آنچه این دوگانگی قضاوت را پدید آورده، یکی نحوه استفاده از مال است و دیگری داشتن نگرش حکیمانه شاعر که به هستی از منظری حکمت آلود می‌نگرد. در عین حال، نکوهش و تقبیح وی در حق مال و ثروت دنیا وی گاه بسیار مبالغه آمیز است بگونه‌ای که خواننده شعر وی می‌پندارد در نظر سنایی، ثروت دنیاوی ذاتاً مانع کمال است نه بر حسب نوع استفاده آن اما یک چنین پنداری نمی‌تواند درست باشد چه غرض اصلی وی از یک چنین بیاناتی آن بوده که از این طریق، میل به مال و منال

دنیوی را از دل و جان مخاطبان خود بسترده اینک مال و منال را یک شر ذاتی قلمداد کند.

باری، مطابق با آنچه در آثار سنایی آمده ثروت، مایه گرفتاری انسان به بلاهای آسمانی و اضطراب‌های درونی است. حقیقت مال دنیا نیز - که در دنیا از چشم عالمیان پنهان مانده و در قیامت ظاهر می‌گردد - هیزم و آتش دوزخ است نه چیزی بیش از آن.^۱ همچنین به عقیده وی، تلاش برای جمع‌آوری ثروت حتی اگر از طریق صواب و وجه حلال باشد، مانع کمال است چه آن بخش از عمر آدمی که صرف جمع‌آوری مال حلال می‌شود، بدان سبب که او را از توجه و اهتمام به سلوک طریق باز می‌دارد، به هدر رفته است.^۲ بر این اساس، وی توجه به مال حلال را هم مانع کمال می‌داند، مگر به قدر ضرورت. علاوه بر اینها، چون هیچ مالی حتی اگر حلال باشد بکلی از شبهه دور نیست، بهتر آن است که سالکان طریقت، برای دور ماندن از مال شبهتی، حتی بدنبال کسب مال حلال هم - بیش از حد ضرورت - نروند؛ مبادا که در آن شبهتی باشد.^۳

گذشته از جمع‌آوری، ذخیره سازی ثروت نیز در نظر سنایی ناشایست است. او برای بیان این معنی از تمثیل زیبای «آب و کشتی» بهره می‌برد. بر طبق این تمثیل، مال حلال همانند آبی است که کشتی بر آن روان است و اتفاق آن، مایه کرامت تن می‌گردد. در مقابل، امساک و ذخیره‌سازی ثروت همچون آبی است که به درون کشتی راه یابد و البته چنین کشتی به غرقاب فنا در خواهد افتاد.^۴

با این همه، باید اذعان داشت که قضاوت او درباره مال حلال و حرام یکسان نیست. یعنی هر چند او مال و ثروت را غالباً مانع کمال و سبب دل مشغولی سالک به شمار می‌آورد اما آن‌گاه که درباره مال حرام سخن می‌گوید، کلامش رنگ و بوی تند و غضبناکی به خود می‌گیرد. برای مثال یک‌جا هست که تقریر می‌نماید مال حرام در روز قیامت کژ دم و ماری خواهد شد برای صاحبش.^۵

سوی اینها، وی در موارد بسیار محدودی از فواید مال دنیاوی سخن می‌گوید. از جمله اینکه در دیوان آورده مال - اگر مایه گرفتاری دل نباشد - یار است یا اینکه در قالب تمثیلی اظهار می‌دارد: مال مثل آب است؛ اگر در درون کشتی قرار گیرد - در دست یا دل آدمی باشد - مایه هلاکت است و اگر در برون آن باشد - اتفاق شود - سبب هدایت کشتی

۱. دیوان، ص ۵۸ ۲. حدیقه، ص ۴۰۶ ۳. حدیقه، ص ۴۰۶ ۴. همان، همان ۵. دیوان، ص ۲۰۰

تا به مقصد^۱. از اینجا معلوم می‌شود که مال و ثروت اگر در راه درست استفاده شود می‌تواند در شرایطی خاص برای سالک مفید واقع گردد و این تنها فایده‌ای است که وی برای مال ذکر کرده است: مال جز برای زاد عالم حئی، بی‌ارزش است.^۲

در رابطه با مال‌داری و دینداری هم وی نظری قابل توجه دارد. به زعم وی نمی‌توان هم «زر جعفری» داشت و هم «دین جعفری»؛ همچنین نمی‌شود آدمی هم دارای مال و ثروت باشد و هم به مراتب عالی یقین برسد.^۳ در عین حال نباید فراموش کرد که وی در این موارد به ذخیره‌سازی و دلبستگی به مال، با چشم حقارت می‌نگرد و گرنه داشتن ثروت به قدر ضرورت که وی از آن به «زاد عالم حئی» تعبیر می‌نماید، در نظر سنایی هم بلاشکال است، منتهی او می‌گوید اولاً جز به قدر ضرورت نباید به دنبال مال و ثروت دنیوی بود و ثانیاً اگر هم مال حلالی به دست سالک افتاد باید با انفاق آن، هم ثوابی اخروی را برای خود ذخیره سازد و هم از این طریق، اشتغال دل را به مال و ثروت از بین ببرد؛ و احد الهمّ بشود. بر این اساس، مال در نظر سنایی شرارت ذاتی نداشته و وی در صدد منصرف ساختن مخاطبان است از رویکرد به مال‌اندوزی و مال‌پرستی، هر چند در این راه، گاه، به افراط گراییده است.

۳ از دیگر موضوعاتی که در شعر سنایی درباره امور دنیا یافت می‌گردد، یکی مساله جاه و مقام دنیوی است. او، آن گاه که درباره موضوع مذکور سخن می‌گوید همه جا و به طور مطلق بیانی همراه با تقبیح و نکوهش دارد. در آثار او - تا آنجا که من دیده‌ام - حتی یک مورد را نمی‌توان یافت که نظرگاهی مثبت نسبت به جاه و مقام دنیوی داشته باشد. بر عکس، وی با بیان‌های متفاوت در پی اثبات این معنی است که جاه و مقام دنیوی، هم با موازین شریعت ناسازگاری دارد و هم با معیارهای طریقت؛ بگونه‌ای که روی آوردن به جاه و مقام به منزله دور شدن سالک طریقت است از حوزه طریقت و زاهد دیندار از جاده شریعت. او در این باره می‌گوید: جاه، هیزم سقر است و کلاه - نمادی از مقام - حجاب راه؛ دولت پرویز، خاک راه است و گرفتار جاه چون گرفتار چاه. معراج آدمی با تاج - نمادی از جاه و مقام - ممکن نیست و ماهیت حقیقی جاه که در قیامت معلوم می‌گردد، چاهی ظلمانی است. عزت دین با جاه دنیا سازگاری ندارد و مقام خواجگی با عشق جانان متناسب نیست. مادام که سالک، ترک جاه نکند، شایستگی

دست یافتن به مقامات عالی عرفانی را ندارد و در مقابل آن که از حبّ جاه‌رهایی یافته، بر مسند ابد نشسته و عمر جاویدان می‌یابد.^۱

۴ سنایی همچنین در خصوص رابطه دین و آخرت با دنیا نیز مطالبی را در شعرش آورده است. در بررسی این دسته اشعار وی می‌توان سه محور اصلی را مشخص کرد: یکی آنجا که دنیا را در مقابل دین قرار داده است و مثلاً دنیا را به دیوی تشبیه کرده که انسان را دعوت به ترک دین و الله می‌نماید یا اینکه در جای دیگری اظهار می‌دارد دنیا همیشه از دین آزرده است چه جمال دین آبروی دنیا را برده است. هم از اینجا و هم آنجا که تصریح دارد مرد دنیا نمی‌تواند، مرد دین باشد چون نمی‌توان هم اسکندر بود و هم به آب خضر دست یافت؛ هم اسیر دیو دنیا بود و هم دیندار،^۲ می‌توان دانست که در اندیشه سنایی دینداری و دنیاداری مانعة‌الجمع است.

دومین محوری که دربارهٔ رابطه دنیا با معنویات - در شعر سنایی - یافت می‌شود، اشعاری است که مطابق با آنها دنیا در برابر آخرت قرار می‌گیرد. وی، در این بخش از اشعارش و طی حکمی نه چندان متعادل، همه ارزش‌های دنیوی را به‌عنوان ضد ارزش‌های اخروی قلمداد می‌کند و در جای دیگری صراحةً اذعان می‌دارد اگر عقبی را می‌خواهی دست از دنیا بردار چه نمی‌توان هم طالب دنیا بود و هم عقبی را آبادان کرد.^۳ آنچه در این میان، بهتر نگرش افراطی او را برای ما معلوم می‌کند اینک - در نظری حتی اگر دنیا و زندگی مرفه دنیوی را از حق تعالی طلب کند - هر چند کارش به زشتی دنیاطلبان بی‌دین نیست - باز هم کار نکوهیده‌ای انجام داده چه نمی‌توان هم سرای آخرت را آباد ساخت و هم از لذایذ دنیوی بهره‌مند گردید. او دنیا را سرای رنج و نیاز می‌داند نه خانه آسایش و لذت و در مقابل آخرت را سرای نعمت و ناز می‌خواند نه رنج و گداز و بر این اساس هرگونه آسایش و لذت را - چون متناسب با دنیا نیست - در این عالم، نکوهش و تقبیح می‌کند.^۴

اما در محور سوم، دنیا را در مقابل طریقت و سیر و سلوک عارفانه قرار می‌دهد و بر آن است که تا سالک دل از تعلقات دنیوی نشوید، به سروری طریقت نمی‌رسد و تا

۱. دیوان، صص ۵۵۳، ۱۹۹، ۲۶، ۸۱، ۵۵۷، ۹۴ و حدیقه، ص ۴۷۲

۲. حدیقه، صص ۳۹۶، ۴۰۷ و دیوان، ص ۴۶۵ ۳. دیوان، ص ۲۰۴ و حدیقه صص ۳۶۲، ۱۳۵

۴. حدیقه، صص ۳۶۲، ۲۸

ناسوت - عالم ماده - میزبان سالک باشد به لاهوت - درگاه الوهیت - نزدیک نمی‌شود. چشمه آب حیات - نمادی از بقای بالله - نیز برای کسانی قابل دسترس است که از هر چه رنگ تعلق داشته باشد، آزادند.^۱

بر این اساس، در نگاه سنایی میان دنیاداری با دینداری، دنیاداری با آخرت‌گرایی و دنیاداری با سلوک طریقت تناسبی وجود ندارد.

۵ نگرش افراطی صوفیه به اشتغالات دنیوی باعث شده که آنها در مواردی توجه به نیازهای اولیه زندگی - مثل نان، مسکن، زن و فرزند - را هم از مقوله اتلاف وقت در وجه نادرست قلمداد کنند و شگفت اینکه گاه بزرگانی چون حکیم غزنوی نیز از این غرقاب، راه به سلامت به‌در نبرده‌اند. وی، در این راستا، هرچند کاهلی و تن‌پروری را نکوهش کرده و بر آن است که انسان را برای کار آفریده‌اند و عاشق خدا، پیوسته باید در تلاش باشد^۲ اما هرگونه تلاشی را قبول ندارد بلکه مجموعه فعالیت‌هایی را که با سیر و سلوک منافات دارد یا حتی در سیر و سلوک خلل ایجاد نماید انکار می‌کند؛ حتی اگر این فعالیت‌ها در جهت برآورده کردن نیازهای اولیه زندگی باشد. او برای بیان این معنی از تمثیل «مور و مرد» بهره برده و اذعان می‌دارد آن کس که تلاشی را مصروف ذخیره‌سازی مال و غذای این جهانی کند در مثل به مورچه‌ای مانند است و در مقابل، آن که در اندیشه‌رهایی است، «مرد» است.^۳ بعلاوه، در حکایت «شاهزاده و گدا» هم اصل حرف وی تقریر همین معنی است که نه هر تلاشی مثبت است بلکه تنها جد و جهدی درخور ستایش است که در جهت رسیدن سالک به مقام خلیفه‌اللهی باشد؛ هر که چنین کند انسان است و الا شیطان.^۴

غیر از این‌ها، درجاهای دیگر با صراحت لهجه بیشتری به موضوع مذکور پرداخته و مثلاً اظهار می‌دارد نان جستن ارزش آن را ندارد که آدمی توجه خود را بدان معطوف سازد و ذخیره مال حتی اگر به قصد احتراز و در امان ماندن از گرسنگی باشد ناشایست است؛ زمانه را باید به قوت روزانه گذراند و در اندیشه جمع‌آوری مال نبود چه «نیم‌نانی می‌رسد تا نیم جانی در تن است».^۵

خانه و مسکن و داشتن سرپناهی برای زندگی که از جمله نیازهای اولیه آدمی است،

۱. حدیقه، صص ۹۶، ۱۲۶ ۲. حدیقه، ص ۷۳ ۳. حدیقه، ص ۳۶۹ ۴. حدیقه، ص ۴۵۹

۵. حدیقه، ص ۷۳۱ و دیوان، ص ۸۵، ۳۲، ۴۷۱

در نظر سنایی، شایسته توجه کردن نیست. این معنی را بهتر از هر کجا در حکایت لقمان می توان یافت. مطابق با این حکایت، بوالفضولی بر لقمان عیب گرفت که چرا با وجود فراخی جا و مکان در کریمجی تنگ و رنج آور سکنی گزیده است. پاسخ لقمان که در واقع باور خود سنایی است اینکه «هذا لمن يموت كثير»^۱؛ حال که قرار است آدمی بمیرد چه بربام و چه چاه. یک جای دیگر هم این مضمون را از نوع زندگی عیسی (ع) برداشت کرده و چنین تقریر می کند که عیسی بدان جهت کمال یافته که در دنیا خانه نداشت.^۲

در مورد زن و فرزند هم وی نظری افراطی دارد. در همان حکایت لقمان که ذکرش گذشت، لقمان خطاب به بوالفضول می گوید: من به همسر و فرزند نیاز ندارم.^۳ هم از اینجا و هم آنجا که اظهار می دارد: مردان حق کسانی هستند که بی زن و فرزند و بی سروسامان شده اند^۴، می توان دانست که در نظر وی داشتن زن و فرزند، مانع سلوک طریقت بوده است و بر این اساس است که در جای دیگری می گوید: آدمی تا زمانی به زن و فرزند نیاز دارد که عاشق نشده باشد اما همین که گام در طریقت نهد هم از زن فارغ می گردد و هم از زر. همچنین او به اینکه در دوره دوم زندگیش دور از زن و فرزند می زید، مباحثات نموده و با لحنی همراه با تفاخر اذعان می دارد که من مرد زر و زن و جاه نیستم.^۵

بنابراین وی تلاش برای معاش و تأمین نیازهای اولیه زندگی و تاهل را از عواملی می داند که می تواند در سلوک طریق، مانع سالک باشد.

۶ نمی توان بحث درباره دنیا و مسائل دنیوی را بدون پرداختن به روابط اجتماعی تمام شده به حساب آورد. بدین جهت، در این بخش کتاب به شرح اقوال و آراء سنایی درباره روابط اجتماعی می پردازیم. او درباره شیوه درست روابط اجتماعی نظرات متفاوتی دارد. گاهی مصاحبت با خلق را به طور مطلق ناپسند می شمارد و در جایی دیگر همنشینی با انسان های کوتاه بین و ناصالح را نکوهش می کند نه با عموم مردم را و در مقابل مصاحبت با یاران شایسته و عارفان پاکباز را نه تنها خوب بلکه لازم و ضروری می داند. برای مثال آنجا که می گوید ملک عالم به زیر تنهایی است یا در حکایت زاهدی که ترک صحبت خلق نموده و از اجتماع آدمیان کناره گرفته^۶، آنچه از ظاهر کلام برمی آید

۱. حدیقة الحقیقه، ص ۴۱۶ ۲. حدیقه، ص ۴۱۷ ۳. همان، همان ۴. دیوان، ص ۴۱۵

۵. دیوان، ص ۴۸۶ و حدیقه ص ۷۳۶ ۶. حدیقه، صص ۴۷۲، ۱۳۳ و دیوان، ص ۳۲

توصیه ترک مصاحبت با خلق است بطور مطلق اما آنجا که همنشینی با ابلهان را به دیگری سیاه تشبیه می‌نماید که درون آن پوچی است و برون آن سیهی یا آنجا که می‌گوید غریبی بهتر است از یار کوتاه‌بین،^۱ همنشینی با افراد ناصالح را نکوهش می‌کند نه مصاحبت با خلق را بطور مطلق. در تحلیل این دوگونه سخن باید گفت مراد او از ترک همنشینی با خلق، ترک مصاحبت با افراد ناباب است؛ هر چند در جایی بطور مطلق سخن گفته اما از روی آن بخش از اشعارش که حدود را معین نموده می‌توان دریافت حتی آنجا که ترک مصاحبت با خلق را علی‌الاطلاق توصیه می‌نماید، سخنش از مقوله مجاز - ذکر کل و اراده جزء - است.

اما، آن‌گاه که درباره سالکان طریق شعر می‌سراید، سخنش از لونی دیگر است. در این قسم از ابیاتش آمده که آدمی نه تنها باید همراه و همدم سالکان حقیقی طریق باشد بلکه باید بوسه بر خاک آنان دهد و خود را خاک پای آنان بپندارد.^۲ اصولاً به زعم وی، همان‌گونه که خانه راه لازم دارد، سلوک طریق هم بی‌وجود یارِ اهل، طی نمی‌گردد و اگر کسی در پی آن باشد که بدون یار، طی طریق کند: «پیش آیدش هزار آگفت»^۳. بنابراین یار اگر اهل باشد، وجودش برای سلوک طریق لازم و ضروری است.

گاهی هم سنایی از دیدگاه یک حکیم - نه لزوماً یک عارف و صوفی - به موضوع مذکور می‌نگرد. در این‌گونه موارد وی به بیان نکاتی می‌پردازد که حال و هوای سخنان حکیمانی چون لقمان را دارد. از آن جمله است اینکه می‌گوید آن که تعداد دوستانش محدود هستند انسان خوبی نیست و بدتر از او، کسی است که چون دوستی گرفت آن را رها کند. اینکه انسان تعداد زیادی دوست داشته باشد یک مزیت است و در مقابل دشمن، حتی اگر یک نفر باشد، زیاد است و مایه کاستی^۴. در عین حال، باید توجه داشت که مراد وی از دوست، دوست صالح و یار اهل است. بدین سبب است که وی از ذکر این نکته هم باز نمی‌ماند که در انتخاب دوست نباید شتاب کرد و غفلت آدمی نباید سبب آن گردد که بدون آزمون و امتحان دوستان را بستاید^۵.

درباره رفتار با خلق خدا هم روش مسالمت‌آمیز را پیشنهاد می‌نماید. مثل اینکه آدمی باید با همه با خوشخویی رفتار نماید چه خوی نیکو آدم را چون شیر می‌کند و خوی بد «عالم از تو سیر کند» و یا اینکه رستگاری هر دو عالم در کم آزاری است.^۶ چنانکه

۱. حدیقه ۷ صص ۴۵۵، ۴۵۳ - ۲. حدیقه، صص ۴۹۷، ۴۸، ۴۵۶ - ۳. حدیقه، ص ۴۸۱

۴. حدیقه، ص ۲۴۸ - ۵. حدیقه، ص ۲۴۹ - ۶. حدیقه، ص ۴۷۳ و، دیوان، ص ۱۳۰

ملاحظه می‌گردد، در بیانات اخیر کلام او بیش از آنکه برخاسته از یک حس صوفیانه محض باشد، ریشه در نگرشی حکمت‌آلود نسبت به ارتباطات اجتماعی دارد. اصولاً در مباحث مربوط به دنیا، اشعار او به اندیشه‌های صوفیانه بسیار نزدیک شده است؛ هر چند در مواردی هم از دیدگاه یک حکیم سخن می‌گوید.

علم رفتن به راه حق دگر است

آسمان علم

۷

۱ طرز تلقی عرفا و صوفیه با مساله علم و علم آموزی تا حدود زیادی خاص خود آنهاست. آنها با ایجاد یک تقسیم بندی دوگانه - علم قال و علم حال - بسیاری از آنچه را که در دیگر طرز فکرها از آن به عنوان دانش های ارجمند و قابل احترام یاد می گردد، مایه گمراهی و یا دست کم بی فایده به حساب می آورند. سنایی، با آن ابعاد متعدد شخصیتی که دارد درباره این موضوع نیز از چند منظر - که خود بیانگر شخصیت چندی بعدی اوست - سخن گفته و شعر سروده است.

مثل بسیاری از موارد، قضاوت نهایی او در خصوص علم و علم آموزی دوگانه است. گاهی، بنا را بر ستایش علم و علم آموزی و تقبیح و انکار جهل و نادانی گذارده و زمانی اشعاری می سراید که مشتمل است بر نکوهش علم بطور مطلق و «علوم قال» بطور خاص. نحوه قرار گرفتن این اشعار در مجموعه آثارش هم بگونه ای نیست که بتوان دوگونه قضاوت وی را مربوط به دوره ای خاص از زندگی او دانست اما این قدر هست که در مقام مقایسه وی بسیار بیشتر از آنکه علم را - بطور مطلق - نکوهش کند، ستایش کرده است؛ چنانکه - در این راستا - یک باب از حدیقه را به مبحث علم و علم آموزی اختصاص داده و درباره این موضوع به تفصیل سخن گفته و شعر سروده است. در این باب، وی، برای علم و علم آموزی - بطور مطلق نه یک علم خاص - ثمرات فراوانی را لحاظ کرده و آن را وسیله تکامل و مایه زیبایی حقیقی انسان می شمارد یا اینکه حیات معنوی دل و جان را در گرو تحصیل علم دانسته و در مقابل، انسان جاهل را به مرده ای

تشبیه می‌نماید که از هرگونه درک و شعوری ناتوان است.^۱ یا در مواردی، به زبان‌های اخروی جهل اشاره نموده و مثلاً اذعان می‌دارد جهل، مانع عبور از پل صراط و عامل سقوط در جحیم سوزان است.^۲ این، یک نوع قضاوت درباره علم و علم‌آموزی. درست بر عکس این، در پاره‌ای دیگر از اشعارش در مقام انکار علم و علم‌آموزی برمی‌آید. برای مثال، یک‌جا در دیوان هست که می‌گوید هر کس به علم‌های پر محال خرسند شود از صنایع بی‌خبر است و برای رسیدن به عالمی فراتر از عالم چون و چرا - تعبیری برای علوم مدرسه‌ای - باید از علم قال دوری کرد.^۳ در حدیقه نیز، علاوه بر اینکه توجه صوفی عاشق به علم قال را نکوهش می‌کند، در حکایت «پیل و کوران» اهل علم قال را به همان کورانی تشبیه می‌کند که می‌خواستند با چشمانی نابینا و از طریق لمس کردن بخشی از بدن فیل، او را شناخته و تعریف کنند. فراتر از این، در مواردی حتی اشتغال به کتبی همچون احیاء علوم‌الدین غزالی و شرح تعرف را از مقوله اتلاف وقت شمرده و به مخاطبان توصیه می‌کند که از قیل و قال درگذرد.^۴ از روی این عبارت هم که می‌گوید مردان حق از علم خود نادان شده و به علم حق دانا شده‌اند^۵، دو مطلب مستفاد می‌شود؛ یکی توصیه به ترک علم قال و دیگری تایید علمی فراتر از علم قال که خاص مردان حق است. خواجه عبدالله انصاری نیز که از نظر زمانی و فکری به سنایی نزدیک است بیانی دارد قریب به همین مضمون: علمی که از قلم آید پیدا است که از آن علم چه خیزد علم آن است که الله بر دل بنده ریزد.^۶

۲ از طریق بررسی دقیق‌تر آثار وی می‌توان این تناقض ظاهری در اشعار وی را تا حدود زیادی برطرف کرد و معلوم کرد که اصولاً چه شاخه‌هایی از علوم و تحت چه شرایطی نکوهیده و یا در مقابل ارزشمند هستند. مطابق با آنچه که در آثار وی آمده، علم شرع از جمله علوم محمود است. به اعتقاد وی، تحصیل علم دین مایه زینت و فرّ حقیقی آدمی و راه رسیدن به حقیقت شرع است. رسیدن به صدر دین هم تنها برای کسانی امکان‌پذیر است که علم دین را آموخته باشند و بر این اساس، علوم هم چون صرف، نحو، ادب، تفسیر و فقه، لازم و موجب رضایت یزدان است. قوّت شرع نیز منوط به

۱. حدیقه، صص ۳۷۸، ۳۱۵، ۹۶ ۲. حدیقه، ص ۷۴ ۳. دیوان، صص ۶۱۵، ۳۵۳

۴. حدیقه، ص ۱۳۲، ۷۱ و دیوان، ص ۳۷۷ ۵. دیوان، ص ۴۱۸

۶. مجموعه رسائل فارسی، خواجه عبدالله انصاری، محمد سرور مولایی، ج اول، ص ۳۹۱

تلاش عالمان شریعت بوده و آن کس که بخواهد بی تحصیل علم دین، در دین فتوی بدهد جاهل است و در مثل به سگی شباهت دارد که می خواهد با پای سوخته بدود^۱. وی حتی تحصیل علوم دین را برای سالکان طریقت یک ضرورت دانسته و مثلاً اظهار می دارد هر کس می خواهد قدم در راه فقر بنهد ابتدا باید تفقه در علوم دین کسب کند^۲. این تلفیق شگفت آور شریعت و طریقت نشان دهنده بارزترین وجه شخصیت وی است؛ چنانکه اصولاً پایه و اساس مثنوی حدیقه نیز همین تلفیق است و این معنی براحتی از تمام بخش های حدیقه و بخصوص از نامش برمی آید: حدیقة الحقیقة و طریقة الشریعة. قطعاً وی در نام گذاری این مثنوی به این وابستگی میان طریقت و شریعت نظر داشته است.

پس بطور خلاصه علم شرع از علوم مورد تایید سنایی است اما اینکه وی در مواردی سالکان طریق را از توجه به کتاب هایی مثل شرح تعرف و احیاء علوم دین - که مشتمل است بر بیان معارف شریعتی و طریقتی - باز می دارد^۳، بدین اعتبار است که در مراتب عالی سیر و سلوک، رویکرد عارف به مباحث نظری باعث اتلاف وقت است و بنابراین گرچه وی، شرط ورود به حوزه طریقت را تفقه در دین و علوم شرعی می داند، بسنده کردن و حتی اشتغال به آنها را برای آنان که در مراتب عالی طی طریق می کنند جایز نمی شمرد و در واقع این دو نوع دستور وی برای دو گروه متفاوت است؛ یکی در آغاز و دیگری در مراتب عالی، گروهی باید علم دین بخوانند و گروهی باید در اندیشه کسب معارف شهودی باشند. مراد وی از «علم رفتن به راه حق» که معلمان آن انبیائی چون موسی و ابراهیم - نماد سالکان طریق - هستند^۴ نیز همین معارف شهودی است.

از دیگر علومی که سنایی از آنها به نیکی یاد کرده، طبابت است. او، در آغاز فصل مربوط به علم - در حدیقه - حدیثی از پیامبر را نقل کرده که بر اساس آن علوم سودمند به دو گروه تقسیم می شوند: علم دین و علم طبابت^۵. در عین حال، وی در متن اشعار حدیقه از این علم سخن نگفته و همه آنچه که وی درباره طبابت گفته، محدود به نقل همین حدیث است و بس.

در بحث انواع معرفت، خاطر نشان کردیم که معرفت شهودی در نظر سنایی عالی ترین نوع معرفت است. و بر این اساس «علم حال» یا به تعبیر خود وی «علم رفتن به

۱. دیوان، صص ۴۷۰، ۲۱، ۶۷۰، ۲۱۹، ۴۹۸ ۲. دیوان، ص ۲۱۹

۳. حدیقه، صص ۷۱، ۱۳۲ و دیوان، ص ۳۷۷ ۴. حدیقه، ص ۳۱۵ ۵. حدیقه، ص ۳۱۵

راه حق» معتبرترین علم‌ها در نظر وی است؛ چنانکه اگر وی به تحصیل علوم دینی توصیه می‌کند، در واقع، بدان اعتبار است که علوم دینی مقدمه رسیدن به «علم حال» است و آنچه هدف غایی اوست ترغیب مخاطبان است برای درک علم حال که البته حاصل کشف و شهود است نه تعلیم و تعلم. محور اصلی بسیاری از توصیه‌های وی در مجموعه آثارش، ترغیب مخاطبان است برای رویکرد به همین علم؛ علم حال.

اما در خصوص علوم مذموم؛ در مقدمه منثور دیوان - اگر بپذیریم که قطعاً از خود اوست - بحثی درباره علوم مذموم مطرح کرده است: نگاه کردم این [یعنی علم نافع] علم اصول نیست... دیگر علم کلام است. دانی که کلام چیست؟ پای بند نام و کام و دام و شبهت‌های عام... با نکته آن بزرگ که می‌گوید علم حدیث المیلاد، ضعیف الاسناد، بدعت تمام و السلام، دیگر علم حساب است اما بیرون از حاجت شرع حجاب است... دیگر علم نجوم که آن به اضافت با این‌ها علم تخمینی است. او با این دبدبه که «من صدق کاهناً او منجماً فقد کفر» تخم بددینی است.^۱

چنانکه ملاحظه می‌گردد در این مقدمه منثور علم اصول، علم کلام، علم نجوم و تا حدودی علم حساب از جمله علوم قلمداد شده که اشتغال به آن‌ها نادرست است. اگر هم بپذیریم این مقدمه از آن خود سنایی است این مقدار مسلم است که این مقدمه را باید در روزگار جوانی و میان‌سالی نوشته باشد چه در حدیقه - که حاصل ادوار پایانی عمر اوست - وی تنها به نکوهش علم نجوم پرداخته^۲ و این معلوم می‌کند که در این دوران باسعه صدر بیشتری به علوم مختلف می‌نگریسته است.

بطور خاص در مورد فلسفه نیز دو نوع قضاوت در شعر وی دیده می‌شود. در دیوان، وی غالباً از فلسفه به بدی یاد می‌کند و مکرراً به مخاطبان توصیه می‌کند که گرد حکمت یونانی و پیروان آن در حوزه اسلامی - برای مثال بوعلی سینا - نگردند و به جای آن به شرع مصطفی روی آورند.^۳ چنین به نظر می‌رسد که وی تباین و تضادی میان حکمت و فلسفه یونانی با شرع مقدس می‌دیده است و درست به همین علت از آن به زشتی یاد می‌کند.

در دوره‌های پایانی عمر یعنی هنگام سرودن حدیقه، نظر وی درباره فلسفه - حتی فلسفه یونانی - دقیقاً این‌گونه نیست. چنانکه در بخش مربوط به جهان‌شناسی دیدیم، آراء و عقاید حکمای یونانی در بیانات وی جای پای محسوسی داشت و این معلوم

۱. دیوان سنائی، مدرس رضوی، ص ۸ ۲. حدیقه، ص ۷۰۱ ۳. دیوان، صص ۶۷۸، ۶۷۹، ۴۳، ۴۴، ۱۴۸

می‌کند در این دوره با سعه صدر بیشتری نسبت به این علم می‌نگریسته است. علاوه بر این، در همین مثنوی حدیقه و در مدح خواجه احمد بن محمد می‌گوید: او فیلسوف و حکیم و دیندار است.^۱ بدیهی است اگر فلسفه در نظر او همچنان جزء علوم مذموم می‌بود، آن را به عنوان یک صفت پسندیده و در کنار صفاتی چون حکیم و دیندار برای ممدوح خود به کار نمی‌برد. همچنین از روی این بیت می‌توان دانست که در این دوره، عقیده سنایی درباره فلسفه آن است که می‌توان هم دیندار بود و هم فیلسوف چه هر دو را در وجود ممدوح جمع کرده است. آنچه جای تامل دارد اینکه سه صفتی را که وی به ممدوحش نسبت داده، در واقع، بیانگر سه بُعد فکری - شخصیتی خود او هم هست.

پس به طور خلاصه می‌توان چنین نتیجه گرفت که سنایی در آغاز جوانی و میانسالی و تحت تاثیر محیط زندگیش که بشدت با فلسفه و حکمای یونانی مخالف بودند با فلسفه با شدت و حدت فراوانی ستیز می‌کند اما در ادوار پایانی عمر - هنگام سرودن حدیقه - که اطلاعاتش در مورد فلسفه زیادتر شده و دریافته که میان همه مباحث فلسفه مثلاً با توحید اسلامی لزوماً تناقض وجود ندارد بلکه در مواردی این دو حوزه فکری با یکدیگر مماس حرکت می‌کنند، بادیده قبول به فلسفه نگریسته و هم در جهان‌شناسی از دستاوردهای فکری حکمای یونان بهره برده و هم، علاوه بر آن، چنانکه از مدح فوق‌الذکر برمی‌آید به این نتیجه رسیده که می‌توان فیلسوف و در عین حال دیندار بود. با این همه، استفاده او از ترشحات فکری حکمای یونان در حد اقتباس محض و کورکورانه نبوده و هر کجا لازم دانسته در آنها دخل و تصرف روا داشته است.

پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی به بیان شرایط و حالاتی اختصاص یافته که با وجود آنها هر نوع علم - حتی علم دین - درخور نکوهش و مذموم است. برای مثال وی از علمی که تنها بر زبان است نه در درون جان به عنوان علم مذموم یاد می‌کند.^۲ علاوه بر این، علم‌آموزی اگر وسیله کسب مال و ثروت دنیوی باشد، برای تکبر و فخرفروشی باشد، برای نیرنگ زدن به دیگران باشد، همراه با غفلت باشد، بی‌عمل باشد و سرانجام موجبات ترک من‌انسانی را فراهم نیاورد، در نظر وی بی‌ارزش است: «جهل از آن علم به بود صد بار»^۳.

۱. حدیقه، ص ۷۲۸ ۲. حدیقه، ص ۲۹۲

۳. حدیقه، صص ۳۲۲، ۴۶۸، ۲۹۱ و دیوان، ص ۲۰۰

۳ آخرین موضوعی که در این فصل کتاب مورد بررسی قرار می‌دهیم، رابطه علم و عمل است در نگاه سنایی. بطور خلاصه وی در این مبحث دو نکته اساسی را مطرح می‌نماید؛ نخست اینکه علم وقتی ارزشمند است که با عمل همراه شود و عمل وقتی صواب و سزاوار است که مبتنی بر علم باشد. در این راستا، عالم بی‌عمل را به غولی تشبیه می‌کند که مایه گمراهی است و یا به چهارپایی که بر پشت خود گوهر دارد ولی خوراکش کاه است و عامل بی‌علم را به زارعی که تخم بی‌مغز بر زمین می‌پراکند و البته ثمری نخواهد یافت^۱. ناگفته نماند این بیانات وی چه به لحاظ مضمون و چه از حیث تصویر شعری، عیناً، برگرفته از کلام الله است.

دومین نکته مهمی که وی در خصوص رابطه علم و عمل مطرح می‌کند، مقایسه و ارزش‌گذاری علم و عمل است. در این نظرگاه، بر خلاف بخش پیشین که علم و عمل رابطه‌ای تکمیلی داشتند و هر یک موجب کمال دیگری معرفی شده بود، علم و عمل در دو حوزه جدا قرار گرفته و شاعر بر آن است تا هر یک را مستقلاً ارزش‌گذاری کند و سرانجام هم به این نتیجه برسد که در مقام مقایسه، کدام ارج و قرب بیشتری دارند، علم یا عمل؟ او برای بیان این معنی از تمثیل زیبای «مهندس و مزدور» بهره می‌برد. مطابق با این تمثیل، اجرت و دستمزد مهندس از بنا بیشتر است بدین علت که مهندس بیشتر در علم بنایی غور کرده و بنا بیشتر در عمل بنایی. به همین ترتیب، مزد بنا بیشتر از شاگردش است چه وی به علم بنایی بیشتر آگاهی دارد تا شاگرد که فقط اهل عمل است^۲. بر این اساس، می‌توان گفت در مقام مقایسه، ارزش علم از عمل بیشتر است.

با این همه، چنانکه اشاره شد در نظر سنایی شکل آرمانی این رابطه آن است که انسان هم اهل علم باشد و هم اهل عمل و بدین اعتبار است که وی در ادامه مقایسه مذکور اذعان می‌دارد علم برای جان پسندیده است و عمل برای تن و آدمی به اعتبار اینکه ترکیبی از جان و تن است باید هم اهل علم باشد و هم عمل^۳:

در مورد شیوه برخورد با علوم مختلف هم وی همان اصلی را توصیه می‌کند که به نص صریح در کلام الله آمده است: فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ^۴. بر این اساس است که در جایی چنین می‌سراید: آدمی باید به همه سخن‌ها گوش فرا دهد و بهترین آن را برگزیند.^۵ نکته جالب توجه اینکه وی در برخورد با علوم مختلف -از

۱. حدیقه، صص ۳۲۲، ۲۹۱، ۳۲۱. ۲. رک‌گزیده حدیقه در کتاب حاضر، ذیل فضیلت علم

۳. همان، همان ۴. قرآن مجید ۵. حدیقه، ص ۳۱۶

علم دین گرفته تا فلسفه و تا معارف شهودی - همین شیوه‌ای را در پیش گرفته که توصیه می‌نماید و البته راز تنوع طیف‌های اندیشه در آثار وی را باید در همین شیوه برخورد او با علوم و معارف بشری جستجو کرد.

در مجموع، چنانکه دیدیم، ستایی در مورد علم و علم‌آموزی هم از اصول مورد قبول عالمان دین و حکیمان متاله بهره برده و هم از شیوه رایج در میان اهل طریقت و هم از منظری عمومی به این موضوع نگریسته که بر روی هم بیانگر شخصیت چند بعدی و اندیشه عمیق و گسترده اوست.

حسد و خشم و شهوت و آز
به خدای ار گذاردت یه نماز

درباره اخلاق

۸

۱ اخلاقیات از دیگر مباحثی است که جلوهٔ نسبتاً زیادی در شعر سنایی داشته و بنابراین لازم است بخشی از کتاب را هم به بررسی بیانات وی در باب موضوع مذکور اختصاص دهیم. اخلاق صوفیه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود. نخست آن دسته از اخلاقیات که مبتنی بر تعالیم ناب و اصیل اسلامی بوده و منطبق است با معیارها و موازینی که در قرآن و سنت پیامبر و امامان معصوم وجود داشته است و دسته دیگر اخلاقیاتی که متأثر از مستحسنان صوفیه بوده البته در این موارد غالباً هم دچار افراط یا تفریط شده‌اند. در شعر سنایی هر دو قسم مذکور یافت می‌گردد اما در این بخش بیشتر به مواردی می‌پردازیم که جز اخلاقیات دسته اول قرار می‌گیرند؛ اخلاقیات منطبق با شرع و سنت.

باری، بیانات و اقوال سنایی را دربارهٔ اخلاق منطبق با شریعت می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود. نخست آن دسته از اشعارش که در آنها از ردائیل اخلاقی سخن گفته و بحث کرده و دیگر آن قسم از بیاناتش که به فضایل اخلاقی می‌پردازد. ناگفته نماند تعداد ابیاتی که در آنها از ردائیل اخلاقی سخن می‌گوید بسیار بیشتر از مواردی است که به فضایل اخلاقی اختصاص یافته است. این نکته می‌تواند نشان‌دهنده شیوه او باشد در برخورد با مسایل اخلاقی.

در هر حال، از جمله اخلاق‌های رذیله که سنایی بارها و بارها دربارهٔ آن سخن گفته و

مخاطبان را به ترک آن توصیه نموده یکی حرص است و دیگری آز. از آن جمله است بیانات وی در دیوان که اظهار می‌دارد: دلت را از حرص و آز تهی کن و با نفس اماره در ستیز باش. عمر آدمی رو به پایان است و تو در خواب غفلتی؛ برخیز و دست از حرص کوتاه کن که عمرت تمام شد. بدان که تا ازدهای حرص تو دهان گشاده باشد، آرت همه ملک جهان را می‌خواهد و تا زمانی که گرفتار آن باشی، در حکم همان کسی که عنان خویش را به دست اهریمن سپرده است. به نظر سنائی، تا آدمی اسیر آز باشد نمی‌تواند به حکمت دست پیدا کند، چه آز باعث می‌گردد عقل آدمی از او زایل گردد. به بیان دیگر، لازمه حکیم شدن، دوری از آز است.^۱ علاوه بر این، وی در باب مقام و مرتبه انسان‌های وارسته و عارفان پاکباز چنین تقریر می‌نماید که با وجود آز نمی‌توان اویس قرنی - که نمادی است از عارفان حقیقی - شد. هم از اینجا و هم از آنجا که می‌گوید رسیدن به پادشاهی جان تنها بارهایی از آز امکان‌پذیر است^۲، معلوم می‌شود که پیشرفت در قلمرو عرفان و طریقت منوط است به ترک این رذیله اخلاقی؛ یعنی آز. همچنین وی درباره عواقب ناخوشایندی که دامن‌گیر گرفتاران این اخلاق رذیله می‌شود، اذعان می‌دارد: آز چون آتش است و تن چون حطب و هر که پیرو آز باشد خواب و خور را بر خود حرام کرده است و پایان کار او هم جهنم خواهد بود.^۳

نکته دیگری که وی درباره حرص و آز نقل می‌نماید مربوط می‌شود به راهی که وی برای ترک این رذیله اخلاقی ارائه می‌دهد. به نظر سنائی، بهترین راه برای ترک این اخلاق رذیله، رعایت تقوای الهی است. مضافاً اینکه وی آه و زاری کردن به درگاه خدا و ترک آمال دنیوی را از جمله راه‌کارهایی به شمار می‌آورد که باگذر از آن می‌توان تا حدود زیادی از حرص و آز فاصله گرفت.

همچنین وی از حرص و آز به عنوان اخلاقیاتی یاد می‌کند که موجب ایجاد نقصان در عباداتی چون نماز می‌گردد. هنگام ترسیم صورت آز برای مخاطبان خود هم از عناصر تصویری چون خوک، کژدم و مار که همگی مشبه به حرص یا آزند، بهره می‌برد.^۴ بر روی هم، می‌توان گفت دور شدن انسان از کمال، ناتوانی در سلوک طریقت، ابتلاء به عقوبت‌های اخروی، نقصان در عبادات و اسارت در دست اهریمن از جمله عواقب ناخوشایندی است که گریبانگیر مبتلایان به حرص و آز می‌گردد. ناگفته نماند در میان

۱. دیوان، صص ۲۹۶، ۲۹۹، ۴۵۵، ۵۲۸، ۳۰۹ و حدیقه، ص ۶۵۴. ۲. دیوان، صص ۵۳۲، ۴۷۲

۳. حدیقه، صص ۴۳۲، ۴۳۳، و دیوان، ص ۵۵۷. ۴. دیوان، صص ۳۰۳، ۶۵۵ و حدیقه ص ۱۳۹

رذائل اخلاقی، سنایی بیش از همه درباره حرص و آز سخن گفته است.

۲ خشم و شهوت از دیگر خویهای رذیله‌ای است که وی در باب آنها سخن گفته است. به عقیده سنائی، شهوت باعث می‌گردد تا چشم دل انسان کور گردد و نتواند حقایق جهان را چنانکه هست، دریابد. چنانکه مثلاً شهوت است که مهر جاه و زر و زن و فرزند را در دل خوب و زیبا جلوه می‌دهد، حال آنکه به نظر وی اینها زیبایی حقیقتی ندارند.^۱ همچنین به نظر وی، شهوت یکی از درهای دوزخ است که می‌تواند موجب گرفتاری آدمی در جحیم گردد. بر این اساس است که می‌گوید مرد شهوت‌پرست در نظر خدا از بت‌پرست بدتر است و بنده شهوت بدتر از بنده عزیزی ولات. بعلاوه، وی مرز میان انسان و حیوان را در همین خوی زشت می‌داند. آن که عمرش را در راه شهوت نهاده با دیو و دد و ستور تفاوتی ندارد و اصولاً بواسطه خشم و شهوت است که آدمی به سباع و بهیمه تشبیه پیدا می‌کند. در مقابل، آن کس که از دام شهوت رهایی یافته و گام در میدان عقل نهاده باشد، به منزله کسی است که به آسمان هفتم - تعبیری برای کمال - رسیده است.^۲

با این حال، وی از ابعاد مثبت خشم - که خالق متعال در ذات انسان تعبیه کرده است - هم غافل نمانده و اظهار می‌کند: خشم برای دفع ضرر و جلب منفعت در زندگی آدم لازم و ضروری است و آن که خشم ندارد در کیاست نیکو نیست. همچنین خشم در نظر او وسیله‌ای است در خدمت دین که باید آن را محمد وار در شکار شرع مورد استفاده قرار داد.^۳ بنابراین، استفاده نادرست از خشم است که مورد انکار و تقبیح سنایی است و نه خود خشم که به اعتباری لازم و ضروری است.

۳ از دیگر مواردی که سنایی از آنها در ذیل خویهای ناپسند سخن می‌گوید می‌توان به ریا و کبر اشاره نمود. در نظر او، ریا چون شمعی است که هر چند در جمع جلوه و روشنایی دارد اما صورت حقیقی آن، آتش و سوزندگی است. ترک ریا در نظر او چندان اهمیت دارد که با اشاره به داستان ساحران فرعون اذعان می‌دارد: اگر یک سجده بی‌ریا - همچون سحره فرعون - به جای آوری، به جنت ماوی می‌رسی.^۴ در مورد هیچ عمل دیگری سنایی به بیان این نکته نپرداخته که با انجام یکبار آن می‌توان به بهشت دست

۱. حدیقه، صص ۲۰۵، ۳۷۰ و دیوان، ص ۱۵۴ ۲. حدیقه، صص ۳۹۷، ۴۷۸، ۳۷۴ و دیوان، ص ۷۰۵

۳. حدیقه، صص ۳۷۴، ۴۲۹ ۴. حدیقه، ص ۳۹۷ و دیوان، ص ۲۹۷

یافت جز در مورد ترک ریا. این بیان هر چند خالی از اغراق‌های ملامتی‌گونه نیست اما، در هر حال، نشان‌دهنده اهمیت ترک ریا در نظر وی است.

علاوه بر ریا، درباره ترک کبر هم می‌توان بیاناتی با همین شدت و حدّت در شعر سنایی یافت که در مجموع تشویق‌کننده مخاطبان است به روی گرداندن از این رذیله اخلاقی و ترک آن. در نظر او، کبر نه مورد تأیید شرع است و نه مورد قبول عقل؛ به همین لحاظ هیچ عاقلی را نمی‌توان یافت که به سوی کبر گرایش داشته باشد. آنان که گرفتار کبرند، چشم راست بینشان را - که می‌تواند حقایق را دریابد - از دست داده‌اند و کبر آنها ناشی از اعور بودنشان است. صورت کبر نیز در نظر او، همچون سگی است که آشکار و پنهانش بد است و هر کس هم میل به کبر نماید از سگ کمتر. این هم که با اشاره به داستان ابلیس اذعان می‌دارد: به گرد کبر مگرد و ببین که کبریا با عزازیل چه کرد، معلوم می‌کند که هر کس جامه کبر را بر تن کند، حتی اگر سال‌ها عبادت کرده باشد، باز هم چون عزازیل محکوم به فنا است^۱؛ یعنی عبادت با تکبر ارزشی ندارد. همین معنی را در جای دیگری با صراحت بیشتری بیان کرده است آنجا که می‌گوید: هر کس با جامه کبر به عبادت خدا پردازد، در حقیقت حالت خواجه‌ای را به خود گرفته که به سراغ بنده و غلام خود می‌رود^۲ و بنابراین چنین عبادتی اگر انجام نشود، بهتر است. از اینجا معلوم می‌شود که کبر، حتی عباداتی چون نماز را بی‌ارج می‌نماید.

در جایی هم به سالکان طریق گوشزد می‌نماید که نمی‌توان هم مثل هامان تکبر داشت و هم اهل شوق بود و چون موسی «رب ارنی»^۳ گفت. چنانکه ملاحظه می‌گردد در عبارت مذکور میان کبر با تعالیم شریعت از یک سو و اصول و مبانی طریقت از سوی دیگر نوعی تناقض لحاظ شده است. بنابراین مطابق با شعر سنایی کبر مورد انکار شرع، عقل و طریقت است. در مقابل، هر کس ترک کبر نکند، درهای دورخ را به روی خود گشوده و موجبات عذاب اخروی بل دنیوی خود را فراهم ساخته است. با این حال سنائی، از بیان این نکته غافل نمانده که هیچ کس را نمی‌توان یافت که بطور کلی از کبر دور باشد. به نظر او همه انسان‌ها دارای غرور و نخوت هستند و اینکه این نام به فرعون نسبت داده شده بدان سبب است که «لفظ فرعون بهر حیلست هست»^۴.

۱. طریق التحقیق، بیت ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۰ و دیوان، ص ۶۵۷ ۲. حدیقه، ص ۱۴۲

۳. دیوان، صص ۹۴، ۶۵۷ ۴. حدیقه، ص ۱۴۳

۴ از دیگر رذیله‌های اخلاقی که در شعر سنایی مجال بروز پیدا کرده، می‌توان به حقد و حسد اشاره نمود. وی در توصیف حسد با اشاره به داستان یوسف تقریر می‌نماید که حسد برای احرار مانند گرگی است یوسف درّ و فرشته‌خوار و در ترسیم حقد برای مخاطبان حقد را به ماری گزنده تشبیه می‌کند که زهرش کشنده است. از همین دو تصویر می‌توان دریافت که وی نسبت به حقد و حسد چه احساس ناخوشایندی داشته است؛ در سیرالعباد هم که به جهت شیوه بیان نمادینش زمینه بهتری برای چنین بیاناتی فراهم آمده، حسد به افعی تشبیه شده که یک سر و هفت روی و چهار دهان دارد. این افعی خطرات فراوانی برای آدمی به همراه دارد و بالاخره در جای دیگری حقد و کینه به دیوی تشبیه شده که چشم پرگردن و زبان بر دل دارد و دلش پر دندان است.^۱

از دیگر نکاتی که وی در باب حقد و حسد بیان می‌کند اینکه این دو از همان خویهای نکوهیده‌ای است که مانع نزدیک شدن آدمی به اعمال عبادی - مثل نماز - می‌گردد. همچنین به زعم وی، حقد و حسد دو در دیگر دوزخ‌اند که اگر از آنها رهایی حاصل نیاید، گرفتاری به جهنم حتمی است.^۲

۵ هر چند در روایات و احادیث اسلامی، «طول امل» ناستوده قلمداد شده و بنابراین می‌توان آن را از خلق‌های نکوهیده به شمار آورد اما در نوشته‌ها و بیانات صوفیه شکل افراطی‌تری از این موضوع مطرح شده است؛ بدین معنی که جای دادن آرزو در دل اصالة‌کاری بس ناپسند معرفی شده و ترک آرزو بگونه‌ای ریشه‌ای بسیار مورد تاکید قرار گرفته است؛ یعنی مطلق امل و آرزو زشت قلمداد شده نه املهای طولانی.

البته سنایی با آن نگاه حکیمانه‌ای که به همه مسائل و موضوعات دارد، در این باره نیز بگونه‌ای معتدل‌تر سخن گفته و در عین اشاره به ابعاد منفی امل و آرزو، از جنبه‌های مثبت آن که لازمه زندگی اجتماعی است، نیز غافل نمانده است. بر این اساس است که در مورد آرزو می‌گوید: این خوی برای دفع ضرر و جلب منفعت لازم و ضروری است و انسان بدون آرزو وجودی ناقص و به دور از کیاست است. آنجا هم که آرزو را به طاووسی تشبیه می‌کند که همراه با منحوسی پای - تعبیری شاعرانه برای بیان ابعاد منفی آرزو - از بال مسعود - ابعاد مثبت آرزو - نیز برخوردار است، باز، غرضش آن است که در نگاهی حکیمانه حقیقت آرزو را همان گونه که هست - سگه‌ای با دوروی - پیش روی

خواننده به تصویر بکشد.^۱

با این همه، آن‌گاه که وی تحت تاثیر تمایلات صوفیانه خود شعر می‌سراید، بیاناتش از افراط و تفریط خالی نیست. برای مثال وی علاوه بر اینکه شرط لازم ورود به «طریقت» را ترک تمامی آرزوهای دنیوی دانسته و اصولاً حرکت به سوی حق را با وجود این آرزوها ناممکن به شمار می‌آورد، در ستایش عرفا چنین می‌سراید که دلشان گورخانه آرزوهاست. در مواردی هم از دیدگاه روان‌شناسی به این موضوع نگرسته و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که آرزوهای دور و دراز باعث می‌گردد آرامش زندگی از انسان سلب می‌شود.^۲ گاهی نیز دست به دامان داستان‌های پیامبران شده و مثلاً اظهار می‌دارد سلیمان نبی از آن جهت بر جن و انس و طیور و ملخ و مور مسلط شد - تعبیری برای قدرت و سلطنت معنوی مردان حق - که «پوستین امل به گازر داد».^۳

یک جای دیگر هم با استفاده از تمثیل «غواص و درّ» اذعان می‌دارد آرزو مانند کشتی است و سالک همچون غواصی که در درون کشتی نشسته است. همان‌گونه که غواص برای بدست آوردن مروارید باید از کشتی برون آید و به قعر دریا رود، سالک نیز برای دست یافتن به مروارید معرفت باید از آرزوها دست بشوید.^۴ از این هم که وی آرزو را به افعی تشبیه نموده و علت ابتلاء آدمیان را به خوی ناپسند حرص همین آرزو می‌داند و فراتر از این، مبتلایان به آرزوهای دنیوی را از دایره وارستگان خارج می‌شمرد معلوم می‌شود که آرزوهای دنیوی، در نظر او تا چه حدّ می‌تواند مانع رسیدن سالک به کمالات روحانی گردد.^۵

بر روی هم، هر چند وی در نگرشی حکیمانه اصل آرزو را از ویژگی‌های نفسانی می‌داند که خالق متعال در وجود آدمیان تعبیه کرده و درست به همین علت نمی‌تواند یکسره منفی باشد چه خالق متعال شر نیافریده اما در مقام عمل بر آن است که باید همه آرزوهای دنیوی را - که از همان خصلت خداداد سرچشمه می‌گیرد - سرکوب کرده و فارغ از آنها قدم در راه نهاد.

در هر حال، وی علاوه بر آرزو، درباره غیبت، مکر و ظلم هم - به عنوان رذایل اخلاقی - بیانات محدودی دارد و بطور خلاصه آنها را تقبیح می‌کند.^۶

۱. حدیقه، ص ۳۹۷ ۲. دیوان، ص ۴۸۸ و حدیقه، صص ۱۶۳، ۴۱۸ ۳. حدیقه، ص ۷۹
۴. حدیقه، ص ۳۲۶ ۵. حدیقه، صص ۸۹، ۳۷۸ و دیوان، ص ۳۰۳ ۶. حدیقه، صص ۲۸۶، ۳۹۶

۶ از دیگر موضوعات اخلاقی که در شعر سنایی مجال بروز یافته، بیم و امید است. وی در خصوص بیم و امید دوگونه شعر دارد. یک بخش که در آن بیم و امیدی را مورد انکار قرار می‌دهد که از خدا و به خدا نیست و مثلاً به مخاطبان خود گوشزد می‌کند که بیم و امید شما اگر از هستی دنیوی خودتان ناشی شده باشد ارج و قرب نزد خدا ندارد و اینکه آدمی گاه خوب است و گاه بد، بدان سبب است که بیم و امیدش از خودش است نه از حق و بدین سبب ارزشی برای آن متصور نیست. آنجا هم که آورده: بیم و امید را ترک کن و ننگ توجه به «مالک» و «رضوان» - به ترتیب نگهبان دوزخ و دربان بهشت - را از خود دور کن، به تعریض می‌گوید بیمی که از مالک و امیدی که به رضوان داشته باشی، چون نگاهت متوجه خدای یکتا نیست بی‌ارزش است.^۱ در این‌گونه اشعار، مخاطبان او لزوماً صوفیه نبوده و کلامش هم کاملاً رنگ و روی صوفیانه ندارد بلکه چنین به نظر می‌رسد که مخاطبان او عامه مردم باشند و کلامش هم ریشه در یک باور عمومی مسلمانان دارد که بر طبق آن بهترین حالت برای یک بنده مومن آن است که در حالتی بین بیم و امید قرار داشته باشد. منتها همه سعی سنایی بر آن است که به مخاطبان حالی کند در این بین تنها به خدا توجه کرده و بیم و امیدشان را بدو مربوط سازند و نه حتی به مالک و رضوان. اما گاهی هم هست که بیاناتش درباره بیم و امید در هاله‌ای از تمایلات صوفیانه غرق شده و از منظری کاملاً عرفانی به این دو خوی می‌نگرد. در این موارد بیم و امید - یا به تعبیر سنایی خوف و رجا - دیگر هدف نیست بلکه برعکس در مراحل اصولاً باید بدان توجه نکرد. مطابق با آنچه در این بخش از آثارش آمده بیم و امید از ویژگی‌ها و صفات سالکانی است که هنوز در آغاز سیر و سلوک هستند. خوف و رجا برای اینها به منزله بال و پر است اما کمال مطلوب آن است که آن‌قدر در راه کمال پیش بروند که نه «بال خوف» بماند و نه «پر رجا».^۲ در نظر وی متتهیان «بر لب دریای قهر از بوی لطف»، خوف و رجا را ترک کرده‌اند و بسیاری از آنها در کُنشت و صومعه، بی‌بیم و امید، صد الف از بهر لام عشق دریاخته‌اند.^۳ از روی این بیانات معلوم می‌گردد که هر چند بیم و امید برای مبتدیان خوب است اما در ادامه راه، مراحل پیش می‌آید که سالک باید بیم و امیدی را هم به کناری نهد.

دیگر اینکه در نظر او خود بیم و امید هم دو درجه متفاوت از سلوک عارفانه‌اند. بر

۱. دیوان، ص ۱۵۲ و حدیقه، صص ۹۳ و ۱۱۷ ۲. حدیقه، ص ۴۹۸ و دیوان، ص ۴۴

۳. دیوان، ص ۴۷۹

این اساس است که می‌گوید تا رسیدن به کعبه رجا، خوف بهترین یار سالک است.^۱ از اینجا معلوم می‌شود سالک در طی طریق خود ابتدا در مقام خوف است و پس از طی مراحل به مرتبه رجا می‌رسد و در مراحل عالی‌تر به مقامی دست می‌یازد که خوف و رجا کارایی ندارد.

۷ در آغاز بحث به این نکته اشاره کردیم که بیانات سنایی درباره فضایل اخلاقی بگونه‌ای چشمگیر، کمتر و محدودتر از مواردی است که به رذایل اخلاقی مربوط می‌گردد. این نکته در رسیدن به کلیات اندیشه سنایی حائز اهمیت است. در هر حال، از جمله فضائل اخلاقی که سنایی در باب آن سخن گفته می‌توان به موضوع بذل و ایثار اشاره نمود. در نظر سنائی، بذل مال در واقع به معنای از دست دادن آن نیست بلکه بذل و ایثار مال در راه خدا به منزله ذخیره کردن آن در خزانه باری تعالی است. در حکایت پدر و پسری که درباره بذل مال با هم گفتگو می‌نمایند می‌توان جلوه بارز این اعتقاد سنایی را مشاهده نمود. مطابق با این حکایت، توانگری مال و ثروت خود را، بالکل، در راه خدا انفاق می‌کند. پسرش در اعتراض به کار پدر «گفت بابانصیبه من کو». پاسخ پدر در واقع سخنان خود سنایی است که بر زبان شخصیت حکایتش جاری می‌شود: «گفتش ای پور در خزانه هو». بعد هم ادامه می‌دهد قسم تو را بی‌وصی و بی‌انبار به حق دادم و او هم به تو باز خواهد داد، آن هم به این شکل که «هر یکی را عوض دهد هفتاد». در ادامه پدر به روزی رسانی باری تعالی که از دوران زندگی جنینی تا قیامت و بعد از آن هم ادامه دارد، اشاره می‌کند و در پایان، سخن به مدار دیگری هدایت می‌شود.^۲

پس از بیان اینکه بذل توانگران خوب و شایسته است، سنایی به بذل و ایثار فقیران می‌پردازد. او در این باره می‌گوید: همه چیز را در راه حق ایثار کن چه بذل و ایثار مال از گدایان بهتر و مقبولتر است. همچنین وی به حکایتی تاریخی اشاره می‌نماید که بر طبق آن سید آل عبا به جهت ایثار سه قرص نان جوین به مقامی رسید که سوره «هل اتی» در حق او نازل گردید.^۳ برای اثبات این نکته هم که «از فقیران ظریفتر ایثار» از حکایت قیس بن عاصم استفاده می‌نماید. بر طبق این حکایت، قیس بن عاصم که از مسلمانان فقیر بود چند دانه خرمای خشکیده را برای هدیه به نزد رسول الله (ص) برد. در آنجا منافقی ثروتمند با او گفتگو نمود. این گفتگو نهایتاً به آنجا کشید که قیس به جهت حقارت و

خردی هدیه‌اش از ارائه آن به حضرت رسول (ص) صرف نظر کرد و منزل آن حضرت را ترک نمود. در این حال جبرئیل بر پیامبر فرود آمد و بر آن حضرت چنین وحی فرمود که: «این قدر زود کن ز قیس قبول». پایان حکایت هم بدین سخن می‌رسد که از همه چیزهای برگزیده «هست جهد المقل پسندیده».^۱

در هر حال، اصل سخن سنایی در این حکایت مبتنی بر آن است که بگوید بذل و ایثار اگر چه کم باشد وقتی در جهت رضای حق قرار گیرد، پسندیده است و هم بیان این نکته که صدقه انسان فقیر ارجمندتر از صدقه انسان توانگر است. چه درویش دل شکسته دارد و صدقه از دل شکسته مقبولتر است.^۲

خلق خوب، وفاداری، راستی، حلم، اخلاص و تواضع هم از دیگر فضایل اخلاقی است که سنایی به گونه‌ای پراکنده و محدود در شعرش مطرح کرده است.^۳ علاوه بر این‌ها صدق از جمله فضیلت‌های اخلاقی است که در شعر وی مطرح شده است. او صدق را بهترین چیز شمرده و اذعان می‌دارد که یک ذره صدق بهتر از صد قال و قیل است. در نظر او اصولاً اعمال عبادی وقتی مقبول درگاه احدیت قرار می‌گیرد که عجبین با صدق باشد و همان‌گونه که یک نماز با صدق ارزش فراوان دارد، صد سلام بی صدق هیچ ارزشی ندارد. بدین سبب است که وی درباره صدق با صراحت اظهار می‌کند که در راه صدق از جان و تن بگذرد. گویا صدق چندان ارج و بها دارد که آدمی جان و تن را در راه او بگذارد و بگذرد.^۴ بر روی هم می‌توان گفت، سنایی در کنار توجه به مسائل مهمی چون انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و توحید از مبحث اخلاق هم غافل نمانده است. اخلاقی که سنایی ارائه می‌دهد بسیار نزدیک است به آنچه مورد قبول زعمای شریعت است. در واقع او در این بخش از تعالیمش بیش از آنکه یک عارف و صوفی باشد، یک واعظ و عالم به علم اخلاق است که بیاناتش مبتنی است بر تعالیم موجود در حوزه شریعت. شیوه برخورد او با مسائل و موضوعات اخلاقی بگونه‌ای است که کمتر به افراط و تفریط‌های موجود در کتب صوفیه گرفتار شده و در بسیاری موارد بیانات او همان‌هاست که در منابع اصیل اسلامی - یعنی قرآن و سنت پیامبر و امامان - آمده و کمتر متأثر از مستحسنان صوفیه است. با این حال نباید از نظر دور داشت که وی در مواردی هم دچار افراط و تفریط شده و مثلاً در باب اخلاق عملی در قبال دنیا

۱. حدیقه، ص ۱۳۰ و برای معنای جهد المقل ر. ک فرهنگ فارسی محمد معین، ج ۴، ذیل جهد المقل

۲. حدیقه، ص ۱۲۸ ۳. دیوان، صص ۲۷۳، ۲۹، ۶۶۲، ۵۶، ۳۰۲ ۴. حدیقه، صص ۷۳۲، ۱۴۱، ۹۸

و مافیها راه به افراط برده است. در بخش‌های بعدی کتاب که به بیان سلوک عملی می‌پردازیم، جنبه‌های افراطی و صوفیانه تعالیم عملی وی را بیشتر مشاهده خواهیم کرد. در هر حال ذکر این نکته خالی از فایده نخواهد بود که جلوه نسبتاً گسترده و همه‌جانبه اخلاق در شعر سنایی بیانگر اندیشه والا و نگاه دقیق و عمیق اوست که در مجموعه گرانمایه تعالیمش هیچ بخشی را مهمل نگذاشته است.

از حوزه شریعت

۹

۱ پای بندی سنایی به اصول و مبانی شرع - در بستر عرفان عابدانه - آنقدر بوده که نام مثنوی گران سنگ خود یعنی حقیقة الحقیقه و طریقة الشریعة را با استفاده از کلمه شرع کامل کرده است. در فصل «آسمان علم» هم دیدیم که وی شرط لازم ورود به وادی طریقت را رسیدن به درجه فقاہت در علوم شرعی ذکر کرده بود. این ها و مجموعه تأکیدات مکرر وی در خصوص پای بندی به شرع رسول (ص) نشان می دهد که شریعت در نظر سنایی جایگاه و مرتبه خاصی داشته و همین امر ایجاب می کند که بخشی از بررسی خود را هم به شرح و تحلیل آن قسم از اشعار سنایی اختصاص می دهیم که مشخصاً به شرع و مسایل آن پرداخته است.

حکیم غزنوی برای نشان دادن اهمیت شریعت برای انسان از شیوه های بیانی متفاوت بهره می برد که از آن جمله است دو تمثیل زیبای «کودک و دایه» و «سرمه و چشم»^۱؛ بر طبق تمثیل نخست، انسان به طفلی تشبیه شده که نیازمند شیر دایه شرع است. تشبیه انسان به طفل و شرع به دایه، علاوه بر بیان ضرورت پای بندی به شریعت، این معنای ضمنی را هم به مخاطب القاء می کند که آدمی بدون بهره وری از شیر شرع در همان دوره کودکی - که تعبیری است برای خامی و نپختگی - باقی خواهد ماند. در تمثیل سرمه و چشم هم بر آن است که هر کس گرد سم اسب سلطان شریعت را سرمه چشم کند یعنی دستورات شرعی را پیروی کند، چشمش به نور الهی - که تنها بوسیله آن

می‌توان حقایق امور را دریافت - روشن می‌گردد. علاوه بر این‌ها، در مواردی هم با استفاده از داستان پیامبران لزوم پای‌بندی به شریعت را مطرح می‌کند. از آن جمله است آنجا که می‌گوید آن کس که راه شریعت را برگزیده، به یقین، راه درست را انتخاب کرده و دم او چون دم عیسای مریم - که روح‌بخش است - بوده و یا چون دم جبرئیل - نفخه‌الهی - که در آستین مریم دمیده شد؛ هم روح‌بخش است و هم نفخه‌ای الهی و روحانی^۱. چنین بیاناتی را نمی‌توان به حساب اغراق‌های شاعرانه گذاشت بلکه نگرش حقیقی سنایی است نسبت به شرع.

باری در موارد دیگری آورده که رسیدن به علین - هم تعبیری برای بهشت و هم مراتب عالی کمال - منوط است به پیروی از شریعت و در مقابل بی‌دینان را اسیر می‌بیند. او مخاطبان خود را بر حذر می‌دارد از اینکه کار دین را به بازی بگیرند چه رسیدن آدمی به مقام ملکی - مرتبه فراتر از انسانی - تنها از راه دین است^۲؛ چنانکه رهایی انسان از شر شیطان درون و شیاطین بیرون. سرانجام اینکه وی حتی نیک اقبالی و خوش اختری را تنها از طریق پیروی از شریعت امکان‌پذیر می‌داند.^۳

بنابراین وی ضمن تاکید مستقیم و صریح نسبت به پیروی از شریعت از همه ابزارهای بیانی که در اختیار دارد بهره می‌برد تا به هر شکل ممکن شریعت را بر دستگاه فکری - عقیدتی مخاطبان مسلط گرداند. در آنچه ذکر شد وی، رسیدن به کمالات انسانی، سعادت دو سرای، داشتن چشم حقیقت‌بین و رهایی از دام شیاطین درون و بیرون را منوط می‌داند به پیروی از شریعت و این گزاره‌ها بخوبی بیانگر اهمیت شریعت است در نظر حکیم غزنوی.

پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی مشتمل است بر توصیه مخاطبان به اطاعت محض از رسول‌الله و سنت او. در اینجا نیز همان هدفی را دنبال می‌کند که در مورد عبارات پیشین دیدیم؛ دعوت به گردن نهادن در برابر شرع. در این بخش اذعان می‌دارد که بی‌پیروی از پیامبر نمی‌توان به راه حق و صراط مستقیم رسید. همچنین باز شدن چشم حقیقت بین آدمی و در نتیجه دیدن حقایق و ایمنی از نار جحیم از دستاوردهای اطاعت از رسول‌الله است؛ چنانکه در نظر وی سینه‌ای برای ظهور و حضور شرع مناسب است که به سنت

۱. حدیقه، ص ۹۸ و دیوان، ص ۱۷۹

۲. حدیقه، صص ۳۳۸، ۴۷۲، ۱۶۱

۳. حدیقه، ص ۴۷۲ و دیوان، ص ۶۵۵

پیامبر آراسته شده باشد.^۱

در بخش دیگری از اشعارش، پیروی از قرآن و حدیث را تبلیغ می‌کند که باز از جمله مواردی است که شعر او در خدمت شرع قرار دارد. او در این مورد تصریح می‌کند که به قرآن و حدیث پناه ببر زیرا هر چه جز این دو، هوس است و افسانه و راه ایزدی تنها از طریق قرآن و حدیث معلوم می‌گردد.^۲ ناگفته نماند اینکه شاعر هر چیزی غیر از قرآن و حدیث را باطل می‌داند نه به معنای انکار همه علوم و معارف بشری است چه خود او از این علوم و معارف بهره‌ها برده است بلکه مقصود وی آن است که هر علم و دانشی که با تعالیم قرآن و حدیث تباین و تضاد داشته باشد یا هر علمی که بخواهد جای قرآن و حدیث را در دل و جان آدمی بگیرد باطل است و گرنه دستاوردهای فکری بشر تا آنجا که با مبانی شریعت تضاد نداشته‌اند در شعر وی جایگاه منیمی را به خود اختصاص داده است. پس بطور خلاصه وی هم به ذات شرع، هم به سنت رسول‌الله و هم به قرآن و حدیث به عنوان سه عنصر محوری شریعت توجه خاص داشته است.

موضوع مهم دیگری که وی در رابطه با شریعت مطرح می‌کند، جایگاه تحقیق در دین است. در بخش دیگری از این کتاب خاطرنشان کردیم وی معرفت تقلیدی را از کم‌ارزشتین معارف به شمار آورده و به مخاطبان توصیه می‌کند که از آن برحذر باشند. یک چنین نظری دارد درباره دین. وی، در این راستا، دینداری مبتنی بر خیال و وهم را - دینداری غیر تحقیقی - به منزله هم‌کاسه شدن با دیو می‌داند و دینداری تقلیدی را نه تنها بی‌ارزش بلکه حتی ضدارزش به حساب می‌آورد. بهتر از همه جا این معنی را در تمثیل، زیبای «نردبان مهتاب» بیان کرده است.^۳ بر طبق این تمثیل، مثل کسی که اهل تقلید است و بخواهد با دین تقلیدی به کمال برسد، حکایت همان شخصی است که می‌خواست با نردبان مهتاب به آسمان برود: «نردبان پایه کی بود مهتاب».

موضوع دیگر «رخصت شرعی» است. وی در اکثر موارد رخصت در انجام تکالیف شرعی را ناروا شمرده و مثلاً در جایی می‌آورد که تا آدمی در بند تالیف است - یعنی زنده است - باید تکالیف شرعی را مطابق دستور صاحب شریعت به انجام رساند و به شرع پشت پا نزند^۴ اما در جای دیگری این حکم کلی خود را نقض کرده و متاثر از مستحسنان صوفیه حکم دیگری می‌دهد. در این مورد اخیر آورده که تا زمانی که خرد

۱. حدیقه، صص ۲۰۴، ۲۰۵ و دیوان، صص ۶۷۸، ۲۰۲ ۲. دیوان، صص ۳۰۹، ۶۱۷

۳. دیوان، ص ۲۸۶، و حدیقه، ص ۳۲۳ ۴. سیرالعباد، ابیات ۷-۵۲۶

همراه آدمی باشد، از انجام تکالیف شرعی چاره و گریزی ندارد؛ همان‌گونه که تا اسب کودن باشد، پالان بر او لازم می‌آید اما اگر به سالک حیرتی کامل دست دهد که خرد را از او دور نماید، دیگر انجام تکالیف شرعی بر او واجب نیست^۱ و این حیرت عرفانی، حدّ رخصت ترک تکالیف است. در این حال، سالک به درجه‌ای می‌رسد که نه کافر است و نه مسلمان بلکه در مرتبه‌ای ورای کفر و دین قرار دارد^۲. بر این اساس، وی انجام تکالیف شرعی را تا پایان عمر واجب می‌داند جز بر منتهیانی که غرق حیرتند و عقل از آنها زایل.

۲ آنچه تمایلات شریعت‌مدارانه سنایی را بیشتر و بهتر معلوم می‌کند این است که وی حتی در خصوص طاعات و عبادات - همچون یک واعظ منبری و عالم شریعت - نیز اشعار نسبتاً زیادی سروده است. او در این خصوص هم به بیان چند اصل کلی که در طاعات و عبادات باید مورد توجه قرار گیرد، اشاره کرده و هم علاوه بر آن، به ذکر نکاتی در مورد تک‌تک اعمال عبادی مبادرت ورزیده است که بر روی هم نشان می‌دهد مسایل شریعت تا چه حدّ ذهن و دل او را به خود مشغول کرده است.

باری، به باور سنایی اصولاً طاعت و عبادت در صورتی ارزشمند است که با روح باشد و نه فقط مجموعه‌ای از حرکات و او را؛ آن هم از روی عادت. بدیهی است اینگونه عبادت کار دل است نه کار پیشانی و بدین اعتبار باید قبله دل را راست کرد. همچنین وی از طاعت ایزدی و سنت احمدی به عنوان سرمایه‌های ارزشمندی یاد می‌کند که آدمی می‌تواند آنان را برای آخرت خود ذخیره سازد و آن که از سرای سپنجی با خود طاعت زیبا - طاعت با روح - نمی‌برد هر چند دیگر اعمالش نکو باشد، صلاحیت آن را ندارد که از نعمت‌های اخروی بهره‌مند گردد. آدمی باید با اطاعت، جامه آن جهانی خود را نوکند تا وقتی ملک‌الموت جامه مادی را از او باز ستاند، عریان نماند.^۳ چنانکه ملاحظه می‌گردد وی در بیان کلیاتی درباره طاعات و عبادات، این دو موضوع را با روح عبادت، اهمیت نیت، سنت پیامبر، آخرت و ثواب اخروی و سرانجام مرگ پیوند داده که نشان‌دهنده‌ی انسجام فکری اوست در حوزه شریعت.

علاوه بر این نگرش کلی به طاعات و عبادات، سنایی در جای‌جای آثارش درباره نماز به عنوان یکی از عبادات مهم و سرنوشت‌ساز شعر سروده است. در این راستا، حتی گاهی به بیان آن دسته از لوازم نماز می‌پردازد که معمولاً جای طرح آن مباحث فقهی است. از

آن جمله است اینکه می‌گوید در نماز هم باید جای نمازگزار پاک باشد و همه جامه او^۱ و البته نسبت به دیگر نکاتی که در مورد نماز مطرح می‌کند این بیانات بسیار اندک است. در مقابل، بطور مفصل‌تری به آن بخش از لوازم نماز می‌پردازد که هر چند بدون وجود آن‌ها نماز از حیث فقهی باطل نیست اما در زمره امور استحبابی قرار گرفته و از قضا سنایی به این لوازم بیشتر عنایت داشته است. وی در این میان، با اشاره به روایتی از امیرالمومنین اظهار می‌دارد «فاعبد الرب فی الصلاة تراه» - چنان در نماز خدای را پرستش کن که گویا او را می‌بینی - و اگر چنین نباشد و اغوئه از آن نماز یا اینکه در موارد دیگری پاکی جان و پاکیزگی لقمه را از لوازم مقبولیت نماز می‌شمرد. چنانکه پاکیزگی از خویهای ناپسند و مذموم، تضرع و زاری روح در نماز، دوری از غفلت و تکبر و زیرپا نهادن نفس اماره را از دیگر لوازم نماز به حساب می‌آورد^۲ و نماز عادت‌ی را در حکم خاکی می‌شمارد که باد آن را برمی‌پاشد و نابود می‌کند. چنانکه نماز بی خضوع و خشوع روح را نمازی ناقص قلمداد کرده و در مورد چنین نمازگزاری اظهار می‌دارد که «دیو با سبلتش کند بازی»^۳.

گاهی هم از منظری عرفانی - که البته لزوماً با نظرگاه شرعی تناقض ندارد - به نماز نگریسته و مثلاً نیاز را - که در عرفان بسیار مورد تاکید قرار می‌گیرد - از لوازم نماز قلمداد کرده و می‌گوید نیاز در نماز باعث می‌گردد آدمی در سایه الطاف حق قرار گرفته و از جانب حق بدو لیبیک برسد؛ لیکنی که آلوده به حرف و صوت نیست اما مایه آسایش جان است یا برای صدق - از اصول مورد تاکید عرفا و صوفیه - در نماز اهمیت فراوانی قائل شده و مثلاً می‌گوید آن کس که با صدق در نماز آید به هرچه بخواهد می‌رسد و اگر بی صدق صد سلام کند همچنان انسانی ناپخته - به کمال نارسیده - است^۴.

همچنین گاهی درباره اهمیت نماز سخن می‌گوید و مثلاً بر آن است که انسان نباید به این جهت که تعداد رکعت‌های نماز از هفده در نمی‌گذرد آن را کم‌مایه بپندارد زیرا همین هفده رکعت اگر از دل و جان ادا شود ملک هجده هزار عالم را به انسان عطا می‌کند: «پس مگو کاین حساب باریک است»^۵.

این نگاه دقیق، عمیق و موşkافانه به نماز - رکن دین - بخوبی اهتمام سنایی را نسبت به شریعت نشان می‌دهد؛ بخصوص که در ذکر لوازم نماز هم به اصول طریقت نظر

۱. حدیقه، ص ۱۳۸ ۲. حدیقه، صص ۹۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۳۸ ۳. حدیقه، صص ۱۴۵، ۱۴۱

۴. حدیقه، صص ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۱ ۵. حدیقه، ص ۱۳۹

داشته و هم به مبانی شریعت و این می‌رساند در نظر او چه رابطه تنگاتنگی میان شریعت با طریقت وجود داشته است.

بر عکس نماز، در مورد روزه بسیار محدود سخن گفته و عمده^۱ به ذکر این نکته بسنده کرده که روزه در حکم سپری است که آدمی را از آتش دوزخ درامان نگه می‌دارد^۲. این مضمون در واقع ترجمه مستقیمی است از یک حدیث: الصوم جنة النار^۳. نکته قابل تامل اینکه با وجود تناسب فراوان روزه با ریاضت‌های صوفیه از سنایی انتظار می‌رود درباره روزه بیشتر از این داد سخن بدهد حال آنکه وی همان اندک سخنی هم که درباره روزه گفته متأثر است از حوزه شریعت. این طرز تلقی بخوبی معلوم می‌کند که سنایی در مورد طاعات و عبادات دینی بیشتر به بیانات عالمان شریعت نظر داشته تا سالکان طریقت.

عمده‌ترین نکته‌ای هم که درباره حج بیان می‌کند اینکه نکته اساسی در حج، حضور قلب است نه اعمال و مناسک ظاهری آن چه در نظر او حیوانات هم به سوی کعبه می‌روند و فریاد می‌کنند^۴ تنها تفاوت میان حیوان با انسان در این میان همان حضور قلب و معرفت است که از دسترس حیوان خارج است و خاص انسان.

درباره کلام الله - به عنوان مظهر و مظهر شرع - نیز سنایی مطالبی را به تفصیل بیان کرده و البته در ذکر هر نکته، سعی و اهتمام خود را بر آن نهاده که بدور از برداشت‌های ذوقی محض و مبتنی بر روشی حکیمانه و در عین حال شریعت مدارانه مطالبی را تقریر نماید. از آن میان است تعریف و تمجیدهایی که در شعر او در مورد قرآن وجود دارد. در نظر سنایی زاده ملک و داده ملکوت همگی از قرآن قوت و قوت می‌گیرند. عقل کل از آن در شدت است و نفس کلی در حدت. هر نقطه‌اش بارانی از فضل و احسان است و نقش و حرف و قرائت آن از زمین تا آسمان. قانون حکمت حکماست و معیار عادت علما. روضه انس عارفان است و جنة اعلای روان. مایه حلاوت جان عاقلان و تلاوت زبان غافلان. علم اول و آخر از ظاهر و باطن آن ناشی می‌شود و سیرت صادقان است و ابجد عاشقان. مایه آسایش جان و دل است و شفای دل‌های مجروح و دوی دل‌های پر درد. اصل ایمان و رکن تقوی است و سرّ آن حلال همه مشکلات. سخنش واضح است و واثق و حجتش لایح است و لایق. جلیل است و حجاب جلال دارد و دلیل است نقاب دلال. از درون شمع راه اسلام است و از برون حارس عقیده عام^۵.

۱. دیوان، ص ۹۹ ۲. الصوم جنة من النار، الرافی، ملامحسن فیض کاشانی، جلد اول، ص ۲۷۹

۳. دیوان، ص ۶۱۰ ۴. حدیقة الحقیقة، ص ۱۷۳-۱۷۱

در مورد صفاتی که وی در این مجموعه برای کلام الله لحاظ کرده است چند نکته را باید در نظر داشت. نخست اینکه این قبیل تعریف و تمجیدها از مقوله اغراق‌های شاعرانه و مجازهای به دور از حقیقت که صرفاً جنبه بلاغی داشته باشد نیست بلکه هر تعریف بیان بعدی است از ابعاد کلام الله که در کلام وی مطرح شده است. دیگر اینکه در این مجموعه آمده که همه ارکان و اجزاء هستی از قرآن بهره می‌گیرند و اینگونه نیست که کلام الله فقط خاص انسان باشد. این نگاه عمیق به قرآن جای تامل فراوان دارد. همچنین وی استفاده از کلام الله را به یکی از فرقه‌ها و طرز فکرهای خاص اسلامی - مثلاً عرفا یا عالمان شریعت - محصور نکرده بلکه تصریح دارد که همه گروه‌ها اعم از عقلا، حکما، عرفا و حتی عامه مردم از این سرچشمه هدایت بهره‌مند می‌شوند؛ منتهی هر کس فراخور حال و مقام خود. مضافاً اینکه جان و دل نوع انسان، صرف‌نظر از اینکه به کدام مذهب خاص تعلق دارد از کلام الله مستفیض می‌شود. با این همه، وی اذعان می‌دارد قرآن حجابی هم پیش روی دارد که چهره حقیقی خود را از نامحرمان پوشیده می‌دارد. از این عبارت اخیر وی می‌توان دانست که گروه‌هایی از مردم - که می‌توانند از هر کدام از فرق و نحل اسلامی و حتی غیر اسلامی باشند - از دیدن جمال عالم آرای محکم تنزیل محروم هستند و این البته نه به علت بخل صاحب کلام که به جهت بی‌لیاقتی آن گروه‌هاست. بطور خلاصه، سنایی از طریق این تعاریف که برای قرآن آورده بیشتر به سه نکته نظر دارد؛ نخست اینکه قرآن خاص انسان نیست بلکه همه ارکان و اجزاء هستی از آن بهره‌مند می‌شود. دوم اینکه استفاده از این سرچشمه فیاض هدایت، خاص یک جریان فکری در حوزه اسلامی نیست بلکه همه گروه‌های فکری اجازه دارند تا از آن مستفیض شوند و سرانجام اینکه چهره حقیقی این عروس عالم غیب بر روی هر کس باز نمی‌شود و برای رسیدن به حقیقت قرآن باید صلاحیت‌هایی را کسب کرد.

سوی این‌ها و در یک بستره کلامی مفصل‌تر، وی برای کلام الله ظاهری و باطنی اعتبار می‌کند و درباره هر یک از ابعاد مذکور هم نکات مهمی را گوشزد می‌نماید. برای مثال در مورد ظاهر قرآن بر آن است که هر چند ظاهر کلام خدا هم زیباست و دلنشین و کلمات قرآنی همچون عرش و کرسی رحمان‌اند و در حدّ خود در خور توجه و اقبال^۱ اما این ظاهر زیبا نباید موجبات غفلت سالکان طریق را از باطن و حقیقت قرآن فراهم آورد چه ظاهر را می‌توان با زبان ظاهری خواند و با چشم سر دید و در مقایسه با باطن

همچون شیر گرمابه است و یا مثل صدفی برای مروارید و یا در حکم ظرفی برای آب.^۱ شیر گرمابه، صدف و ظرف هر چند برای رسیدن به حقیقتی بالاتر می‌تواند یار و مددکار آدمی باشد اما این سه عنصر - همچنانکه ظاهر کلام الله - در حکم وسیله هستند نه هدف و البته بسنده کردن به وسیله و باز ماندن از هدف کاری است ناروا. وی حتی فراتر از این تقریر می‌نماید این کلمات از حقیقت و باطن قرآن خبر ندارند و لذا توجه صرف به آنها و بسنده کردن به آن ما را از رسیدن به آن حقیقت متعالی باز می‌دارد.^۲ بر این اساس، در جای دیگری به نکوهش گروه‌هایی می‌پردازد که فقط به ظاهر کلام الله توجه دارند.^۳ با این همه، وی در مورد ظاهر قرآن این نکته مهم را هم گوشزد می‌کند که ظاهر همچون حجابی است بر چهره قرآن تا غافلان و نااهلان از مشاهده جمال حقیقی کلام الله محروم بمانند.^۴

بعلاوه، وی در خصوص حقیقت و باطن قرآن هم افادات قابل توجهی دارد. به اعتقاد سنایی، بعد مهم قرآن باطن و حقیقت آن است چنانکه در تمثیل «درّ و صدف» و «آب و ظرف»، آنچه غرض نهایی است درّ است و آب. منتها باطن قرآن را با چشم سر نمی‌توان دید چه این چشم مادی تنها قادر است صورت و ظاهر کلام الله را دریابد. آن چشم حقیقت‌بین، چشم سرّ و باطن است و برای بهره‌مند شدن از یک چنین بصیرتی باید از جمله صفات بشری تهی شد و به مرحله فنای فی‌الله رسید.^۵ تنها در این صورت است که حقیقت قرآن خود را به ما می‌نمایاند. وی درباره لایه‌های چندگانه قرآن هم اشعاری دارد و بر آن است که کلام الله چند بطن دارد؛ اولین پوست زفت و تلخ است، دومین «چون زماه سلخ بود»، سوم از «حریر زرد تنک»، چهارمین «مغز آبدار خنک» و پنجم خانه انسان و مایه آرامش جان.^۶ از قضا، جلال‌الدین بلخی نیز به این بطن‌های پنهان قرآن اشاره دارد با این تفاوت که وی بر خلاف سنایی که بطن پنجم را خانه آدمی می‌داند، تصریح می‌کند که بطن‌های پنهان قرآن، جز یکی دو بطن آغازین برای غیر پیامبران قابل دستیابی نیست. او همچنین بطن چهارم را از دسترس همگان - حتی پیامبران - دور می‌داند و بر آن است که بطن چهارم را کسی جز خدا ندیده است.^۷

باری در نظر سنایی، غافلان، ناحفاظان غماز، گرفتاران در وهم و حس و خیال، مبتلایان به کبر، آنان که به آیات متشابه چنگ زده و قرآن را تفسیر به رای می‌کنند، آنان که

۱. حدیقه، صص ۱۷۲، ۱۷۴ ۲. حدیقه، ص ۱۷۴ ۳. حدیقه، ص ۱۷۴ ۴. حدیقه، صص ۱۷۳، ۱۷۴

۵. حدیقه، صص ۱۷۷، ۱۷۲ ۶. حدیقه، ص ۱۷۳ ۷. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۴۶

قرآن را وسیله ارتزاق خود قرار داده و اهل هوی و هوس و ناپاکان در ظاهر مانده از جمله گروههایی هستند که نمی‌توانند به حقیقت قرآن دست پیدا کنند.^۱

در خصوص قاریان کلام الله که آن را با صوت زیبا می‌خوانند نیز وی نظر خاصی دارد. مطابق با آنچه در آثار او آمده، صفت و عبارت، نحو و تصریف و استعارت از کلام حق دور است و قاریان که به صدای خوش خود و ظاهر کلام الله توجه دارند کارشان ناصواب است.^۲ چه حقیقت قرآن را باید با روح و جان خواند و مجلس روح، مجلس رهایی از گوش و حلق ظاهری است.^۳ مشغول بودن به لحن و صوت زیبا، چون توجه به صورت و ظاهر است، ناشایست است. بر این اساس است که وی اذعان می‌دارد صفت قاری حجاب است.

همچنین وی به شیوه برخورد با آیات متشابه هم پرداخته است. به زعم سنایی، آنان که خود را با متشابهات قرآن مشغول کرده و نور قرآن را رها کرده‌اند هیچ‌گاه نمی‌توانند به حقیقت قرآن دست پیدا کنند. متشابهات را باید خواند و از آنها گذشت. او کسانی را که با استناد به آیات مذکور «رجل» و «ید» را به حق منسوب کرده و «نزل» و «اصبعین» را به معنای ظاهری می‌گیرند و یا آیاتی نظیر الرحمن علی العرش استوی را با علم خویش تقدیر می‌کنند، نکوهش کرده و اذعان می‌دارد مثل چنین اشخاصی «حال کوران و حال پیل آمد».^۴

درباره تفسیر قرآن هم، ضمن انکار شدید «تفسیر به رای» چنین می‌سراید که گنج دل و جان را می‌توان از دریای تفسیر به کف آورد و گوهر یقین و کیمیای دین هم از راه تفسیر قرآن به کف می‌آید.^۵ این چند عبارت بخوبی بیانگر اهمیت تفسیر کلام الله است در نظر سنایی. با این همه، گاه خود او به تفسیری از آیات می‌پردازد که بی‌شباهت به شیوه رایج در میان پیروان تفسیر به رای نیست. از آن جمله اینکه در تفسیر آیه لن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا^۶ می‌گوید: مراد خالق متعال از این آیات آن است که هر چه از این عالم با خود ببری در قیامت پیش تو می‌آورند بدون اینکه در آن تبدیلی ایجاد شده باشد، نیک بد نمی‌گردد و بد نیک نمی‌شود.^۷

۳ جهان‌بینی عرفانی و نوع نگرش عرفان به مذهب چنان است که با طرح «مذهب

۱. حدیقه، صص ۱۷۶، ۱۷۹ ۲. حدیقه، صص ۴-۱۸۳ ۳. حدیقه، ص ۱۸۳ ۴. حدیقه، ص ۷۱

۵. حدیقه، ص ۱۷۸ ۶. قرآن مجید، فاطر، ۴۳ ۷. حدیقه، ص ۱۳۷

عاشق» بسیاری از اختلاف نظرها و تفاوت‌های میان مذاهب و فرق اسلامی و حتی غیراسلامی را جدال‌های یهوده به شمار می‌آورند. در نظر آنها کافر و مومن، مسلمان و مسیحی و دیگران همگی طالب یارند: «همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست^۱». طرز برخورد سنایی با مذاهب اسلامی، همراه با توسع نظری است که در «مذهب عاشق» مطمح نظر است. در بخشی از اشعارش - همچون دیگر عرفا - به ستایش و تعظیم خلفای راشدین پرداخته است^۲. در عین حال، بیانات او درباره حضرت امیر بگونه‌ای است که برخی از تذکره‌نویسان با استناد به این‌گونه اشعار او را در شمار شیعیان قلمداد کرده‌اند^۳. گذشته از تفصیلات، چنین بیاناتی را باید مبتنی بر همان نگرش رایج در مذهب عاشق تفسیر و توجیه کرد نه در جهت اثبات شیعه یا سنی بودن سنایی. علاوه بر اشعار فوق، در ستایش زعمای اهل سنت و امامان شیعه هم قصایدی دارد که در هر دو مورد شعرش مالا مال از ستایش و تمجید است. برای مثال درباره امام حسین می‌گوید: در حالی که در کربلا خون از حلق حسین روان کردند چگونه می‌توان در کوی دین راحت نشست یا اینکه درباره حضرت فاطمه چنین می‌سراید: سراسر علام پر از زن است اما «زنی چون فاطمه خیرالنساء کو»؟^۴

در مورد زعمای اهل سنت هم علاوه بر قصیده‌ای که در مدح ابوحنیفه دارد^۵، چنین تقریر می‌نماید که حنفی و شافعی هر دو بر حق‌اند؛ باطل از خبث من و تو پدید می‌آید که این‌ها را باطل قلمداد می‌کنیم.^۶ وی در این موارد بیشتر بر آن است که «جنگ هفتاد و دو ملت» بدان اعتبار است که «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند». بر این اساس است که در جایی دیگری اظهار می‌دارد: تاکی باید غم امام و خلیفه جهان را بخوریم و دم از علی و فدک و عتیق زنیم؟^۷

علاوه بر این‌ها، وی درباره مذاهب غیر اسلامی هم مطالبی آورده است که در این مورد هم تابع آزاداندیشی رایج در میان پیروان «مذهب عاشق» است. در حدیقه پس از آنکه اذعان می‌دارد اگر می‌خواهی مطابق با سنت رفتار کنی نباید گبر و کافر را بیازاری، صراحة اعلام می‌دارد گبر و ترسا، نیک و بد همگی طالب یک مطلوبند و آن مطلوب خالق متعال است^۸. یا اینکه در جای دیگری تفاوت کلام الله و اوستا را به حداقل رسانده

۱. دیوان حافظ، دکتر خلیل خطیب رهبر ۲. دیوان، صص ۴۶۹، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۰.

۳. از جمله قاضی نورالله شوشتری، رک مقدمه دیوان سنائی، مدرس رضوی ۴. دیوان، صص ۵۷۱، ۴۱.

۵. دیوان، صص ۲۳۸ ۶. حدیقه، صص ۲۸۱ ۷. دیوان، صص ۴۰۵ ۸. حدیقه، صص ۶۲، ۷۳۲.

و اظهار می‌دارد: تو اگر از روی هوا و هوس به قرآن بنگری، نقش قرآن ترا در بند می‌کشد و اگر از زرتشت بی‌هوس سخن بشنوی زند نیز چون قرآن ترا زنده می‌کند.^۱ هر چند غرض اصلی وی در این عبارات نه مقایسه و ارزش‌گذاری قرآن و زند بلکه نکوهش هوی و هوس است اما در عین حال نمی‌توان یکسره منکر حالت قیاسی شد که در ژرف ساخت این عبارات هست.

۴ پای‌بندی و تقید به «مذهب عاشق» باعث گردیده وی در مواردی با طرح اندیشه‌های عرفانی محض، از آنچه در حوزه شریعت خط قرمز نامیده می‌شود فراتر رفته و به بیان مطالبی پردازد که با معیارها و موازین عالم شریعت سازگاری نداشته باشد که از آن جمله است مساله کفر و ایمان. درباره کفر و ایمان دوگونه سخن در آثار او یافت می‌شود؛ نخست - که موافق اقوال عالمان شریعت است - آنکه اذعان می‌دارد: کفر و ایمان دو طریق است و تفاوت این دو نزد خردمند بدیهی است و ارزش کفر هیچ‌گاه برابر با ایمان نخواهد بود؛ چنانکه اهریمن صفت برتری یزدان را ندارد.^۲ دو دیگر - که منطبق است با معیارها و موازین خاص طرز فکر عرفا - اینکه می‌گوید کفر و ایمان هر دو در راه توحید پویان‌اند. هر کس کفر را زشت بداند و دین را نیکو در حکم کسی است که فقط قادر است ظاهر دین را ببیند - نه حقیقت آن را.^۳ کفر و دین از لوازم عالم کثرت است و در عالم وحدت، نقشی از کفر و دین نبوده بلکه همه یکی بوده و یکی می‌خواستند.^۴ در خصوص رابطه کفر و دین با سالکان طریقت هم بر آن است که در راه عشق، کفر و دین هر دو یکی است و اصولاً کافر و مومن از افادات عقل رعناست. در طریق عشق جای این سخنان نیست و هر که گام در راه عشق نهد هر لحظه نقش کفر، دین او می‌گردد. آنها که در بند کفر و ایمان‌اند هنوز خام‌اند و سالکان حقیقی طریق از کفر و دین رسته‌اند.^۵

از اینجا معلوم می‌گردد کفر و دین مربوط است به مرحله‌ای که سالکان در بند عقل گرفتارند و گام در صحرای عشق نهاده‌اند چه به محض ورود به این وادی، سالک باید در اندیشه چیزی بالاتر و فراتر از کفر و دین باشد. در این مراتب عالی، توجه به کفر و دین در حکم انصراف دل از حق است و لذا سنایی توصیه می‌نماید باید از آن روی گرداند. در خصوص تناقض ظاهری این دو نوع سخن نیز ذکر این نکته ضروری به نظر

۱. دیوان، ص ۱۵۳ ۲. دیوان، ص ۹۶ ۳. حدیقه، ص ۱۶۱ ۴. دیوان، ص ۱۹۹

۵. حدیقه، صص ۹۱، ۱۵۷ و دیوان، صص ۱۱۴، ۴۸۰

می‌رسد که هر قسم از این توحیدها برای یک گروه خاص بیان شده؛ مبتدیان و متتهیان. چنانکه پیش از این هم دیدیم سنایی ورود به طریقت را مشروط به تفقه در دین کرده بود اما پس از طی مراتب کمالی بر سالک لازم می‌شود که به برخی امور که در آغاز مورد تاکید بود کمتر توجه کند. اما، به هر حال، این قدر مسلم است که یک چنین بیاناتی با ظاهر شریعت سازگاری ندارد و سنایی در این بخش بیش از آن که یک عالم شریعت باشد یک عارف است؛ پیرو «مذهب عاشق».

همچنین نگرش خاص او به «حلال و حرام» از دیگر موضوعاتی است که مواضع او را از موازین ظاهر شریعت دور ساخته و به طرز فکر عرفانی نزدیک می‌کند. به زعم او کار عشق - تعبیری برای طریقت و سلوک در آن - از حلال و حرام گذشته و تنها حلال و حرام عشق نیستی - فنا - و هستی - وجود - است.^۱

قضاوت سنایی درباره‌ی اماکن مقدس و نامقدس هم از دیگر مواردی است که نظرات او را از محدوده‌ی مقبولیات شرعی دور می‌کند. برای مثال در حدیقه آمده که تا بود تو - هستی انسانی - باتوست، کعبه با اطاعت تو در حکم خرابات است و اگر بود تو از تو دور شود - فناء فی الله شوی - بتکده از تو بیت‌المعمور می‌شود.^۲ هر چند غرض وی در این بیانات کم ارزش جلوه دادن خانه کعبه نیست بلکه می‌خواهد اهمیت «فنا» را به مخاطب گرززد نماید اما این قدر قابل انکار نیست که معیار مقدس و نامقدس بودن کعبه و بتکده در شریعت نه آن چیزی است که سنایی مورد تاکید قرار داده است. از همین مقوله است اینکه در جای دیگری می‌گوید اگر ریا را از خود دور کنی با مسجد و میخانه محرم می‌شوی یا اینکه در جای دیگری از میخانه به عنوان مکانی ارزشمند یاد می‌کند.^۳ نکته قابل توجه اینکه این قبیل اشعار در زمره قلندریات یا غزلیات عاشقانه - عارفانه او نیامده که بتوان در پی تاویل آنها برآمد و مثلاً گفت مراد از خرابات رسیدن به مقام قرب حق است و یا از این قبیل تفسیرات.

باری، نظرات او درباره‌ی ابلیس - فرشته مقربی که به لعنت خدا گرفتار شد - نیز از این حیث قابل توجه است. در شعر سنایی ابلیس چهره‌ای دوگانه دارد؛ گاهی مطابق با آنچه در حوزه شریعت مورد تأیید است؛ مثل اینکه به تأثیر از یک آیه - انه لکم عدو مبین - از شیطان به عنوان دشمن آدمی یاد می‌کند و دیگر اینکه از منظری عرفانی به این فرشته مقرب می‌نگرد و مثلاً چنین می‌سراید که نیک و بد را بدان جهت که از جانب خداوند

است یکسانگیر همانگونه که عزازیل، لعنت و رحمت را چون از جانب خدا بود یکسان دید.^۱ در این مورد علاوه بر اینکه از شیطان به عنوان یک الگوی قابل احترام یاد شده، بیانات او از آنچه در حوزه شریعت مورد قبول است، فاصله گرفته است. همچنین در جای دیگری از زبان ابلیس چنین می‌سراید که من چگونه می‌توانستم بر آدم سجده کنم در حالیکه خالق متعال اراده کرده بود که من بر آدم سجده نکنم و به لعنت خدا گرفتار آیم. خدا می‌خواست مرا گرفتار لعنت خود کند و بنابراین «کرد آنچه کرد آدم خاکی بهانه بود». هر چند در ادامه این شعر، سنایی به اینجا می‌رسد که نباید به اطاعت مغرور شد، مثل عزازیل اما به هر حال تصویری که از ابلیس پیش روی خواننده ظاهر می‌گردد با آنچه در متن وحی آمده - بر حسب ظاهر - تفاوت زیادی دارد.^۲

از این تقریر معلوم شد که در بستر عرفان عابدانه سنایی مواردی یافت می‌شود که با ظاهر شریعت سازگاری ندارد و این متاثر است از تمایل سنایی به «مذهب عاشق».

۵ بحث شیرین «از حوزه شریعت» را نمی‌توان بدون بررسی رابطه شریعت و طریقت در شعر سنایی تمام شده به شمار آورد لذا حسن ختام این فصل کتاب را به موضوع مذکور اختصاص می‌دهیم. هم در «آسمان علم» و هم در آغاز همین فصل ابیاتی از سنایی را بررسی کردیم که بر طبق آنها شریعت، لازمه ورود به طریقت بود. این قبیل بیانات به خوبی بیانگر رابطه شریعت و طریقت در نگاه سنایی است. با این همه، در این بخش موارد دیگری از شعر او را بررسی می‌کنیم.

از روی این سخن او که می‌گوید راه رسیدن به صحرای نیاز - از مراتب عالی عرفان - آن است که از در دین وارد شوی و یا اینکه شریعت در حکم فراگیری اسماء است و طریقت مثل معانی که البته بدون یادگیری اسماء نمی‌توان به معانی رسید،^۳ معلوم می‌شود که وی شریعت را شرط لازم و اساسی ورود به وادی طریقت می‌دانسته است. گاهی هم نگاه سنایی به این رابطه، از سوی دیگر است. برای مثال آنجا که می‌آورد تا در مرحله انسانی باشیم و از خود فانی نشده، نمی‌توانیم راه دین را طی کنیم یا اینکه اگر سودای دین داری از درون جوهر صفرا بیروی آی - تعبیری برای فنا - و هم اینکه اگر عروسان طبیعت از درون تو رخت ببرند - فانی شوی - شاهان شریعت به تو روی

۱. رک دیوان، ص ۸۷۱ ۲. حدیقه، ص ۱۱۱ و رک دیوان، ص ۸۷۱ ۳. دیوان، ص ۵۲

می‌آورند،^۱ یک اصل مهم عرفانی - فنا - را شرط رسیدن به حقیقت دین فرض کرده است. همچنین در مواردی دیگر، ترک دنیا - یک اصل عرفانی دیگر - فقر صوفیانه، قناعت و ترک تمایلات جسمانی را - که همه از اصول عملی صوفیه هستند - از لوازم رسیدن به شریعت معرفی می‌نماید.^۲

بر این اساس، پیوند شریعت و طریقت در نظر سنایی آن مایه عمیق است که یکی بدون دیگری ناقص به نظر می‌رسد و لازمه کامل شدن در هر کدام، گذر از میان دیگری است. بر روی هم، انسان آرمانی وی کسی است که مجموعه‌ای باشد از شریعت و طریقت. بر این اساس است که در جایی می‌آورد: عاشق دینداری لازم است تا بتواند درد دین را تحمل کند و سرمه تسلیم در چشم کشد و یا اینکه با نگاهی بکر و - تا آنجا که من می‌دانم - کم‌نظیر به داستان خضر و اسکندر می‌گوید: بدان جهت خضر به آب حیات - نمادی از بقای عرفانی - رسید که از راه دین وارد شد و دقیقاً بدین سبب اسکندر به آب حیات نرسید که از راه دیگر رفت.^۳ این تلمیح بخوبی بیانگر پیوند شریعت با طریقت است در نگاه سنایی. آن بخش از بیاناتش هم که با ظاهر شرع سازگاری ندارد قطعاً از دیدگاه او با حقیقت شریعت سازگاری تام و تمام دارد.

بطور خلاصه در نظر سنایی، شریعت مقدمه ورود به طریقت است و نهایت طریقت، رسیدن به حقیقت شریعت.

فرا‌تر از قال

۱۰

۱ به زعم صوفیه، حالات عرفانی جزء مواهب است و کوشش سالک در دستیابی به آن یا هیچ تاثیری ندارد و یا اگر هم داشته باشد غیر مستقیم و مختصر است.^۱ بدین اعتبار، بحث و بررسی پیرامون حالات عرفانی را در بخش مبانی نظری آوردیم نه در بخش سلوک عملی که پس از این خواهد بود.

با اینکه سنایی از آن گروه صوفیانی است که سال‌هایی از عمر خود را در سیر و سلوک عرفانی سپری کرده، از حالات عرفانی بسیار مختصر سخن گفته است. چنین به نظر می‌رسد که او حتی دل مشغولی و مقید بودن به چنین مباحثی را از مقوله گرفتاری در علوم قال و اتلاف وقت به حساب می‌آورده است. او حتی در بیان حالات عرفانی - همین مقدار اندک - به دنبال بیان مدون و مدرسه‌ای مطالب نبوده بلکه هر کجا مقام سخن اقتضاء می‌کرده، بر سبیل ایجاز، به ذکر مهمترین نکات درباره حالات عرفانی پرداخته است.

باری، در شعر سنایی درباره خود «حال» نکته خاصی ذکر نشده جز اینکه در جایی می‌گوید در راه عشق همراه با قال، حال هم باید باشد که بیانگر اهمیت حالات عرفانی است در سیر و سلوک عرفانی و نکته دیگر اینکه به زوال پذیر بودن «حال» اشاره می‌نماید^۲ که مورد نظر همه صوفیه بوده است. اما آنچه جای تامل دارد اینکه وی کشف و شهود عرفانی را هم از حالات عرفانی به شمار آورده که - تا آنجا که من دیدم - نظریه‌ای

۱. ترجمه رساله قشیریه، ابوالقاسم قشیری، ص ۹۲ ۲. دیوان، صص ۶۹۵، ۱۷۷

انحصاری است: نهان گشته‌ست حال کشف در دل‌های مشتاقان.^۱

دیگر اینکه وی «حال کشف» را نهفته در درون سالکان مشتاق می‌داند نه مثل دیگر صوفیه که در تعریف مطلق حال گفته‌اند: معنی است که بر دل آید بی آنک ایشان را اندر وی اثر باشد.^۲ گو اینکه وی در ادامه همین مصراع می‌آورد «حال کشف» با یک ناله که از صمیم دل برآید قابل دسترسی است و این نیز مغایرت دارد با آنچه دیگر صوفیه در خصوص دیرپاب بون حال و نیز بی‌تاثیر بودن کوشش سالک در رسیدن آن گفته‌اند.

مطلب دیگری که وی درباره حال می‌آورد اینکه دل سالک آنگاه از حال صافی می‌گردد که از کوی هدی به کوی ضلال آید.^۳ آمدن از کوی هدی به کوی ضلال که تعبیری دیگر است از آنچه پیش از این گفته بود بدین مضمون که در نظر سالکان راه پیموده کفر و ایمان یکسان است، تنها برای کسانی میسر است که به مراحل عالی سیر و سلوک رسیده باشند. سنایی می‌گوید دل سالک وقتی از حال صافی می‌گردد که وی به این مرتبه عالی سیر و سلوک رسیده باشد که هدایت و ضلالت برایش معنی نداشته باشد و یکسان باشد. بر این اساس، وی می‌خواهد بگوید «حال» برای سالکان منتهی حادث می‌شود.

۲ از جمله حالات عرفانی که در شعر سنایی مجال بروز پیدا کرده، شوق است. ابونصر سراج، صاحب اللمع، از آن‌هایی است که شوق را در زمره حالات عرفانی به شمار آورده و خواجه عبدالله انصاری در محبت نامه آن را مرحله‌ای پس از ذوق می‌شمارد. در ادوار بعدی هم عزالدین محمود کاشانی درباره شوق به گونه‌ای مدون و مدرسه‌ای سخن گفته است.^۴ اما سنایی بی‌اعتناء به چنین مواردی، تنها به ذکر نکاتی درباره شوق پرداخته که در سلوک عملی برای سالکان مفید افتد و از بیان مفاهیمی که صرفاً جنبه نظری و علمی محض دارد به شدت پرهیز نموده و مثلاً، در این راستا گاهی به بیان فواید و نتایجی که از طریق شوق برای سالک فراهم می‌آید اقدام کرده است و گاه خطاب به سالکی که از رنج نفس و ضعف تن فرتوت شده می‌گوید به شوق دوست جانت را چون زلیخا برنا کن و زمانی از زبان معشوق ازلی خطاب به سالکان حقیقی

۱. دیوان، ص ۱۷۷ ۲. ترجمه رساله قشیزیه، ابوالقاسم قشیری، ص ۹۲ ۳. دیوان، ص ۱۷۷

۴. مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، خواجه عبدالله انصاری، محمد سرور مولایی، ج ۱، ص

۳۴۱، و مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، جلال‌الدین همایی، ص ۴۱۱

طریق اعلام می دارد که من به شما شربت شوق می دهم تا مست تجلی شوید و سپس پرده را برمی دارم و جمال خود را به شما می نمایانم.^۱

از این عبارات می توان دانست که شوق مقدمه لازم و ضروری برای تجلی است و از طریق شوق است که سالک می تواند مست تجلی گردد و اینکه شوق از مواهب است و شربتی است که باری تعالی به بندگان عطا می فرماید.

نکته دیگر اینکه، مطابق با این عبارات سالک در ایجاد شوق در درون خود می تواند سهمیم باشد و بنابراین شوق تا حدی نتیجه تلاش و کوشش او هم هست. آنجا هم که می گوید: اگر هوای دوست - که معشوق ازلی است - را می خواهی، شراب شوق جانان را نوش کن، شوق را لازمه وصال با معشوق ازلی دانسته است.^۲

در هر حال، از دیگر نتایجی که وی برای شوق ذکر می نماید، رسیدن به بقای بالله است. به نظر سنائی، هر کس از شوق معشوق ازلی مست گردد اگر نیست باشد، هست می گردد. این هستی حاصل از نیستی در حقیقت همان مقام بقای بالله است. مضافاً اینکه، در جای دیگری هم می گوید شوق در وجود طالب حق آتشی برپا می سازد که پیوسته او را گرم رو نگه می دارد.^۳ این عمده ترین فایده عملی شوق در سلوک طریق است چنانکه بدون وجود چنین آتشی طی طریق یا امکان پذیر نیست و یا اگر باشد با سختی و ملال فراوانی همراه خواهد بود. همچنین به زعم وی، راحتی حقیقی از طریق شوق فراچنگ سالکان می آید و آنان می توانند از این طریق به آسایشی دست یابند که برای دنیاپرستان قابل درک نیست.^۴

پاره ای دیگر از ابیات سنائی هست که مشتمل است بر توصیف ضمنی حال شوق. به نظر سنائی، شوق آنقدر دل انگیز و مطلوب سالکان طریق است که با وجود اینکه پیوسته آنان را نالان و گریان می دارد، هیچ گاه از این حال ملول نمی گردند و پیوسته به دنبال آنند. شدت شوق در دل سالکان نیز گاه چندان زیاد می گردد که اگر سالک غرق دریا شود از شوق او ذره ای کاسته نمی شود و اگر لشکر شوق بخواهد جانش را بستانند، او با میل و رغبت فراوان جان را تسلیم می سازد.^۵

علاوه بر این ها، در جای دیگری آمده که هر کس ساعتی در دریای محبت تو غوطه خورد، از آتش شوق تو بیقرار می گردد.^۶ از این عبارت چنین برمی آید که شوق نتیجه

۱. دیوان، صص ۳۸۷، ۴۹۵. ۲. دیوان، ص ۴۹۵. ۳. دیوان، صص ۳۹۱، ۴۰۷. ۴. دیوان، ص ۱۸.

۵. دیوان، صص، ۱۶۸، ۱۷، ۶۸۸، ۱۷۳. ۶. دیوان، ص ۲۱۱.

محبت است. خواجه عبدالله انصاری در تأیید همین معنی می‌گوید: شوق از محبت خیزد.^۱ این هم که سنایی در جای دیگری می‌گوید: اسب شوق را در بیابان محبت می‌تازانیم،^۲ باز به همین رابطه میان شوق و محبت نظر داشته است.

بخش دیگری از بیانات سنایی مشتمل است بر توصیه‌های سنایی در باب این حال عرفانی؛ شوق. مهمترین نکته‌ای که وی در باب شوق می‌گوید اینکه مبادا شراب شوق سالک را چندان مست نماید که از راه بدرافتد چه شیطان درکمین است و او بلاد رنگ در دام شیطان گرفتار می‌آید.^۳ بر این اساس، می‌توان گفت در نظر سنایی حدود توانائی و استطاعت سالکان طریق در چشیدن شراب شوق یکسان نیست و هر کس فراخور توان خود باید از این جام روحانی بیاشامد وگرنه خطر گمراهی او را تهدید می‌نماید.

توصیه دیگری که وی خطاب به سالکان اظهار می‌دارد اینکه سالک نباید هنگام دیدار معشوق و در تب و تاب آتش شوق ذره‌ای دچار تکبر ناشی از کشف و شهود گردد چه این کار ممکن است او را تا اسفل السافلین ذلت فرو اندازد.^۴

بر روی هم، می‌توان گفت در نظر سنایی شوق از عواملی است که بی‌آن سلوک طریق امکان‌پذیر نمی‌نماید. هر چند عنایت ازلی در روی آوردن شوق به سالک حرف اول را می‌زند اما، با وجود این، تلاش و کوشش سالک هم برای رسیدن بدین حال عرفانی تأثیر بسزائی دارد. در عین حال، سالکان طریق باید در خوردن شراب شوق زیاده‌روی ننمایند و مطابق با استعداد و توانایی خویش از این شراب روحانی بیاشامند.

۳ قرب، از دیگر حالاتی است که سنایی تعداد معدودی از ابیات خود را بدان اختصاص داده است. عمده‌ترین مضمونی که وی در باب قرب مطرح می‌سازد این است که برای رسیدن به قرب باید به مرحله فنای فی‌الله رسید؛ چون قرب تنها وقتی حاصل می‌آید که سالک از خود فانی شده باشد، کسی هم که در راه رضای حق قربان شد، - از خود فانی شد - به حق زنده می‌گردد یعنی بقا می‌یابد به بقاء الله. این هم که در جای دیگری می‌گوید، چون جمال قرب لایزالی در رسید جامه را برمی‌دریم و شور مستانه آغاز می‌کنیم^۵، بیان حالت سالکی است که توانسته خود را به این مرتبه عالی برساند؛ شوریده‌ای سرمست که از خود فانی شده و به حق باقی.

۱. مجموعه رسائل فارسی، خواجه عبدالله انصاری، ج ۱، ص ۳۴۱. ۲. دیوان، صص ۴۰۷، ۳۹۱.

۳. دیوان، ص ۴۳۲. ۴. دیوان، ص ۹۴. ۵. دیوان، صص ۴۱۳، ۱۷.

مطابق با بیانات عزالدین محمود کاشانی هم، قرب پس از فنا حاصل می‌آید: لفظ قرب در عرف متصوفه عبارت است از استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمع صفات خود تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود و الا از جمیع صفات غایب نبوده باشد.^۱

بنابراین می‌توان دانست که قرب به معنای اصطلاحی در شعر سنایی مطرح شده و او فنای فی‌الله را مقدمه لازم و ضروری برای رسیدن به مقام قرب می‌داند.

۴ با اینکه مؤلف اللمع، خوف و رجا را از حالات عرفانی دانسته و به دنبال او هم ابوالقاسم قشیری به همین راهی رفته که ابونصر سراج، اما مؤلف مصباح الهدایه خوف و رجا را از جمله مقامات دانسته است.^۲ با وجود این، از آنجا که اساس کار ما در ارائه حالات عرفانی نزدیکی منابع عرفانی به روزگار سنایی است، در این مورد قول اللمع و قشیری را مرجح دانسته و خوف و رجا را در ذیل حالات عرفانی مطرح می‌سازیم.

سنایی یک‌جا از خوف و رجا به عنوان بال و پری یاد می‌نماید که تنها تا بخشی از راه قادرند سالک طریق را همراهی کنند.^۳ بدیهی است پس از آن مرحله معلوم، خوف و رجا دیگر به کار سالک نمی‌آیند و باید آنها را به کناری نهد. در مقابل، برخی ابیات دیگر هم هست که سالکان را به ترک خوف و رجا سفارش می‌نماید. مثلاً، یک‌جا می‌گوید بیم و امید را ترک کن و ننگ مالک و رضوان را از خود دور نما. یا اینکه درجای دیگری، از زیان سالکی مست و شیدا که عنان اختیار را به دست عشق داده می‌گوید: بر لب دریای قهر و به امید لطف حق بانگ بر خوف و رجا می‌زنم.^۴

ابوالقاسم قشیری پس از خوف و رجا از دو حال قبض و بسط یاد می‌کند که پس از خوف و رجا نصیب سالک می‌گردد با وجود این ابونصر سراج قبض و بسط را از جمله حالات عرفانی به حساب نمی‌آورد.^۵ تا آنجا که من دیدم، سنایی تنها یک بار از قبض سخن گفته است. به جهت همین امر، ما قبض را هم در ذیل خوف و رجا مطرح می‌سازیم. به نظر سنایی «وقت» متواری است و سالک باید از قبض و مکر و استدراج ایمن ننشیند، چه هر لحظه ممکن است وقت او مستغرق در یکی از حالات مذکور

۱. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، جلال‌الدین همایی، ص ۴۱۷

۲. ترجمه رساله قشیری، ابوالقاسم قشیری، ص ۹۵-۹۴ و مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود

کاشانی ص ۳۸۷، ۳۹۲، ۳. دیوان، ص ۴۴ ۴. دیوان، ص ۴۴ ۵. رک شماره ۲

گردد^۱. ابوالقاسم قشیری درباره قبض و بسط چنین اظهار می‌دارد: قبض و بسط دو حال است پس از آن‌که بنده از حال خوف برگذرد و از حال رجاء... اما قبض معنی را بود اندر وقت، حاصل ... خدواند قبض و بسط، وقت وی مستغرق بود بواردی غالب بر او اندر حال^۲.

چنانکه ملاحظه می‌گردد، هم سنایی و هم ابوالقاسم قشیری از قبض به عنوان واردی قلبی یاد کرده‌اند که وقت سالک ممکن است در آن مستغرق شود. اما تاکید سنایی چون همیشه، معطوف به جنبه عملی است - بر عکس قشیری - و غرضش آن است که سالک را از خطرات راه آگاه سازد.

از دیگر حالات عرفانی که در شعر سنایی بسیار محدود ظاهر شده، هیبت است. هم ابونصر سراج و هم ابوالقاسم قشیری هیبت را از جمله حالات عرفانی دانسته‌اند^۳. تا آنجا که من دیدم، سنایی درباره هیبت هم فقط یک‌بار سخن گفته و آن اینکه می‌گوید: آنانکه به مقام حضور رسیده‌اند، مکتشان از هیبت حاصل می‌آید و هر کس در غیبت است، باید نالان شود^۴. بنابراین باید گفت در نظر سنایی هیبت، حال کسانی است که از خود غایب شده‌اند و به حق حاضر. از قضا، ابوالقاسم قشیری هم همین نظر را دارد و در جایی آورده که حق هیبت، غیبت بود^۵.

مشاهده نیز از دیگر حالات عرفانی است که سنایی درباره آن بسیار محدود - تا آنجا که من دیدم فقط یک‌بار - سخن گفته است. اشاره او به حال مشاهده، در ذیل بحث از ذکر است. آنجا که می‌گوید ذکر تا بخشی از راه برای سالک لازم است و در راه مجاهده حتماً باید بکار گرفته شود، اما سالک در سلوک خود به درجه‌ای می‌رسد که ذکر باد است. این مرحله، مرتبه مشاهده است که ذکر در آن جایی ندارد^۶. بنابراین تنها می‌توان این نکته را دریافت که مشاهده مرتبه‌ای ورای مجاهده است که در آن ذکر، باد است؛ ارزشی ندارد.

۵ پاره‌ای دیگر از ابیات و اشعار سنایی به بیان حال سکر و صحو اختصاص یافته است. مطابق با نظر قشیری «صحو»، بازآمدن بود با حال خویش ز حس و علم با مجال آمدن پس از غیبت و «سکر» غیبتی بود بواردی قوی و سکر از غیبت زیادت بود از

۱. دیوان، ص ۱۰۶ ۲. رک ص ۱۱۱، ش ۲ ۳. ترجمه رساله قشیری، ابوالقاسم قشیری، ص ۹۷

۴. حدیقه، ص ۹۶ ۵. ترجمه رساله قشیری، ابوالقاسم قشیری، ص ۹۷ ۶. حدیقه، ص ۹۵

وجهی و آن، آن بود که صاحب سکر مبسوط بود.^۱

سنایی یک بار در سیرالعباد بدین دو اصطلاح عرفانی اشاره می نماید. در آنجا در وصف سالکان طریق و متتهیان سلوک می گوید آنها که در پرده عین اند، در خرابات قاب قوسین - که تعبیری است از نهایت قرب - گاهی در صحو اند و گاهی در سکر، گاهی در صحو اند و گاهی در اثبات.^۲ چنانکه ملاحظه می شود، در این مورد، صحو و سکر از حالات متتهیان سلوک - آنها که به قاب قوسین وصال حق رسیده اند - عنوان شده و بنابراین صحو و سکر را باید عالی ترین مراتب سلوک دانست. علاوه بر این، یک بار دیگر هم در حدیقه درباره صحو و سکر سخن گفته است. در این مثنوی و در حکایت عاشقی که برای دیدار معشوق خود هر روز عرض دجله را شنا می کرد، آمده است: چون عاشق در حالت سکر بود دجله را بی پروا شنا می کرد و در آن کار موفق بود اما وقتی به حالت صحو آمد و هوشیار شد - خال گونه معشوق را تماشا کرد - علیرغم هشدار معشوق که در حالت صحو از پس دجله بر نمی آیی، دل به دریا زد و خود را در دجله انداخت و چون در حالت صحو بود، هلاک شد.^۳ بر این اساس، می توان گفت سنایی از آن دسته عرفا و صوفیه ای است که می گویند راه عشق را باید با مستی طی کرد؛ سکر یون. حال آنکه در جای دیگری گفتیم سنایی از جمله عارفانی است که می گوید: راه عشق را باید با صحو و هوشیاری پیمود. رفع این تناقض ظاهری به دو شکل امکان پذیر است. نخست اینکه بگوییم سنایی تا بخشی از راه، شیوه اهل صحو را تجویز نموده و در ادامه - که عقل از آدمی زایل می شود - راه و مرام اهل سکر را توصیه کرده است و دیگر اینکه، بگوییم سنایی در عرفان عابدانه خود شیوه اهل صحو را پسندیده و در عرفان عاشقانه، مرام اهل سکر را.

۶ محبت از دیگر حالات عرفانی است که در آثار سنایی مطرح شده است. ابونصر سراج در کتاب خود - اللمع - محبت را از جمله حالات عرفانی می داند. همچنین عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه، محبت را چنین توصیف می نماید: بدانکه بنای احوال عالیه بر محبت است... و از آن جهت که محبت، محض موهبت است جمله

۱. ترجمه رساله قشیری، ابوالقاسم قشیری، ص ۱۱۲ ۲. سیرالعباد، بیت ۵-۴۷۳

۳. ر. ک حدیقه الحقیقه، ص ۲-۳۳۱

احوال را که مبنی‌اند بر آن، مواهب خوانند.^۱

سنایی در شعر خود بگونه‌ای محدود دربارهٔ محبت سخن گفته و در مقابل عشق - که شکل بسیار شدید محبت است - جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است. از جمله نکاتی که وی دربارهٔ محبت ذکر کرده اینکه هر کس یک لحظه در دریای محبت الهی غوطه‌ور گردد، آرام و قرار برای همیشه از او دور خواهد شد.^۲ این معنی نشان می‌دهد که در نظر سنایی محبت الهی چه تاثیر عمیق و ژرفی بر نهاد انسان می‌گذارد. همچنین در جای دیگری می‌گوید عارفان حضرت حق دلی پر محبت حق دارند و هر کس به معرفت حقیقی دست پیدا کند، چشمه‌های محبت الهی در وجود او ساری و جاری می‌گردد.^۳ از اینجا معلوم می‌شود - مطابق با باورهای سنایی - معرفت الهی، مقدمهٔ محبت الهی است و شکل کاملتر معرفت بوسیله محبت خود را نشان می‌دهد.

در حدیقه هم ذیل تمثیل «آب» فرصتی می‌یابد تا دربارهٔ محبت نکاتی را گوشزد کند. مطابق با این تمثیل، محبت در حکم آب است که اگر به اندازه باشد راحت جان است و اگر آنقدر زیاد شود که سیل جاری شود آفت جان. در نظر سنایی، موحّد، محبّ حضرت اوست. محبت در عین حال که حجاب عزت معشوق ازلی است ناپستی دریده شود و محبان حضرت غیب نباید تقاضای وصال طلعت غیب کنند چه در این صورت محبت مانند همان آب سیل آسایی خواهد شد که بنیان کن است.^۴ این نکته علی‌رغم اختصار اهمیت زیادی دارد.

۷ شرح عشق و عاشقی شاید مفصل‌ترین بحث هر اثر عرفانی و از جمله آثار سنایی باشد تا آنجا که به جرأت می‌توان گفت عشق در آثار سنایی بسیار دقیق و عمیق مطرح شده اما عجله به ذکر آن دسته از اقوال و آراء وی می‌پردازیم که در مثنوی‌ها و قصاید اخلاقی، مذهبی و عرفانیش - که بستر طرح عرفان عابدان اویند - آمده و شرح عشق در غزلیات و قلندریات - بستر طرح عرفان عاشقانه - را در بخش سوم و چهارم کتاب حاضر پی خواهیم گرفت.

پاره‌ای از اشعار سنایی مشتمل است بر بیان تعریف ناپذیری عشق. به عقیده وی، زیان اشارت و عبارت از تعریف و تفسیر عشق عاجز است. عشق را تنها می‌توان با عشق

۱. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، جلال‌الدین همایی، ص ۴۰۴

۲. دیوان، ص ۲۱۱ ۳. دیوان، ص ۳۰۹ ۴. حدیقه، ص ۱۰۹

تعریف و تفسیر کرد نه چیز دیگر. عشق حقیقتی مجرد و روحانی است که تنها از طریق اتصال با آن و بر اساس معرفتی شهودی می‌توان آن را شناخت. بر این اساس است که در جایی می‌گوید عشق و ایمان چشیدنی است.^۱

با این همه، وی در بخش دیگری از اشعارش به بیان کلیاتی درباره عشق می‌پردازد که البته این موارد هم از مقوله تعریف ذات عشق نیست بلکه تنها توصیف عوارض، حالات و نشانه‌هایی مبهم از آن حقیقت مطلق است. برای مثال، در جایی درباره عشق چنین می‌سراید: دلبر جان ربای و سر بر سر نمای عشق است؛ گوینده سخن نهان، پوشیده عریان، آب آتش افروز، آتش آب سوز، وجود بی‌ماده، آتش نشان بی‌آب، بی‌راه و بی‌رهنمای، بی‌شکل و بی‌شبهه، آن که علتش نیک و بد نیست،^۲ از تعابیری است که وی در توصیف عشق بکار گرفته است.

اندکی تأمل در این تعابیر این اندیشه را به ذهن متبادر می‌سازد که وی سعی داشته تا از طریق انتساب تعابیر متضاد به یکدیگر، تعریف ناپذیری عشق را به اثبات برساند. برای مثال آب آتش افروز و پوشیده عریان در واقع تعریفی است مبتنی بر اسناد دو امر متضاد به یکدیگر. این تضاد موجود در تعابیر مذکور را نباید از مقوله آرایه‌های لفظی و معنوی که صرفاً جنبه بلاغی کلام را افزایش می‌دهند به شمار آورد بلکه سعی است در جهت اثبات تعریف ناپذیر بودن عشق.

استفاده از تعابیری نظیر بی‌شکل، بی‌شبهه، بی‌علت و وجود بی‌ماده یادآور صفاتی است که وی برای خالق متعال ذکر کرده بود تا آنجا که این سوال برای خواننده شعر سنایی پیش می‌آید که آیا این عشق همان خدا نیست؛ سنایی خود به این پرسش پاسخ داده است. به عقیده او، عشق و عاشق و معشوق بیرون از صفات یک تن بیش نیست و این یگانگی نه از روی نقش بلکه از روی ذات است.^۳ بر این اساس معشوق ازلی و عشق در ذات یک حقیقت بیش نیستند و این البته یکی از اصول مهم عرفان و تصوف اسلامی است.

ناگفته نماند این اصل عرفانی از جمله مواردی است که خداشناسی عرفانی را از موازین و معیارهای موجود در حوزه شریعت بسیار دور می‌نماید، به گونه‌ای که می‌توان گفت مطابق با معیارهای شرعی، این اصل کفر و شرک است و معتقدان به آن در زمره مشرکین.

پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی به بیان عشق مجازی اختصاص یافته است. به نظر سنایی، عشقی که بر هستی رقم سازد و موجبات فنای عاشق را فراهم نیاورد، عشق حقیقی نیست. بر این اساس می‌توان گفت تا سالک به مرحله فنای فی‌الله نرسیده و از صفات بشری تهی نشده باشد، نام عاشق سزاوار وی نیست.^۱

همچنین به عقیده او عشق به چیزی جز خدا مثل مال و منال دنیوی نه تنها عشق حقیقی نیست بلکه مایه خجالت و همبر با کفر است.^۲ بر اساس یک حکایت در حدیقه^۳، «عشق رنگی» - عشق‌هایی کز پی رنگی بود^۴ - نیز در زمره عشق‌های مجازی - که از حقیقت دورند - قرار می‌گیرند. مطابق با این حکایت، عاشقی خطاب به معشوق خود می‌گوید من چنان در عشق تو مستغرق گشته‌ام که چیزی جز تو در خاطر من نیست. معشوق با زیرکی حکیمانه‌ای خطاب به عاشق می‌گوید من خواهری زیباتر از خود نیز دارم. عاشق تمنای دیدار او را می‌کند و معشوق بر می‌آشوبد که «عشق و پس التفات زی‌دگران». از این حکایت می‌توان دریافت «عشق‌هایی کز پی رنگی بود» در نظر سنایی همچون مولانا - «عشق نبود عاقبت ننگی بود».

از روی بخشی از آیات که در حدیقه با عنوان «در عشق مجازی» آمده هم می‌توان دریافت آنان که برای اکل و شرب بهشتی به نماز و عبادت می‌پردازند، عاشقان حقیقی نیستند و عشق آنها نیز عشق مجازی است.^۵ بنابراین، می‌توان گفت عشق سالکی که هنوز به مرحله فنا نرسیده، عشق به لذایذ دنیوی، عشق‌های رنگی و عشق به نعمت‌های اخروی در نظر سنایی از جمله عشق‌های مجازی به حساب می‌آیند.

وصف حال عاشقان حق نیز در شعر سنایی جلوه خاص خود را دارد. از طریق بررسی این دسته از اشعار هم می‌توان به ابعادی از عشق عارفانه‌ای که وی بدان باور داشته، دست یافت. او یک‌جا، در توصیف عاشقان حق اذعان می‌دارد که آنان با عقلی در آستین، جانی بر دست و با مستی به سوی حضرت حق می‌روند. عشق در قلب آنان چون سلطانی با شکوه است و آنان در حکم بندگان سلطان؛ شدت مستی ناشی از عشق حق چنان آنان را از خود بیخود نموده که چون دیوانگان، شیدا و مست، طی طریق می‌کنند و جان و عقل را برمی‌افشانند. از این بیانات برمی‌آید که راه عشق، راهی است که باید با مستی و به دور از عقل و جان طی شود. این معنی در حکایت عاشقی هم که از عشقی

۱. دیوان، ص ۱۳۹، و حدیقه ص ۳۳۰ ۲. دیوان، صص ۱۶۸، ۴۶۳ ۳. رک حدیقه، صص ۳-۳۳۲

۴. مثنوی، دفتر اول، ص ۲۰۵ ۵. رک حدیقه، ص ۳۳۵

معشوق خود راه دجله را مستانه می‌پیمود، مشاهده می‌گردد.^۱

از یک حکایت دیگر هم که بر طبق آن عاشقی هنگام مرگ لبخند می‌زند، می‌توان دریافت که مرگ برای عاشقان حق نه تنها ناخوشایند و دلهره‌آور نیست بلکه از آن جهت که وسیله وصال با معشوق ازلی است از آن خشنودند و خرسند. لبخند عاشق در حال احتضار، - که در یکی از تمثیلات خود آورده است - تصویری رسا از قضاوت عاشقان حق درباره مرگ ارائه می‌دهد.^۲

نکته دیگری که وی درباره عشق مطرح می‌سازد، مساله اختیار و عشق است. به نظر سنایی عشق و معشوق اختیاری نیست و عاشقان نیز از روی اختیار عاشق نمی‌گردند.^۳ در بخش مربوط به جبر و اختیار به اندازه کافی درباره این دو موضوع - جبر و اختیار - سخن گفتیم و طرح مجدد آن مباحث در این بخش موجب اطاله کلام گشته و ملال خاطر خوانندگان را فراهم می‌آورد. بدین جهت از ورود به بحث جبر و اختیار پرهیز می‌نمایم و به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که مطابق با اندیشه عرفانی، عشق عاشقان به معشوق ازلی بیش از آنکه مبتنی بر اختیار بنده باشد ریشه در اراده حق تعالی دارد. این نوع نگرش را در مثنوی مولوی نیز می‌توان مشاهده کرد.

پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی مربوط می‌شود به بیان عزت عشق. به نظر سنایی، عزت عشق چندان هست که هر کس را توان دست یافتن بدان نباشد. این عروس، تن به هر دامادی نمی‌دهد و بدان جهت که نااهلان نتوانند بدو دسترسی یابند هر لحظه سمهای مهلک در جام عاشقان می‌ریزد. آن کسی می‌تواند به وصال این عروس پرده غیب برسد که جام سختی‌ها را مستانه سرکشد. این عنقای مغرب چندان دور پرواز است که کسی را امکان غلبه بر او نیست و راه عشق بدون شک بالاتر از نه فلک است. به جهت همین عزت و بزرگواری عشق است که سنایی کمال عشق را فقط به عشق می‌داند نه چیز دیگر.^۴ عزت عشق، علاوه بر شعر سنایی، در کلام بسیاری دیگر از عرفا و صوفیه هم آمده و در مجموع به شکل یک اصل در عرفان عاشقانه درآمده است.

در مجموع، می‌توان گفت عشق در نگاه وی حقیقتی است دست‌نیافتنی که جز از راه شهود و اتصال با آن نمی‌توان معنای آن را دریافت. راه عشق به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را با هوشیاری طی کرد بلکه لازمه این راه مستی ناشی از عشق حق است. به نظر

۱. حدیقه، صص ۱۰۹، ۲ - ۳۳۱ ۲. رک حدیقه، ص ۳۲۷ ۳. حدیقه، ص ۳۲۸

۴. دیوان، ص ۱۰۴ و حدیقه، صص ۳۳۴، ۳۲۸، ۶۲

سنایی عشق و عاشق و معشوق یک حقیقت بیش نیست و عشق و معشوق هم اختیاری نیست. با این حال عزت عشق چندان هست که دست نامحرمان بدان نرسد.

پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی، مشتمل است بر بیان فواید و نتایجی که از طریق عشق به سالکان طریق و عاشقان حق می‌رسد. به زعم وی، عشق قادر است انسان را از پلیدی‌ها و ناپاکی‌های روحی و روانی رهایی بخشد و وجود سالک را به آینه صافی و تمام نمای معشوق تبدیل کند. این که در مثنوی آمده عاشق از عیب و نقص کلی پاک می‌گردد، در واقع ریشه در این سخن سنایی دارد.^۱ ناگفته نماند ویژگی تزکیه‌کننده‌ای که در این عبارات برای عشق لحاظ شده آن را از دیدگاه اخلاقی نیز ارجمند می‌سازد چه تمام سعی علمای اخلاق آن است که نیروی تزکیه‌کننده‌ای را در درون آدمی ایجاد نمایند و یا پرورش دهند.

فایده دیگری که سنایی برای عشق ذکر می‌نماید، آن است که به انسان قدرت درک حقایق و بصیرت کافی را برای تشخیص درست از نادرست می‌دهد؛ به گونه‌ای که انسان قادر می‌گردد آه موسی را از آواز موسیقار تشخیص دهد.^۲

علاوه بر این، محرم راز الهی شدن و رازدار یاران طریقت بودن، از دیگر فوایدی است که عشق حقیقی - عشق ابراهیمی - برای سالکان فراهم می‌آورد. همچنین، شراب وصال با معشوق ازلی - که عالی‌ترین هدف عرفانی است - تنها به جام کسی ریخته می‌شود که گام در مسیر عشق نهد. مضافاً اینکه، عزت و بزرگواری انسان در دنیا و آخرت از دیگر فوایدی است که از جانب عشق به انسان می‌رسد. آب حیات که با معنای نمادین خود در عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، از مواردی است که تنها از طریق عشق روحانی می‌توان بدان دسترسی یافت.^۳

در رابطه با مسائل دنیوی هم - به زعم سنایی - می‌توان گفت رهایی از مشغله‌های دنیوی و علقه‌های این سرایی، همچنین جدایی از ناجنسان و پیوستن با همجنسان از طریق عشق امکان‌پذیر می‌گردد.^۴

بنابراین می‌توان گفت تزکیه درون، ادراک حقیقی، محرم راز الهی شدن، به وصال معشوق ازلی رسیدن، عزت و بزرگواری دنیا و آخرت، رسیدن به آب حیات، رهایی از مشاغل دنیوی، از جمله فوایدی است که - به نظر سنایی - عشق برای آدمی فراهم

۱. مثنوی، نی نامه ۲۰۲ دیوان، ص ۲۹۹، ۴۳، ۳۵۱، ۱۴۱، ۷۲۳

۲. دیوان، ص ۴۳۲

می آورد.

با وجود این فواید، گام نهادن در مسیر عشق مستلزم فراهم آوردن شرایط و صلاحیت‌های فراوانی است که تنها با احراز آن صلاحیت‌ها می‌توان گام در طریق عشق نهاد و از آن بهره‌مند گردید. بخش دیگری از اشعار سنایی به بیان این شرایط و صلاحیت‌ها اختصاص یافته است. به نظر سنایی، ترک سر و جان و مرگ از مرحله آدمیت و به دنبال آن تولد در جهان فرا انسانی از نخستین شرایط گام نهادن در طریق عشق است. همچنین به عقیده وی، عشق با خواجه‌گی دنیوی سازگاری ندارد؛ چه جهان عشق جهان بیگانگی از اغیار است و توشه‌اش نیز فاقه و فقر است. در این جهان نمی‌توان جفت بود هر چه جز دوست است باید آتش در زد و پس از آن از آب عشق سردر آورد. توبه و ناله و زاری کردن، ترک هوی و هوس، پیروز شدن بر شیاطین درونی و بیرونی، ناله‌های پنهان کردن و پنهان داشتن غم دل و ترک مقصود از دیگر مواردی است که به نظر سنایی جزء مقدمات ضروری گام نهادن در طریقت عشق است. بعلاوه اینکه او، دل مشغولی به علوم قال - یجوز و لایجوز - را نیز شایسته عالم عشق نمی‌داند و اذعان می‌دارد که قوت عاشقان تنها از جمال ایزدی حاصل می‌آید و در عین حال رهبر سالکان تا رسیدن به مقصود، قرآن و تفسیر قرآن است.^۱ علاوه بر آنچه گفتیم، وی در جای دیگری اظهار می‌دارد که گرچه شب هجران عاشق طولانی باشد، نباید احساس ملالت نماید و در پی وصل معشوق باشد بلکه باید بیخ وصل را بکلی از دل برکند و ذوق و شوق را هم درد خود بداند و هم درمان. همچنین از آنجا که وی ملامت را پرده‌دار عشق در وجود سالک می‌داند، می‌توان دانست که در نظر وی ملامتی بودن از دیگر ضروریات راه عشق است و سرانجام اینکه بدون برخورداری از چشم بصیرت نمی‌توان گام در راه عشق نهاد و این راه در عین حال مستی می‌طلبد نه هوشیاری.^۲

بخش دیگری از اشعار شیدای غزنه مشتمل است بر شرح رنج و سختی موجود در راه عشق. مثلاً جایی می‌گوید راه عشق سراسر سختی و رنج است و هر کس گام در این راه نهد حتی اگر طفل باشد، بار عشق گرد پیری بر رخسار او می‌نشانند. عشق مورد نظر سنایی، چنان عاشق را به تب و تاب می‌اندازد که خون در رگ‌هایش به جوش آمده و قدش خمیده می‌گردد. حتی عید چنین عشقی با بند و زنجیر است و آنان که با میوه و

۱. حدیقه، صص ۳۲۶، ۸۱، ۱۳۶، ۳۲۷، ۴۲۸، ۱۷۸، و دیوان، صص ۹۴، ۶۶۴، ۸۵، ۱۰۰، ۱۶۸، ۱۷۳، ۴۶۲، ۶۹۲.

۲. دیوان، صص ۳۰۱، ۵۰۹، ۱۸۶، ۱۳۹، و حدیقه، صص ۲ - ۳۳۱.

تنقلات عید می‌کنند در حکم طفلان نابالغی‌اند که به بازیچه مشغولند؛ یعنی به بلوغ و تکامل روحی نرسیده‌اند. همچنین از آنجا که معشوق چنین عشقی، لحظه‌ای عاشقان خود را بی‌رنج نمی‌گذارد و غمزه او دائم تیر بلا بر جان عاشقان می‌افکند، عاشق باید پیوسته منتظر سختی و عذاب باشد و دیده‌اش را سپر بلای معشوق نماید. دهخدا می‌گوید چنین عشقی کسی است که شادی خانه دل را در شهر غم بنا سازد.^۱ چنانکه ملاحظه می‌گردد غم و سختی و بلا و اندوه مشخصه ثابت و بارز عشق عرفانی است. سنایی در توجیه شاعرانه این موضوع می‌گوید: سلطان عشق بدان جهت هر لحظه در جام عاشقان زهر می‌ریزد - آنان را به سختی و عذاب گرفتار می‌سازد - که مدعیان دروغین و ناهلان نتوانند پا در حریم عشق نهند. آنها که عاشق حقیقی‌اند و به مرتبه کمال عشق رسیده‌اند در عشق رنج نمی‌بینند و این سختی‌ها و رنج‌ها را به جان می‌خرند و کسی که بتواند از پس این سختی‌ها برآید، در سایه عشق به عمر جاویدان و بقای بالله می‌رسد.^۲

جدال عشق و عقل از مباحث عمده‌ای است که در کتب صوفیه به کرات ذکر گردیده است. از زمانی که عشق به عنوان یک عنصر ساده وارد تصوف گردید تا هنگامیکه عشق به درجه‌ای از اهمیت رسید که تمام ابعاد تصوف را تحت الشعاع خود قرار داد بحث مستی و عشق و در مقابل آن هوشیاری و عقل ادامه داشت. در بخش انسان‌شناسی، عقل و مسائل مربوط به آن را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار دادیم و همان‌جا این نکته را بیان کردیم که در ذیل عشق ابعادی دیگر از عقل را مطرح خواهیم ساخت. در این بخش از کتاب، جدال عقل و عشق و رابطه این‌دو را در شعر سنایی بررسی می‌نماییم. در شعر سنایی هر کجا عقل و عشق در برابر همدیگر قرار گرفته‌اند، بی‌شبهه، عقل مورد انکار و تحقیر قرار گرفته و عشق بر صدر عزت و سربلندی می‌نشیند. در مقابل هرگاه عقل پا را از حد خود فراتر نهد و در اندیشه تقابل با عشق نباشد و در برابر شرع نیز سر تعلیم فرود آورد پسندیده و محمود است.

اولین نکته‌ای که در شعر سنایی درباره عقل و عشق قابل توجه است، تفاوت بنیادین میان عشق و عقل است. به اعتقاد سنائی، عقل و عشق همچون دو مرغی هستند که برای دو کار آفریده شده‌اند. عقل طوطی است و عشق بوتیمار. قدم عقل نقد حال را می‌جوید و شعله عشق لاابالی‌گویی است؛ عقل باشه‌ای است صعوه‌گیر و عشق کرکسی است

بازگیر^۱. از این جا معلوم می شود که کار عقل و کار عشق بگونه ای بنیادین و اساسی با همدیگر تفاوت دارد و نحوه خلقت هر کدام بگونه ای است که نمی تواند جای دیگری را بگیرد و یا کار آن را به انجام رساند. این تفاوت میان عشق و عقل به مصادیق بیرونی این دو مفهوم - که عاشقان و فرزندگان باشند - هم سرایت پیدا کرده است؛ چنانکه سنایی می گوید عاشقی کار فرزانه نیست^۲. آنجا هم که سنایی از زبان تقدیر الهی به عقل می گوید: ای عقل مختصر از پرده اسرار بیرون برو و هیچ گاه به گرد عشق مگرد، باز همین تفاوت اساسی میان عقل و عشق دیده می شود. تدبیر اندیشی عقل از دیگر نقاط تفاوت میان عقل و عشق است.^۳ به اعتقاد سنایی، عقل اهل تدبیر است و جز تدبیر کاری ندارد حال آنکه عشق عیار است و اهل تدبیر نیست. عشق دائم بر عقل می خندد و او را به سخره می گیرد که چرا اهل تدبیر است؛ چه به نظر عشق تدبیرها همگی بازیچه تقدیرند و بنابراین عقل و تدبیر سودمند نمی تواند باشد^۴.

نکته دیگری که در شعر سنایی درباره عقل و عشق یافت می گردد، برتری بی چون و چرای عشق بر عقل است. به نظر سنایی، عقل «مختصر» تدبیر اندیشی است که دست تقدیر الهی او را از پرده اسرار بیرون انداخته در حالی که عشق سلطانی است که پرورده پرده غیب است و رازدار الهی. عشق در چنان مرتبه ای از عظمت قرار دارد که عقل را به کوی او هم راه نمی دهند و در راه عشق، عقل های تهی رو، بیکار و بیهوده اند و نمی توان سر عشق را به عقل گفت همچنانکه نمی توان سنگ خارا را بوسیله خار سوراخ کرد. همچنین وی در جای دیگری عقل را ناکس رویی می داند که باید از خود دور کرد و عشق را برنا پیشه ای که باید بر خود مسلط نمود.^۵ مضافاً اینکه، در جایی به صراحت اظهار می دارد که عشق از عقل و جان برتر است و وقتی را که عاشقان حضرت حق در آن فقط به خدا می پردازند و بس، همین وقت مستغرق در عشق است. به نظر او، عاشقی بسته به خرد نیست و وقتی عقل می خواست بر عشق احاطه یابد، غیرت عشق پای او را قلم کرد.^۶

نباید از نظر دور داشت که در همه مواردی که ذکر کردیم تحقیر عقل فقط به جهت تقابل با عشق است و گرنه ارج گذاری وی به عقل مساله ای قابل اثبات است. چنانکه پیش از این هم گفتیم عقل اگر پای را از حد خود فراتر نهد، محمود است و اگر بخواهد در

۱. حدیقه، ص ۳۲۹ ۲. حدیقه، ص ۳۲۸ ۳. دیوان، ص ۲۲۳ ۴. دیوان، ص ۹۳

۵. حدیقه، ص ۱۰۹ و دیوان، صص ۲۰۱، ۴۵۸، ۹۳ ۶. حدیقه، صص ۹-۳۲۸

برابر عشق قد علم کند یا در برابر شرع به مقابله برخیزد، مذموم است. این خلاصه نظر سنایی درباره عقل، عشق و شرع است.

مساله عشق و رابطه آن با مبانی و مسائل شریعت از دیگر موضوعات مهمی است که در این بخش از تحقیق باید به آن پرداخت. آن دسته از اشعار سنایی را که به رابطه عشق با مبانی شریعت مربوط می‌گردد، می‌توان به دو بخش کلی تقسیم نمود؛ نخست آن بخش از اشعارش که در آنها رابطه میان عشق و مبانی شریعت رابطه‌ای مبتنی بر تناقض و تضاد نیست و دیگر آن قسم از اشعارش که در آنها رابطه میان عشق و شریعت متناقض است: مثلاً آنجا که می‌گوید عاشق دینداری باید تا بتواند درد دین را تحمل کند و در اندیشه دین باشد، در واقع عشق و دینداری را در یک جا جمع کرده و اساساً انسان آرمانی خود را ترکیبی دانسته از عاشقی و دینداری^۱. مطابق با این عبارت، رابطه دین و عشق رابطه‌ای تکمیلی است، یعنی دین و عشق موجبات تکامل همدیگر را فراهم می‌آورند. در این گونه رابطه، همان قدر که دین برای عشق لازم است، عشق هم در کار دین مؤثر است. یا آنجا که می‌گوید در نظر عاشقان، خدمت به معشوق ازلی تشریف و سود است و در نزد عاقلان طاعت معبود، تکلیف و بار است، خدمت و عبادت عاشقانه را بر عبادت عاقلانه ترجیح داده و در عین حال لازمه طاعت و عبادت را - که از مظاهر دین است - عشق دانسته و بر روی هم مجموعه دو بعدی کاملی را تشکیل داده؛ یعنی خدمت عاشقانه برای معشوق ازلی^۲.

در پاره‌ای دیگر از اشعارش، مضامینی را نقل می‌کند که بر حسب ظاهر با موازین شرعی سازگاری ندارد. برای مثال اینکه می‌گوید عاشق باید در بتکده بنشیند چه آه او آن قدر اثر دارد که بتواند بتکده را به بیت‌الحرم مبدل سازد، سخنش - به حیث ظاهر - از چند جهت با موازین شرعی مغایرت دارد؛ نخست اینکه بت پرستی را توصیه می‌نماید و دیگر آنکه برای آه انسان ارزشی فراتر از حد مجاز و معقول قائل شده است و سوم هم اینکه تفاوت میان بتکده و بیت‌الحرم را مربوط دانسته به نحوه برخورد با آنها نه تفاوتی ذاتی و ماهوی که توسط صاحب شرع وضع شده است یا مثلاً آنجا که می‌گوید در قبیله عاشقی آیین و رسم قبله نیست، اگر قبولی اینجا را می‌خواهی، قبله را آباد مکن، باز اشعارش در ظاهر با معیارهای شرعی سازگاری ندارد. همچنین آن جا که آورده پیش آن کس که عشق رهبر اوست، کفر و دین هر دو حجاب و پرده‌اند، هم کفر را هم ردیف دین

شمرده و هم دین را حجاب دانسته؛ حال آن‌که هر دو مطلب مغایر با موازین شرع است! در خصوص این قبیل بیانات که در بستر عرفان عابدانه او مطرح شده، باید اذعان داشت قطعاً غرض وی تحقیر دین و اهانت به حقیقت مقدسات شرعی نبوده است و بنابراین باید به دنبال علل دیگری بود. پیش از این به مناسبت اشاره کردیم که سنایی دارای تمایلات ملامتی و در عین حال روحیه مبارزی است که می‌خواهد با استفاده از سلاح قلم علیه ریاکاری و ریاکاران ظاهرپرستی قد علم کند که با استفاده از ظاهر مقدس و به دور از حقیقت در پی فریب عامه بوده‌اند. بخشی از این قبیل اشعار در این راستا قرار می‌گیرند که در آنها سنایی ظاهرپرستان و ریاکاران را به باد سخره می‌گیرد و از طریق یک چنین مضامینی به آنها اعلام می‌کند طاعات و عبادات شما چون از سر ریاکاری است، در حقیقت ضدارزش است. علاوه بر این، برخی معیارها در «مذهب عاشق» هست که با ظاهر شریعت سازگاری ندارد؛ مثل اینکه کفر و دین هر دو حجاب راه هستند. سنایی در جاهایی هم متأثر از اصول و مبانی «مذهب عاشق» - که پیش از این درباره آن مطالبی را عرضه داشتیم - شعر می‌سراید که این‌ها هم با ظاهر شرع سازگاری ندارد اما به زعم خود وی با حقیقت شرع متناسب است و بر این اساس - دست کم از نظر سنایی - این قبیل اشعار هم با شریعت تناقض ذاتی ندارد؛ هر چند با ظاهر شریعت دارد.

پاره دیگری از اشعار سنایی مربوط می‌گردد به منکرین عشق. برای مثال، یک‌جا هست که وی با اشاره به داستان «یوسف و زنان ترنج بدست» اذعان می‌دارد که از انکار عشق دور باید بود مگر منکران نمی‌بینند که در اثر انکار آنان با وجود یوسف چاهی، ترنج از دست زنان پوشیده ماند و آنان بجای ترنج انگشتان خود را بریدند.^۲ در این تمثیل سخره‌آمیز که چاشنی طنز هم با خود دارد، منکران عشق به زنانی تشبیه شده‌اند که زیبایی یوسف و عشق زلیخا را - که در این تمثیل نمادی است از عاشقان راستین حق - انکار می‌کردند و نتیجه‌ای جز خسران نصیبشان نگردید. در آثار سنایی موارد دیگری را هم می‌توان یافت که دربردارنده همین مضمون هستند که به جهت اطاله بحث از ذکر آن خودداری می‌نماییم. به همین جا، بحث عشق را به پایان می‌بریم با ذکر این نکته که زوایای پنهان تجلی عشق در آثار سنایی نیاز به تحقیق و مجال بیشتری دارد و سخنان ما درباره عشق، آخرین حرف‌ها نیست.

۸ فنا و بقا، از جمله دیگر حالات عرفانی است که در شعر سنایی به چشم می‌خورد. اصولاً باید گفت سنایی به فنا و بقا بیش از دیگر حالات عرفانی عنایت داشته و به همین جهت در دیوان و نیز در مثنوی‌هایش ابیات فراوانی مشاهده می‌گردد که درونمایه آنها به فنا و بقای عرفانی اختصاص یافته است. به نظر او، لازمه سلوک طریقت، فناست و سالک نمی‌تواند بدون گذر از این مرتبه به مقصود خود - که وصال با معشوق ازلی است - دست پیدا کند. وی برای بیان این مقصود به داستان معراج پیامبر اشاره می‌نماید و چنین تقریر می‌کند که همان‌گونه که پیامبر شبی از هستی خود گم شد - تعبیری برای فنا - و به مرتبه قاب قوسین - که عبارتی است قرآنی و نماد نهایت قرب - رسید تو نیز اگر از خود گم گردی، می‌توانی جمال حضرت سلطان را مشاهده نمایی. همچنین در جای دیگری با استناد به قول حلاج - خطوتان و قد وصل - به ضرورت رسیدن به مرتبه فنا برای واصل شدن به اهداف متعالی عرفانی اشاره می‌نماید. به نظر او، حکایت سالکی که بخواهد بدون رسیدن به فنا طی طریق کند، حتی اگر هزاران سال ره بییماید، حکایت همان گاوی است که برای آرد کردن گندم به خراس بسته شده؛ هر چه می‌رود همچنان در جای خود است و به جایی نمی‌رسد. اوزاد طریقت را فنا می‌داند و بر آن است که راه عشق را نمی‌توان بدون فنا طی کرد و حتی اگر سالک درجه والا و مقامی منیع در زهد داشته باشد، باز هم محتاج فنای فی‌الله است.^۱ از روی این موارد، می‌توان دانست که در نظر سنایی فنای فی‌الله از مهمترین اموری است که یک سالک در طی طریق بدان نیازمند است.

شاید به جهت همین اهمیت خاص فنا در نظر وی بوده که بخش نسبتاً حجیمی از ابیات خود را به توصیه مخاطبان به گام نهادن در مسیر فنا اختصاص داده است. به عنوان مثال، در جایی از دیوان با اشاره به قصه قرآنی ادریس اذعان می‌دارد که سالک طریقت باید با اقتدا به ادریس، مرگ پیش از مرگ را - که تعبیری است برای فنا - برگزیند.^۲ علاوه بر دیوان، در حدیقه نیز بارها مخاطبان خود را به روی آوردن به فنا و ترک خود توصیه نموده است. مثلاً یک‌جا اظهار می‌دارد که در این راه توقف روا مدار و نیست شو و از نیست شدن هم نیست شو. یا اینکه در جای دیگری چنین تقریر می‌نماید که چون از بود خویش نیست گشتی، کمر جهد ببند و قدم در راه نه و همچون قلم هر دم سرت را جدا کن.^۳

۱. دیوان، صص ۴۳۰، ۹۷ و حدیقه صص ۱۱۴، ۱۱۶ ۲. دیوان، ص ۵۲ ۳. حدیقه، صص ۱۲۶، ۷۹

پاره‌ای دیگر از بیانات سنایی به بیان این معنی اختصاص یافته که چه فواید و ثمراتی از جانب فنا و بقا برای سالک طریق فراهم می‌آید؛ ناگفته نماند که وی حتی در این موارد هم در اندیشه ایجاد رغبت و انگیزه کافی در وجود سالکان برای گام نهادن در طریقت بوده است نه فقط انتقال معلوماتی ذهنی به مخاطبان خود.

به نظر سنایی، دست یافتن به دین حقیقی و حقیقت دین از جمله فوایدی است که از طریق فنا به سالک می‌رسد. او دینی را که از این حیات مادی انسان باشد اصولاً دین نمی‌داند بلکه آن را ترهات می‌خواند و معتقد است که پس از مردن از این حیات - که تعبیری است برای فنای فی‌الله - می‌توان به دین حقیقی دست یافت. همچنین به زعم وی، آن که می‌خواهد مزه نماز حقیقی را - که نمادی است از حقیقت و لب همه اعمال عبادی - دریابد، باید همچون حمزه جان بیازد و فانی فی‌الله گردد؛ یعنی عبادت حقیقی هم در سایه فنای عرفانی امکان‌پذیر است. مطابق با اقوال سنایی، سعادت حقیقی نیز از راه فانی شدن حاصل می‌آید. او در جایی می‌گوید: وقتی تویی تو رخت برگیرد، بخت و اقبال به استقبال تو می‌آید و سعادت‌مند می‌گردد. رسیدن به قدرت و عزت حقیقی - نه مجازی - از دیگر ثمراتی است که از طریق فنا برای سالکان طریق فراهم می‌آید؛ بگونه‌ای که سالک با رسیدن به مرتبه فنا به قول سنایی صاحبقران می‌گردد و قرین قضا. در این مرحله دیگر قضا بر او نیست بلکه با اوست. همچنین وی رهایی از ظواهر و اموری که مبتدیان سلوک را بخود مشغول می‌دارد را از دیگر ثمرات فنای فی‌الله می‌داند. به نظر او، سالکی که به مرتبه فنای فی‌الله رسیده باشد، دیگر در بند بیم و امید نیست و وصل و هجران برای او معنی ندارد چون او در عین وصل مهجور است و در عین مهجوری، واصل؛ وفا و جفا نیز در نظر او یکسان است و هر چه از جانب معشوق رسد، زیبا: «هر چه آن خسرو کند شیرین کند». علاوه بر این‌ها به نظر او، ورود سالک به جمع روحانیون و مجردات و شهود این مراتب عالی‌ه از دیگر ثمرات فنای فی‌الله است؛ یعنی سالک پس از فانی شدن، به عالم غیب وارد می‌گردد.^۱ در ادامه همین سلوک روحانی است که وی رسیدن به مرتبه قرب را - که از برترین حالات عرفانی و مراتب سلوک است - هم منوط می‌داند به اینکه سالک از خود فانی شده باشد از آن‌جا هم که از قول خداوند به بندگان می‌گوید: ای بنده آنگاه می‌توانی به نزد من آیی که از جان قدمی سازی و گام در راه نهی، می‌توان فهمید که وصال با معشوق ازلی، مستلزم گذر از مرتبه فناست.^۲

۱. حدیقه، صص ۹۷، ۱۳۸، ۱۱۰، ۹۲ و دیوان، صص ۲۹۱، ۱۳۸، ۶۱۳، ۱۶۸ ۲. دیوان، صص ۱۷۲، ۶۰۴

بنابراین می‌توان دانست که فنا در نظر سنایی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است؛ بگونه‌ای که وی بسیاری از کمالات سلوک را نتیجه و ثمره فنای فی‌الله دانسته است. اما مشخص‌ترین ثمره‌ای که فنای فی‌الله برای سالک فراهم می‌آورد، رسیدن به مرتبه بقای بالله است؛ یعنی همان مقام توحید که در آن عشق و عاشق و معشوق - بقول سنایی یکی می‌شوند^۱. در بیانات شوریده‌غزنه اصولاً بقای عرفانی در رابطه با فنای عرفانی مطرح شده است.

مرتبه بقا به اعتبار اینکه بی‌نهایت است و در عین حال قابل عبارت و اشارت هم نیست، در شعر وی تعیین و تحدید نشده است. او عمده^۲ به ذکر این نکته بسنده می‌کند که بقا پس از فنا حاصل می‌شود و عمر جاویدان است^۳. آنچه جای درنگ دارد اینکه وی هیچ‌گاه از فنا و بقا تحت عنوان حال عرفانی یاد نکرده است.

۱. حدیقه، ص ۶۶، و دیوان، ض ۷۱۸ ۲. دیوان، ص ۱۳۶

تربت ما موضع پیل است جای پیر نیست

مباحث دیگر

۱۱

۱ پاره‌ای مباحث دیگر در شعر سنایی یافت می‌شود که جای طرح آن در همین بخش «مبانی نظری عرفان عابدانه» اوست. از آن‌جا که افادات وی در این موارد کوتاه و محدود است همه را در ذیل یک فصل می‌آوریم.

مطابق با روایات تذکره نویسان - که درست هم هست - سنایی از جمله عارفانی است که دست ارادت به سوی هیچ پیری دراز نکرده^۱ و در سیرو سلوک صوفیانه خود کسی را شایسته این مقام نیافته است. حال آن‌که با جستجو در آثار وی، می‌توان ابیاتی را یافت که به ضرورت وجود پیر در سلوک اشاره نموده و در مواردی مخاطبان را به پیروی از پیری سفارش کرده است. به عنوان مثال، یک‌جا در دیوان هست که می‌گوید اگر در طریقت به دنبال رسیدن به کمال هستی به صاحب دولتی پیوند و مرید او باش و مطمئن باش که از این طریق به کمال می‌رسی، همچنانکه یلدا - نماد سالکان طریق - چون یک شب چاکر عیسی - نماد پیر - شد به مقامی بس والا رسید.^۲ آنچه در این تعبیر سنایی درخور دقت است اینکه برای اشاره پیر از عیسی بهره برده است و بدین ترتیب می‌توان دانست در ژرف ساخت اندیشه سنایی پیر باید مثل عیسی جامع فضایل و کمالات اخلاقی باشد. در همین راستا قرار می‌گیرد قول دیگر او مبنی بر اینکه برای رهایی از این سرشت گوهر و صدف زمان باید چنگ به دامن صاحب دولتی بزنی. این هم که در قصیده عرفانی دیگری به سالکان طریق توصیه می‌کند اگر می‌خواهی پرواز کنی - تعبیری برای کمال -

۱. ر.ک. مقدمه دیوان، مدرس رضوی ۲. دیوان، ص ۵۵

پای پیری را بگیر باز ناظر است بر اهمیت پیر در سیر و سلوک صوفیانه^۱. بر این اساس، وی ضرورت وجود پیر را برای طی کردن طریقت تبیین می‌کند.

از روی برخی اقوال او هم می‌توان دریافت که وی بدان جهت دست به دامان هیچ پیری نیازیده که کسی را شایسته این مقام نمی‌دانسته است: «تربت ما موضع پیل است جای پیر نیست»^۲.

در خصوص کرامات اولیاء الله در آثار مسلم سنایی - تا آنجا که من دیدم - مطلبی مطرح نشده است. در مثنوی «سنایی آباد» - منسوب به سنایی - یک‌جا درباره کرامات و معجزات آمده که گرچه کرامت و معجزه دو بستان هستند و تاجر کرامت و معجزه دو نفر هستند - یکی ولی و دیگری پیامبر - اما سایه هر دو یکی است^۳. به هر حال، چون اساس کار ما در این کتاب بررسی آثار مسلم وی است از توضیح بیشتر عبارت مذکور صرف‌نظر می‌کنیم.

در مورد خرقه و خرقه‌پوشی نیز در شعر وی نکته خاصی به چشم نمی‌خورد جز اینکه در برخی آثار منسوب، خرقه‌پوشان ربائی را مورد نکوهش قرار داده و در جای دیگری اظهار می‌دارد که خرقه کوتاه، نشانه زهد حقیقی نیست^۴. ناگفته نماند، بحث درباره خرقه و خرقه‌پوشی در غزلیات و قلندریات - بستر عرفان عاشقانه وی - مجال دیگری می‌طلبد که به جای خود، آن را طرح خواهیم کرد؛ چنانکه خانقاه و خرابات و این قبیل موضوعات.

۱. دیوان، ص ۴۸۶ ۲. دیوان، ص ۹۴ ۳. سنائی آباد، ابیات ۱۳۵-۱۲۱ ۴. تحریمة القلم، بیت ۶۵

سرای باقی

۱۲

۱ نمی‌توان مبانی نظری عرفان عابدانه سنایی را بدون بحث دربارهٔ آخرت و زندگی اخروی تمام شده به حساب آورد چه بدون پرداختن به موضوع مذکور، همچنان بخشی از زوایای اندیشه وی بر ما پوشیده می‌ماند. این فصل در ادامه سلسله مباحثی است که تا کنون مطرح کردیم و همه این‌ها، بر روی هم، مبانی فکری - عقیدتی سنایی را شکل می‌دهند.

در واقع باید گفت تفاوت نگرش یک معتقد به معاد و عالم دیگر با منکر آن از همین جا آغاز می‌شود که یکی مرگ را پایان انسان دانسته و دیگری آن را آغاز یک دورهٔ جدید به شمار می‌آورد. عرفا و صوفیه مسلمان غالباً با از این هم فراتر نهاده و نه تنها آن را آغاز یک زندگی جدید دانسته‌اند بلکه در یک نگاه عاشقانه، آن را سبب وصال با معشوق ازلی - که زندگی دنیوی آنها را از او دور کرده بود - می‌دانند و پیوسته با آغوش باز به استقبال آن رفته و در مواردی آرزوی چنین مرگی را سرلوحه امورشان قرار می‌دهند.

نگاه سنایی به مرگ از چند منظر است؛ زمانی عارفانه، گاهی حکیمانه و سرانجام در مواردی همچون واعظان منبری. مثلاً آنجا که مرگ را همچون هدیه‌ای قلمداد می‌کند که از دوست رسیده یا مثل میهمانی ارجمند که بر انسان وارد می‌شود و آدمی باید از سر شوق به استقبال او رود و تن و جان را با میل فراوان در پیش او قرار دهد^۱، رنگ و بوی

کلامش آمیخته با چاشنی شوق عرفانی است اما اینکه اظهار می‌دارد گیتی دو در دارد، یکی در ولادت که قضا آن را می‌گشاید و دیگری در مرگ که قدر آن را باز می‌کند - بخصوص که مرگ را هم دری دانسته که باز می‌شود و نه بسته - یا آنجا که زندگی و دوران حیات را به جاده‌ای تشبیه می‌کند که آدمیان در آن حرکت می‌کنند؛ نفس کشیدن آنها در حکم گام زدن و شب و روز همچون فرسنگ‌هایی که طی می‌شود و آدمی با هر نفس گامی به مرگ و با گذشت شب و روز، فرسنگی به آن نقطه معلوم نزدیک می‌شود، در واقع بیان حکیمانه‌ای از مرگ است که در قالب تمثیلاتی شاعرانه ظاهر شده است. از همین مقوله است تمثیل زیبای کشتی که بر اساس آن مردمان - اعم از توانگر و درویش - به مسافرانی تشبیه شده‌اند که خواسته یا ناخواسته بر کشتی زندگی سوار شده‌اند، کشتی بی‌عنایت به خواست مسافران مسیر خود را طی می‌کند و ساحلی که بر آن توقف می‌کند، مرگ است.^۱ علاوه بر اینها، آنجا هم که با اشاره به یک حدیث نبوی، اذعان می‌دارد: مردمان در خوابند و مرگ، بیداری آنان است.^۲ یا اینکه مرگ، مرحله‌ای از زندگی است که آدمی در آن به منتهای ادراک حقایق هستی می‌رسد و چشم حقیقت‌بینش بینا می‌شود، باز از دریچه حکمت به مساله مرگ نگریسته است.^۳

این نگاه حکمت‌آلود نسبت به مرگ را در جاهای دیگر هم می‌توان دید؛ مثل آنجا که مرگ را جزئی از مجموعه نظام احسن دانسته و اذعان می‌دارد مرگ برای یکی برگ و برای دیگری هلاک است؛ برای یکی زهر و برای دیگری غذا.^۴ نکته قابل توجهی که وی از دیدگاه حکیمانه درباره مرگ مطرح می‌کند اینکه خود مرگ نیز مرگی دارد و سرانجام از بین می‌رود: «هم بریزند خونس در محشر»، او در همین راستا، مرگ را سزاوار عالم جان ندانسته و بلکه اذعان می‌دارد «جان دانا» با مرگ به نوا می‌رسد.^۵

اما - چنانکه اشاره شد - جاهایی هم هست که بر منبر وعظ رفته و بیاناتش درباره مرگ، حال و هوایی وعظ‌آلود به خود می‌گیرد: چه پاک باشی و چه ناپاک، چه شاه باشی و چه بنده، مرگ به سراغت می‌آید. مرگ همچون شیری است که در پی صد گور - مشبه به انسان - است. ای که در اندیشه رفتن به مجلس وعظی! مرگ همسایه برای تو بهترین وعظ است. شما که از مرگ فارغ نشسته‌اید، گناه می‌کنید و توبه را به تاخیر می‌اندازید باید بدانید که این کار دلیل شجاعت و دلیری نیست بلکه نشانه غفلت و کم‌خردی

۱. دیوان، ص ۱۱۱، و حدیقه، ص ۴۲۰ ۲. الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا ۳. حدیقه، ص ۳۹۸

۴. حدیقه، صص ۴۲۰، ۸۷ ۵. حدیقه، صص ۳۲۱، ۴۲۵

است.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود، بیشتر آنچه در شعر سنایی در خصوص مرگ آمده مبتنی است بر باورهای حکیمانه او تا امیال عارفانه یا دینی محض. این می‌رساند که در اندیشه وی اصولاً مرگ با حکمت بهتر حل می‌شود تا دیگر ابزارها. با این همه، تنها به این منظر اکتفا نکرده و از زاویه‌های دیگری هم به مساله مرگ نگریسته است و درست به همین علت است که هر چند رگه‌هایی از اندیشه خیامی فکر ایرانی در بیانات او دیده می‌شود اما او در مورد مساله مرگ به حیرت خیامی دچار نشده و عرفان و دین وسیله رهایی او از این حیرت شده‌اند.

دیگر اینکه هدف غایی وی، در کنار بُعد معرفتی، آن است که توجه مخاطبان را نسبت به این موضوع که دنیا سرای فانی است و لذا باید مهیای رفتن شد، جلب نماید.

۲ موضوع مهم دیگری که در شعر سنایی، در خصوص سرای باقی، یافت می‌شود و جای طرح آن همین بخش کتاب است، اعمال آدمی و کیفیت ظهور آن است در روز محشر. به نظر وی، عدالت الهی حکم می‌نماید که اعمال آدمی در روز محشر بی‌کم و کاست و بی‌تغییر و تبدیل مورد حسابرسی قرار گیرد لذا در چند موضوع بدین نکته اشاره می‌نماید که هر چه آدمی با خود از این جهان ببرد، در روز قیامت همان را به نزد او خواهند آورد^۲ و در جای دیگری برای مستدل ساختن این باور خود به آیه کریمه لن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا^۳، تمسک جسته و اذعان می‌دارد که از روی این آیه می‌توان دانست که در قیامت تغییر و تبدیلی در اعمال آدمی پدید نمی‌آید.^۴ ناگفته نماند ذکر چنین مواردی متأثر از شیوه وعظی کلام الله است.

باری، پاره‌ای دیگر از اشعار سنایی به بیان این معنی می‌پردازد که اعمال و خویهای آدمیان در روز محشر به شکل حقیقی خود - که تجسم عینی یافته‌اند - ظاهر می‌شوند. برای مثال در جایی آورده که وقتی آدمی به جهان آخرت رود اعمال او نیز - به شکل دیو و دد و ستور - با او همراه خواهند بود. دیو و دد و ستوری که سنایی بدان اشاره کرده، در واقع همان شکل حقیقی و تجسم یافته اعمال ناصواب و خویهای نکوهیده است. علاوه بر این، یک جای دیگر هم آمده که مار و کژدم را به سرای بقا مبر^۵. در این مورد هم مراد

۱. حدیقه، صص ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۱۹ ۲. حدیقه، ص ۱۳۶ ۳. حدیقه، ص ۱۳۶

۴. قرآن مجید، فاطر، آیه ۴۳ ۵. حدیقه، صص ۱۳۷، ۳۹۷، ۴۰۰

از مار و کژدم، همان شکل تجسم عینی یافته خوی‌ها و اعمال آدمی است. همچنین به زعم وی، در قیامت، آدمیان هم در شکل حقیقی خود - که در واقع تجسم عینی اعمالشان است - ظهور می‌کنند: در قیامت پادشاه به شکل سگ است؛ امیر متکبر ظالم به شکل مورچه و حاکم ستمکار به شکل انسانی با دست‌های کوتاه، فقیه شورانگیز به صورت دیو و عالم بی‌عمل به شکل دد. در همین راستا قرار می‌گیرد اینکه می‌گوید: خودت را از صفات سگی تهی کن وگرنه در قیامت به شکل سگ محشور خواهی شد.^۱ بر این اساس می‌توان گفت سنایی از جمله طرفداران نظریه «تجسم اعمال به شکل حقیقی در قیامت»^۲ است.

۳ غالباً این‌گونه است که عرفا و صوفیه طاعات و عباداتی را که به قصد بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی و در امان ماندن از دوزخ انجام می‌شود، نکوهش می‌کنند. به زعم این قوم، تمامی حرکات و سکنات آدمی - از جمله عبادات - باید صرفاً به انگیزه کسب رضای معبود و نهایتاً وصال با معشوق ازلی باشد و هر کس به چیزی فروتر از این توجه کند - حتی اگر بهشت باشد - زیان دیده و خسران کرده است. همین باور باعث شده که برخی از آنها به بهشت و دوزخ با بی‌اعتنایی بنگرند و توجه به آن را دون شأن یک سالک طریق دانسته و علاوه بر این مخاطبان را هم به بی‌اعتنایی و عدم اشتغال دل و فکر به بهشت و دوزخ تشویق و ترغیب نمایند.

هر چند در کلام زعمای شریعت - مثل امام جعفر صادق - مواردی یافت می‌شود که در آن‌ها عباداتی که صرفاً برای رسیدن به نعمت‌های بهشتی و دور ماندن از جهنم انجام شود، کم‌ارزش نشان داده شده^۳ اما در مجموع بیانات آن‌ها درباره بهشت و جهنم بگونه‌ای نیست که در نهایت منجر به کم‌توجهی و بی‌اعتنایی نسبت به بهشت و جهنم گردد.

سنایی در شعر خود گاهی به معیارها و موازین عالمان شریعت پای‌بند بوده و از مخاطبان خود می‌خواهد که برای بهره‌مند شدن از نعمت‌های بهشتی و در امان ماندن از

۱. حدیقه، ص ۳۸۰

۲. برای بررسی تفصیلی بحث مذکور ر.ک تجسم اعمال یا تبدیل نیرو به ماده، محمد امین رضوی، مولف، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۵۱ به بعد

۳. سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ملا محمد باقر مجلسی، کتابخانه محمودی، جلد اول، ص ۱۱۳

عذاب اخروی به انجام اعمال عبادی و گردن نهادن در برابر موازین شرع روی آورند^۱ و در مقابل، اشعاری هم دارد که بر طبق آن‌ها توجه به بهشت و دوزخ و اشتغال دل و ذهن بدان‌ها یک کار ناصواب معرفی شده است. در عین حال، وی حتی در این مورد هم حد اعتدال را نگاه داشته و توجه به نعمت‌های بهشتی را کاملاً مورد انکار و تقبیح قرار نداده بلکه حتی می‌توان گفت وی در بیان این معنی به فرمایش امام جعفر صادق (ع) نظر داشته که عبادت - صرفاً - برای رسیدن به نعمت‌های بهشتی را عبادت مزدوران دانسته است.

گاهی هم دیدگاه‌هایش در خصوص بهشت و جهنم به مواضع محض عرفانی نزدیک شده و مثلاً اظهار می‌دارد تا در بند حور و قصور بهشتی باشی به بهشت جان - که معادل آن در حوزه شریعت وجود ندارد - نمی‌رسی^۲؛ آن که نور توحید را بیابد، به بهشت حقیقی دست یافته و در آن صورت بهشت در نظر او زشت می‌گردد. این هم که در یکی از آثار منسوب به او آمده که بهشت یزدان با بهشتی که تو در ذهن داری تفاوت دارد باز متأثر است از طرز فکر خاص عرفا درباره بهشت و دوزخ: «تو چه دانی بهشت یزدان چیست؟»^۳

۴ موضوع دیگری که در شعر وی درباره آخرت مطرح شده، مسأله شفاعت است. هر چند وی یک‌جا آورده که در روز قیامت، نسب کسی شفیع نیست و دست به دست نمی‌رسد^۴ و در بیان این معنی به احتمال قریب به یقین نظر داشته به کریمه یوم یفر المرء من اخیه و امه و ابیه^۵ که در ستایش حال و روز اهل قیامت است اما از روی این سخن وی نمی‌توان گفت وی منکر اصل شفاعت بوده است چه در مقابل، جای دیگری تصریح می‌کند هر کس به سنت احمد (ص) عمل نماید، در قیامت از شفاعت وی برخوردار خواهد شد^۶. بر این اساس سنایی را باید از معتقدان به اصل شفاعت به شمار آورد.

۱. دیوان، صص ۵۵۶، ۸۰۸ ۲. حدیقه، ص ۴۲۸ ۳. حدیقه، صص ۴۲۸، ۹۶ و سنائی آباد بیت ۵۱۶

۴. حدیقه، ص ۳۸۱ ۵. قرآن مجید، عبس، آیات ۳۵ و ۳۴ ۶. حدیقه، ص ۷۲۲

بخش دوم

سلوک عملی

راه آسمان

۱

۱ راست است که تصوف اسلامی در تدوین و ارائه برنامه‌های عملی خود بی‌تاثیر از فرهنگ‌های مجاور کشورهای اسلامی - برای مثال هند و یونان - نبوده و می‌توان میان پاره‌ای از مبانی و اصول تصوف اسلامی با فرهنگ‌های مذکور نوعی رابطه مبتنی بر تأثیرپذیری و احیاناً تأثیرگذاری را مشاهده کرد اما در عین حال، این قدر مسلم است که در تصوف اسلامی جوهره‌ای خاص وجود دارد که به آن رنگ و رویی مستقل و در عین حال متفاوت با آنچه در فرهنگ‌های دیگر رواج دارد، می‌بخشد؛ جوهره اسلامی. برای مثال در همین مقامات عرفانی که در این بخش کتاب به آن می‌پردازیم، تأثیر و نفوذ اندیشه‌های اسلامی به خوبی احساس می‌شود. توبه، زهد، توکل، صبر، رضا، ورع و سرانجام شکر - به عنوان هفت مقام عرفانی - از جمله اصول عملی است که ریشه در قرآن و سنت داشته و طبعاً مورد تأیید زعمای شریعت هم هست. فقر صوفیانه هم که با موازین شرع - دست کم در ظاهر - سازگاری کمتری دارد، با تعدیل و اندکی اغماض قابلیت آن را دارد که در زمره اصول عملی مورد تأیید شریعت قرار می‌گیرد؛ فقر به معنای خاصش در تصوف اسلامی. بنابراین ضمن اینکه نمی‌توان یکسره منکر تأثیرپذیری عرفان و تصوف اسلامی از فرهنگ‌های مجاور شد، وجود جوهره اسلامی و برخی ویژگی‌های منحصر به فرد دیگر آن را - که تصوف اسلامی را حالتی مستقل و بومی می‌بخشد - نباید از یاد برد.

دیگر اینکه مقامات عرفانی بگونه‌ای گزینش و تدوین شده که رابطه‌ای منسجم و

تکمیلی میان اجزاء این مجموعه عملی برقرار کند. توبه که لازمه آن، بازگشت از مسیر پیشین و آماده شدن برای یک زندگی جدید است، در آغاز مقامات است. این مقام درست به جای خود قرار گرفته است. اگر توبه را از این مجموعه حذف کنیم و یا جای آن را عوض کنیم، خواهیم دید چقدر این مجموعه عملی ناقص خواهد شد. زهد و فقر هم با یکدیگر پیوند محکم دارند. زهد، به آن شکل که در تصوف اسلامی مطرح است در ابعاد اقتصادی زندگی خلل ایجاد می‌نماید. بنابراین لازم است فقر - که پیامد چنان زهدی است - به عنوان یک ارزش و بلکه یک اصل عملی - مقام - مطرح شود تا طی طریق امکان‌پذیر باشد. مضافاً اینکه زندگی مطابق با اصول عملی صوفیه مشکلات فراوان دیگری را هم برای ابعاد مادی و دنیوی سالک بوجود می‌آورد که تحمل آنان از حدود توانایی انسان خارج است. دو مقام «صبر» و «رضا»، آمادگی روحانی فراوانی به سالکان می‌دهد تا سختی‌ها و مشکلات را تحمل کنند. توکل هم سدی است در برابر همه دغدغه‌ها و نگرانی‌های حاصل از تفکر درباره آینده. این بحث را بسیار مختصر مطرح کردیم اما قابلیت تفصیل هم دارد که آن را به مجال دیگری وا می‌نهم. عجالة به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که در گزینش و تدوین مقامات عرفانی انسجام و پیوندی محکم وجود دارد که بر روی هم تکمیل‌کننده یک نظام عملی برای رسیدن به هدفی معین هستند. در عین حال، نمی‌توان یکسره منکر وجود عیب و نقص در این نظام عملی شد بلکه باید ریشه‌های انحراف تصوف را از جمله، در همین مقامات عملی جستجو کرد.

۲ توبه از جمله اعمالی است که در حوزه شریعت بسیار مورد تاکید قرار گرفته و ریشه آن را می‌توان به نص صریح - در قرآن و احادیث - سراغ جست. سیرت انبیاء و امامان معصوم و زعمای اهل سنت هم تاییدکننده این عمل است و در طریقت توبه اولین مقام و بسیار مورد تاکید است.

عارف غزنوی غالباً از دو منظر به توبه نگریسته است؛ یکی متناسب با طرز نگاه عالمان شریعت مثل آنجا که می‌گوید توبه کالایی بس جاوید و گران‌بها که آدمیان از ارزش حقیقی آن غافل مانده‌اند یا اینکه غافلان از توبه را در زمره گروهی می‌آورد که در صحرای محشر، خجالت‌زده خالق‌اند. گویا به همین اعتبار است که در جای دیگری تصریح می‌کند که در روز محشر، پاکی دل - که حاصل توبه حقیقی است - از پاک‌دامنی مهمتر است. این هم که در موارد دیگری توبه از متابعت شیطان را شرط انسانیت دانسته

یا اینکه نفس را به شارستان لوط تشبیه می‌کند و توبه را به روح الامینی که می‌تواند مایه نجات باشد، از جمله مواردی است که از نظرگاه نخست وی - شریعت مدارانه - سرچشمه می‌گیرد.^۱

در مواردی هم از منظر اهل طریقت به توبه می‌نگرد و مثلاً چنین می‌سراید که کلید ورود به کوی عشق - تعبیری برای طریقت - توبه است و البته این تعبیر وی مبتنی است بر اینکه در کتب صوفیه توبه اولین مقام ذکر شده است. آنجا هم که می‌گوید بوبه توبه برای آن است تا سالک را از خودبینی نجات دهد یا توبه و شکر را شرط لازم طریقت می‌داند باز سخنانش ناظر است بر جایگاه توبه در طریقت.^۲ با این همه، وی هیچ‌گاه از واژه «مقام» برای اشاره به توبه استفاده نکرده و این ریشه در یک باور عمومی او دارد که پرداختن مدون و مدرسه‌ای به مباحث رایج در سلوک صوفیانه از مقوله اشتغال به قیل و قال است.

۳ مولف مصباح‌الهدایه دربارهٔ ورع می‌گوید: ورع در اصل توقی نفس بود از وقوع مناهی... و بعضی از برای احتیاط گفته‌اند ورع ترک شبهات و فضول است قولاً و فعلاً و ظاهراً و باطناً... و بعضی گفته ورع ترک کل است چه شاید که ظاهراً وجه شبهت در چیزی ننماید و مع ذلک مختلط و ممزوج بود.^۳

هر چند حکیم غزنوی هیچ‌گاه از واژه ورع یا ترکیب مقام ورع بهره نبرد اما ابیاتی دارد که درونمایه آنها متناسب است با تعریفی که عزالدین کاشانی از ورع ارائه داده است. از آن جمله است اینکه در وصف حکیم متاله چنین می‌سراید: حکیم به جهت امکان وجود شبهه در مال حلال، از آن روی‌گردان است؛ یا اینکه در جای دیگری به سالکان طریق توصیه می‌کند: عیش با زن و فرزند - که حلال شرعی است - را رهاکن و دل خود را از قید آن رهایی بخش. این هم که در جای دیگری اذعان می‌دارد هر چه برای انسان‌های معمولی مباح است برای سالک محظور است یا مجموعه بیانات وی در باب ترک لذت‌های حلال دنیوی - که در «کلبه میان کاواک» به آن پرداختیم - در واقع، ریشه در

۱. حدیقه، صص ۱۰۵ و ۱۱۰ و سنائی آباد بیت ۳۳۵ و دیوان ۱۰۸ و ۷۰۰

۲. حدیقه، ص ۱۵۷ و دیوان ص ۲۰۴

۳. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، ص ۳۷۱

همین اصل عرفانی - ورع - دارد.^۱

درباره تقوی هم اشعاری دارد که بر طبق آنها تقوی مایه نجات و رستگاری آدمی و حد فاصل او با دیولین تعریف شده و یا بهترین خلق‌ها را تقوی دانسته و تصریح می‌کند متقی در بهشت برین مقامات عالی‌ای دارد^۲ و البته در این موارد اخیر بیشتر از موضع عالمان شریعت سخن گفته تا سالکان طریقت.

۴ بر خلاف دو مورد پیشین، سنایی در خصوص زهد بیانات مبسوطی دارد. غیر از آنچه در غزلیات و قلندریات آمده و ما به جای خود بدان می‌پردازیم، در دیگر آثارش هم جای، جای به زهد پرداخته است که از مجموع آنها می‌توان استنباط کرد که غرض از زهد نه فقط ظاهر ژنده و فقرآلود بلکه بیشتر ابعاد درونی زهد است.^۳

تصویری که وی از زاهد حقیقی ارائه می‌دهد بیشتر در دو حکایت حدیقه جلوه‌گر شده است. یکی حکایت زاهدی که ترک دنیا گفته و در غاری زندگی می‌کند و مطابق با نقل سنایی غرضش از این کار، ایمن ماندن از بد دنیا است و در شرح حال خود چنین تقریر می‌کند: نفس پیوسته با من است اما من او را شناخته و چنانکه طیبی با بیمار، با او رفتار می‌کنم، حب دنیا و حقد و بغض و حسد و غل و غش را از خود دور کرده و از شهوات و لذات نفس روی گردانم. خوراکم را به حداقل رسانده و هنگامی که نفس را مغلوب کردم به نماز می‌پردازم. به نظر سنایی این نهایت زهد است.^۴ در حکایت دوم مرد زاهد این‌گونه تصویر شده است: قائم‌اللیل، صائم‌الدهر، خلوت‌گزیده و دور از زحمت جماعت.^۵ بعلاوه در حکایت دیدار مامون با زاهد و این گفته زاهد که اگر دنیا و آخرت را بر زاهد عرضه کنند حتی برای یک لحظه به دنیا نمی‌اندیشد نیز می‌توان یک ویژگی دیگر زهد مورد قبول سنایی را یافت.^۶

از طریق تامل در این بخش از اشعار وی می‌توان نتیجه گرفت که زهد مورد نظر سنایی آمیزه‌ای است از معیارها و موازین شریعت از یک سو و اصول و مبانی طریقت از دیگر سو، با گرایش بیشتر به شق دوم.

همچنین وی زهد را به دو نوع حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند. اولین شرط

۱. حدیقه، صص ۱۴۶، ۴۰۶ و طریق التحقیق، بیت ۱۴۴.

۲. حدیقه، صص ۹-۲۸۸ و طریق التحقیق، بیت ۱۴۴. ۳. دیوان، ص ۴۶۲ و تحریمه‌القلم، بیت ۶۵.

۴. حدیقه، ص ۱۳۴. ۵. همان، ص ۱۴۳. ۶. همان، ص ۶۴۶.

حقیقی بودن زهد آن است که مبتنی باشد بر علم^۱؛ مراد او از علم یکی علم دین و دیگری علم مورد قبول سالکان طریقت است که درباره هر یک در فصل «آسمان علم» مطالبی را ذکر کردیم. علاوه بر زهد جاهلانه - که مطرود نظر سنایی است - زهد ریائی نیز در شعر او به عنوان یک ضد ارزش قلمداد شده است. او در نکوهش زاهدان ریائی روزگار خود می‌گوید: زاهدان زمان ما، مثل جرس میان تهی‌اند و علی‌رغم ظاهر آراسته، حقیقتی ندارند. زرق و سالوس همه را در دام خود اسیر کرده و شایسته تمسخر و استهزاءند^۲. در حکایت طنزآلود مرغ و زاهد هم، تصویری دیگر از زاهدان دغل باز ارائه شده که زهدشان مورد قبول سنایی نیست^۳. او در موارد بسیاری به نکوهش و تقبیح زهد ریائی پرداخته و زهد ریائی را بی حقیقت و شایسته هیزم جهنم می‌داند^۴؛ ناگفته نماند وی برای زهد نیز از واژه مقام استفاده نکرده است.

۵ در مورد فقر هم - که یکی دیگر از مقامات عرفانی است - سنایی بی‌اعتنا به شیوه‌های مدرسه‌ای و مدون، به ذکر اساسی‌ترین نکات می‌پردازد. به زعم وی، طریقت همان فقر است^۵؛ این تعریف که مشتمل است بر یک مجاز - ذکر جزء و اراده کل - نشان‌دهنده اهمیت این مقام عرفانی است در نظر سنایی چه وی فقر را دارای آن مقدار اهمیت و صلاحیت دانسته که بر کل طریقت اطلاق نماید اما گویا برای در امان نگاه داشتن مخاطبان از هرگونه کج فهمی است که وی در جای، جای آثار خود به تعریف و تحدید فقر حقیقی می‌پردازد. برای مثال وی فانی شدن از صفات بشری و عالم شدن به علم دین را از لوازم اصلی فقر - به معنایی که وی در نظر دارد - دانسته است. او نقطه کمالی را در این می‌داند که «ماه علم» از فلک فقر بر سالک بتابد؛ آمیزه علم و فقر^۶. این فقر مبتنی بر علم باعث شده که عرفان وی از بسیاری ابعاد منفی که در میان صوفیه جاهل مشاهده می‌گردد؛ برکنار ماند؛ عین همین حکم را می‌توان درباره زهد عالمانه صادر کرد که شکل آرمانی زهد است در نظر سنایی. وی، همچنین ترک مال و ثروت و فارغ شدن از غیر و معطوف ساختن دل را به حق و لاغیر از لوازم فقر حقیقی می‌داند^۷.

۱. دیوان، ص ۴۷۱ ۲. حدیقه، ص ۶۷۰ ۳. همان، ص ۷۴۰ ۴. همان، ص ۳۸۰

۵. دیوان، ص ۸۴

۶. همان، ص ۳۲۳ و دیوان ص ۲۱۹

۷. دیوان، صص ۱۹۸، ۱۳۶

پس به طور خلاصه فنا، علم، ترک مال و ثروت و سرانجام توجه صرف به حق از لوازم فقر مورد تایید سنایی است.

درباره فواید فقر برای سالک هم بیشتر به دو نکته اشاره می‌نماید؛ یکی اینکه فقر باعث می‌شود از حرص و آز - مانع بزرگ - رهایی یابد و دیگر اینکه آدمی با فقر در آخرت رستگار خواهد شد.^۱

بخشی از اشعارش را هم به ترغیب مخاطبان برای گام نهادن در راه فقر اختصاص داده است. این معنی علاوه بر دیوان^۲، در حدیقه و در ذیل تفسیر ذوقی الفقر سواد الوجه فی الدارین آمده است. مطابق با این بخش از اشعار وی، فقر رنگ سیاه دارد و چون رنگ سیاه، رنگ نمی‌پذیرد پیروان فقر هم - همچون رنگ سیاه - از هر چه رنگ تعلق دارد آزاد می‌شوند. بنابراین سیاهی بهترین رنگ و فقر بهترین مرام است چه آتش عشق هم پیوسته به دنبال سوختگان و سیه رویان - اهل فقر - می‌گردد تا در آنها گیرد. بهتر است آدمی با سیاه‌رویی - فقر - همراه شود تا راز دلش فاش نگردد. دل حقیقت‌بین نیز از رنگ سیاه - فقر - باک ندارد زیرا شب نیز سیاه است اما در دل خود روز را جای داده؛ چنانکه فقیر روی سیاه دارد اما در دل خود صفای ازلی و کیمیای لم یزلی دارد.^۳

از روی این بیانات آمیخته به استعاره و تمثیل به خوبی می‌توان اهمیت فقر را در نظرگاه سنایی یافت اما نگرش عمیق و همه جانبه وی باعث گردیده تا حتی در مورد این مقام هم یکسویه ننگرد و به روی دیگر سکه فقر هم عنایت داشته باشد و در مواردی نیز فقر را نکوهش کند. از آن جمله است اینکه می‌گوید اگر فقر همچون ماری باعث گمراهی شد یا اگر موجبات غرور سالک را فراهم آورد بهتر است که به کنار نهاده شود. علاوه بر این، مطابق با بیتی در دیوان، در مراتب عالی سلوک، گاه سالک به مرحله‌ای می‌رسد که باید فقر را هم به کناری نهد و به چیزی فراتر از آن بیندیشد.^۴ در مورد فقر و غنا هم، نظر سنایی آن است که در مقام مقایسه، آنکه در مرتبه رجحان قرار داد فقر است نه غنا.^۵

به طور خلاصه، سنایی فقر را از لوازم سلوک طریق می‌داند اما در مواردی که سبب گمراهی یا موجب غرور می‌شود تبدیل به ضدارزش می‌شود چنانکه در مراتبی از سلوک - هر چند همچنان ارزشمند است - باید سالک فقر را هم به کناری نهد. در عین

۱. دیوان، صص ۱۷۴، ۶۴۹. ۲. همان، ص ۱۷۴. ۳. حدیقه، صص ۸۸-۹. ۴. دیوان، ۴۸۲، ۶۶۴.

۵. حدیقه، صص ۱۲۸، ۳۷۰.

حال وی حتی فقر را «مقام» ننامیده است.

۶ به نظر می‌رسد، سنایی، اصرار داشته در بیان سلوک عملی مورد نظرش از شیوه‌های مدرسه‌ای برکنار بماند چه در هیچ موردی از این مراتب عملی، واژه مقام یا مقامات را به کار نگرفته است؛ از جمله هنگام سخن گفتن درباره صبر. صبر از اصول عملی مورد تاکید صوفیه و از آن جمله عارف غزنوی است. در آثار او، زیباتر از همه جا در تمثیل زیبای «ابر و آفتاب»، این اصل عملی مطرح شده است. در این تمثیل، از صبر به عنوان مرکبی یاد شده است که سالک می‌تواند سوار بر آن، راه آسمان - سیر کمالی - را در پیش گیرد^۱. به اعتبار همین اهمیت صبر است که وی سعی دارد به بیان‌های متفاوت توجه سالکان را به این مقام جلب نماید. او از مخاطبان خود می‌خواهد پیوسته صبر را ملازم خود کنند چه طریقت راهی است پرشتاب و ناآرام و صبر تنها توشه‌ای که می‌تواند سالک را به سر منزل مقصود رهنمون شود^۲. نکته قابل توجهی که وی در این راستا مطرح می‌کند اینکه صبر از عشق ناشی می‌شود و آن که از دایه عشق شیر بخورد از حیث صبر غنی می‌گردد. همچنین وی شکایت از تنگ روزی و بی‌تابی در برابر سختی‌ها را از جمله اعمال فرومایگان ذکر می‌کند^۳. گاهی هم با استفاده از داستان‌های پیامبران بر آن است تا میل و رغبت مخاطبان را نسبت به این مقام عرفانی برانگیزد مثل آنجا که می‌گوید ابوبکر بدان سبب که در برابر زخم ماری صبر کرد هم یار غار پیامبر شد و هم وزیرش^۴. در کتب نظری عرفانی بحث‌های مشبعی در خصوص صبر، انواع آن و مراتب آن ذکر شده که صرفاً جنبه نظری و اطلاع رسانی دارد اما سنایی به دور از این مباحث، بیشتر نکاتی را مطرح می‌کند که در سیر و سلوک عملی مفید فایده باشد.

۷ شکر - یک مقام عرفانی دیگر - نیز در اندیشه سنایی جایگاه خاصی دارد. به نظر او، شکر کردن بیش از آنکه ریشه در اراده بشری داشته باشد، توفیقی است که خداوند به بندگان ارزانی می‌دارد. این، البته یک باور عمومی مسلمانان است و شاعران و نویسندگان غیر عارف هم آن را طرح کرده‌اند: «گر بگویند هم بدو گویند»^۵.

۱. همان، ص ۴۷۹ ۲. همان، ص ۴۷۸ ۳. دیوان، صص ۱۱۵۰، ۱۱۶۱، ۹۵ و حدیقه ص ۱۶۲

۴. دیوان، ص ۲۳۵ ۵. حدیقه، ص ۱۰۰

همچنین وی در یک بیان استدلالی بر آن است تا عجز مطلق انسان را در قبال شکر ایزد به اثبات رساند. به زعم وی، اگر همه مویهای انسان زبان گردد و هر زبان هم صد هزار جان بیابد تا چنانکه «سزاوار خداوندیش» است او را شکر گوید باز از شکر این لطف حق عاجز خواهد بود که توفیق یافته این اندازه خالق مهربان را شکر گوید^۱. بر این اساس، او همیشه عاجز از شکر است. این دلیل برای اثبات عجز انسان از شکر حق در کلام اندیشمندان غیر صوفی هم آمده است.

در عین حال، برای اینکه مخاطبان او از بیان مذکور به این نتیجه موهوم نرسند که پس با وجود این عجز مطلق، شکر ما بی فایده خواهد بود، به ذکر این نکته می‌پردازد که الطاف و کرم خداوندی آن قدر هست که به شکر و صبر اندک بندگان راضی شده و به لطف خود فرومایگان را به درجات بالاتر برساند^۲. مضافاً اینکه در جای دیگر به بیان شاعرانه یک نص قرآنی می‌پردازد: «شکر کن از پی زیادت را»^۳.

علاوه بر این‌ها، گاهی هم از شیوه‌های بیانی تمثیلی بهره می‌برد تا خوانندگان شعرش را به سوی این مقام عرفانی سوق دهد مثل اینکه در جایی حیات بشری را به قافله‌ای تشبیه می‌کند که در حال حرکت بسوی حق است و به کاروانیان سفارش می‌کند پیوسته شاکر حق باشید^۴.

شکر مردان حق - البته - چیزی فراتر از این‌هاست چه آنها نه تنها در برابر نعمت‌ها بلکه حتی سیلی حق - تعبیری برای سختی‌ها و مشقت‌ها - را هم شکر می‌کنند. بر پایه این نگرش عرفانی است که اذعان می‌دارد دیندار آن است که شاکر لطف و رحمت حق تعالی باشد و کافر آن که در برابر قهر و عزت خدا، شکر نمی‌گوید. انسان آرمانی او کسی است که در هر حال رضا به قضا دهد و همیشه شکر حق را بر زبان داشته باشد^۵.

۸ این سیر و سلوک صوفیانه در لابلای آثار سنایی ادامه می‌یابد تا سرحدات توکل - یک مقام عرفانی -؛ هر چند در بیان این سیر و سلوک کلام را تابع نظم خاصی نکرده و به اقتضای حال و مقام درباره موضوعات متنوع شعر سروده اما در هر حال، مجموعه‌ای کامل از «مقامات تبطل تافنا» در آثار او فراهم آمده است؛ نظیر آنچه در مثنوی جلال‌الدین بلخی می‌بینیم.

۱. حدیقه، صص ۹۹-۱۰۰ ۲. همان، ص ۱۰۲ ۳. حدیقه، ص ۹۹ ۴. همان، ص ۹۹

۵. حدیقه، صص ۱۰۰، ۱۶۲ و ۹۹

عزالدين محمود کاشانی در تعريف توکل مورد قبول صوفيه می‌گويد: مراد از توکل تفويض امر است با تدبير وکیل علی‌الاطلاق و اعتماد بر کفایت کفیل ارزاق^۱.

عارف غزنوی در بحث توکل - به خلاف بحث‌های پیشین - به باورهای عرفانی محض بسیار نزدیک گردیده و هر چند غرضش آن نبوده که سخنانش متناقض با شریعت باشد اما آنچه در نظر او معیار بوده است آراء و اقوال سالکان طریقت است.

باری، یکی از زمینه‌های اصلی که در ضمن آن بحث توکل مجال بروز پیدا می‌کند، مسأله توجه به اسباب یا ترک آنهاست. مولف مصباح‌الهدایه در این باب می‌گوید: متوکل حقیقی آن است که در نظر شهود او جز وجود مسبب‌الاسباب وجود دیگری نمی‌گنجد و توکل او به وجود و عدم اسباب متغیر نگردد.^۲ سنایی، در مورد اسباب و توجه به آن یک چنین باوری دارد. به زعم او تا خلق در راه اسباب‌اند و به اسباب توجه دارند مانند کسانی هستند که در کشتی خفته‌اند و کشتی هم در گرداب افتاده است؛^۳ مسلماً پایان چنین سفری نابودی است. همچنین وی به حال آن کس که طعام و شراب را از مسبب می‌ستانند نه از اسباب غبطه می‌خورد و او را فرخ می‌داند. متوکل حقیقی - در نظر او - کسی است که اعضای خود را در بند آورد و مال و اسباب را رها ساخته و به مسبب اصلی دل نهد.^۴

یک زمینه دیگر بروز و ظهور توکل، تلاش برای معاش است. سنایی در این مورد دوگونه شعر دارد. گونه نخست که در آنها تلاش و کوشش مادی سالک لازمه زندگی معرفی شده اما این نکته را موکد بیان کرده که با وجود این تلاش، اعتماد آدمی نباید بر وسایل کسب روزی باشد بلکه باید بر سبب ساز و رزاق یگانه اعتماد و توکل نمود. از آن جمله است اینکه می‌گوید اعتماد آدمی در هر حال بر خدا باید باشد نه بر اسباب: «بر خدا به که بر خراس و جوال».^۵

گونه دیگر که در آنها نقش تلاش سالک کم فروغ گردیده و در مقابل کفّه توکل بدون تلاش، سنگین؛ مثل آنجا که اظهار می‌دارد سالک نباید در اندیشه روزی باشد چه «نیم نانی می‌رسد تا نیم جانی در تن است».^۶

شکل واضح‌تر این باور وی را در حکایتی از حدیقه می‌توان سراغ جست. بر طبق این حکایت روزی حاتم قصد سفر کرد و زن و فرزند خود را بدون هیچ نفقه‌ای در خانه رها

۱. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، ص ۳۹۶ ۲. همان، ص ۳۹۷

۳. حدیقه، ص ۱۲۰ ۴. همان، همان ۵. همان، ص ۱۰۷ ۶. دیوان، ص ۸۵

کرد. گروهی به ملاقات همسر حاتم رفته و عرضه داشتند: تو بدون نفقه چگونه امرار معاش می‌کنی؟ پاسخ زن به آنان در واقع، باورهای خود سنایی است که بر زبان شخصیت حکایتش جاری می‌گردد؛ گفت: روزی ده من از حال من با خبر است و تا روح در بدن باشد، روزی را از من نمی‌گیرد. جماعت که در این حکایت نماینده منکران توکل صوفیانه‌اند، می‌گویند: خدا بدون سبب چیزی به کسی نمی‌دهد بگونه‌ای که نمی‌توان از درخت بید انتظار میوه خرما داشت. زن پاسخ می‌دهد: رای شما تیره است و نمی‌دانید که زمین و آسمان از خداست و اگر بخواهد، روزی مرا از زمین و آسمان می‌رساند. حکایت بدون سرانجام مشخصی به همین جا پایان می‌پذیرد. احتمالاً خود وی هم متوجه نامتعادل بودن ترازوی تلاش و توکل در این حکایت شده چه بلافاصله پس از حکایت و در بحثی نسبتاً مستقل به نکوهش کاهلان می‌پردازد مبادا که با استفاده از حکایت فوق و به بهانه داشتن توکل حقیقی، کاهلی را پیشه کنند.^۱

درست است که سنایی با بیان این حکایت بر آن است تا توجه مخاطبان را از دل نهادن به اسباب منصرف ساخته و به روی کردن به حق معطوف سازد اما نمی‌توان منکر کم رنگ شدن نقش تلاش برای کسب روزی در این حکایت شد. احتمالاً جلال‌الدین بلخی قصه «صید و شیر»^۲ را به تأثیر از این حکایت و در جهت کامل کردن این موضوع عنوان کرده است. ناگفته نماند سنایی برای توکل هم از اصطلاح «مقام» استفاده نکرده است.

۹ مطابق با قول هجویری میان بزرگان تصوف دربارهٔ اینکه «رضا» از مقامات است یا حالات اختلاف نظری وجود دارد^۳ اما چون اغلب صوفیه رضا را در ذل مقامات آورده‌اند مانیز در این بخش بدان می‌پردازیم.

از روی پاره‌ای اشعار سنایی می‌توان دانست که «رضا» در نظر او از اهمیت زیادی برخوردار است. این معنی بخصوص از آنجا برمی‌آید که وی شناخت خدا را - که از اهداف عالیه عرفانی است - منوط بدین می‌داند که سالک گام در وادی رضا بنهد؛ ضمن اینکه برترین مرتبه در بارگاه الهی از آن اهل رضاست.^۴ گویا به اعتبار همین اهمیت خاص است که وی در توصیف مردان خدا اظهار می‌دارد: مفرح مردان حق در شفاخانه

۱. حدیقه، ص ۱۱۷ به بعد ۲. مثنوی معنوی، دفتر اول ۷ ص ۸۵ به بعد

۳. کشف المحجوب، علی هجویری، ص ۲۲۳ به بعد ۴. حدیقه، ص ۱۶۲ و دیوان ص ۷۹

رضا جای دارد. آنان در میدان رضای حق با وجود همه سختی‌ها و اندوه فراوان آن جولان می‌دهند در برابر اراده حق تسلیم محض‌اند و به آنچه از دوست رسد راضی؛ در جواب بلای حق پاسخ مثبت می‌دهند و به همه حال طالب رضای اویند.^۱

سنایی، همچنین در بخش دیگری از اشعارش با استفاده از شیوه‌های بیانی متفاوت بر آن است تا سالکان را به گام نهادن در این وادی ترغیب و تحریض نماید: در میدان رضای حق چون گوی باش و چوگانی مکن. هر چه از خدا می‌رسد باید با جان و دل پذیرفت و بدان راضی بود؛ هر چند آن چیز به نظر ما زشت آید.^۲

در جای دیگری از همین کتاب اشاره کردیم که در نظر حکیم غزنوی اراده خالق حتی اگر در قالب رنج و بلا باشد، خیر مطلق است. مطابق با این باور، رضا به رضای خدا بودن در حکم راضی بودن به همه خوبی‌هاست. بر این اساس است که در جایی می‌گوید: باید همه سختی‌ها و مصائب را با شادی تحمل کرد و بدان‌ها راضی بود. زهر او را نوش دانست و قهر او را لطف. قهر و لطف او هر دو خوب‌اند؛ هر چند ما بر حسب ظاهر یکی را خوب می‌دانیم و دیگری را بد.^۳

نکته دیگری که وی درباره رضا مطرح کرده اینکه برای ورود در این وادی دو شرط لازم است؛ یکی پیراسته شدن از هواجس نفسانی و رذایل اخلاقی و دیگری دوری از گناه و گناهکاری.^۴

همچنین وی در خصوص ثمرات «رضا» بیاناتی دارد. غیر از حصول معرفت که در آغاز بحث بدان اشاره کردیم، دور شدن بخل و حسد از سالک، رهایی از علقه‌ها و دلبستگی‌های مادی و رسیدن به مرحله‌ای از کمال که در آن سالک فقط خدا را فعال مایشاء می‌داند و بس، از دیگر ثمراتی است که گام نهادن در وادی رضا برای سالکان طریق فراهم می‌آورد.^۵

در مجموع، شاعر غزنوی رضا را از جمله لوازم سلوک طریق دانسته و برای آن شرایط و فوایدی هم لحاظ کرده است.

۱. حدیقه، ص ۳۴۱ و دیوان، صص ۱۷، ۱۸، ۴۱ ۲. حدیقه، ص ۱۶۴ ۳. حدیقه، صص ۸۵، ۱۶۳

۴. حدیقه، صص ۳۵۳، ۴۲۹ ۵. دیوان، ص ۵۳۱ و حدیقه ۱۶۶

پای روح الله از این بر دوخت نعلین هوا

دنبالهٔ راه آسمان

۲

۱ در حقیقت، سلوک عرفانی راهی است که پایانی برای آن متصور نیست. این راه بی‌نهایت از اولین مقامات «تبتل» آغاز شده و «پله پله تا ملاقات خدا» ادامه می‌یابد. ملاقات خدا هم پایان راه نیست بلکه آغازی دیگر است؛ سیر فی الله. بقای بالله، در واقع، اتصال با بی‌نهایت و بی‌نهایت‌هاست؛ آنچه در کتب صوفیه تحت عنوان «حالات» و «مقامات» آمده تنها به بخشی از این راه بی‌نهایت مربوط است. در عین حال، آنها بسته به اینکه از چه منظری نگریسته باشند، تعداد مقامات را معلوم کرده‌اند. یکی مثل خواجه عبدالله انصاری، خواسته دقیق‌تر و جزئی‌تر به این مقامات بپردازد لذا صد مقام تبیین کرده و دیگری که کلی‌تر به این مقامات پرداخته، صد مقام مذکور را در هفت مقام خلاصه کرده و آن دیگر در هزار و یک مقام اما تفاوت این اقوال، نه در اصل موضوع که در نوع نگاه است.

در شعر سنایی، غیر از مواردی که تحت عنوان «مقامات هفت‌گانه» بررسی کردیم، اعمالی دیگری هم هست که به زعم وی بایستی سالکان طریق در سیر و سلوک خود به آنها عنایت داشته و علاوه بر آن، التزام عملی هم داشته باشند. لازم به ذکر است موضوعات این فصل، از حیث ترتیب مبتنی است بر صد میدان خواجه عبدالله انصاری با این تفاوت که خواجه، مقامات عرفانی را هم در ضمن همین صد میدان جای داده و ما آنها را در فصل «راه آسمان»، مستقلاً بررسی کردیم.

از جمله اعمالی که سنایی در آثار خود به عنوان لوازم سلوک مطرح کرده، ریاضت

است. از بررسی اشعار وی می‌توان دانست که این عمل در نظر او از اهمیت خاصی برخوردار بوده است چه ضمن اینکه در جایی با عنایت به معنای اصلی ریاضت - رام کردن اسب وحشی - بدین نکته اذعان می‌دارد که سالک بدون ریاضت، وحشی است. در جاهای دیگری صراحةً اعلام می‌دارد بدون ریاضت نمی‌توان به مقصد رسید و بلکه فراتر از این سالکی که اهل ریاضت نباشد، علف دوزخ است.^۱ این بیانات وی آن‌قدر صراحت دارد که بی‌هیچ توضیحی می‌توان دریافت ریاضت در نظر او تا چه حد مهم بوده است.

علاوه بر این، در بخش دیگری از اشعارش فواید و ثمرات ریاضت را هم برای سالکان طریق به تصویر می‌کشد تا میل و رغبت آنان را نسبت به این عمل صوفیانه برانگیزد. وی در بیان این ثمرات هم به تعالیم عالمان شریعت نظر دارد و برای مثال اظهار می‌دارد که بوسیله ریاضت می‌توان سرای آخرت را آباد ساخت و هم به آراء و اقوال سالکان طریقت؛ مثل آنجا که می‌گوید: آب حیات از طریق ریاضت فرا چنگ می‌آید و ریاضت است که استعدادها و قابلیت‌های سالک را به منصه ظهور می‌رساند و معلوم می‌سازد که «عود است یا بید»^۲. بدین ترتیب وی با در هم آمیختن طریقت و شریعت در مورد این اصل عملی بر آن است تا توجه سالک را هر چه بیشتر به ریاضت معطوف سازد؛ چنانکه وی از هر منظری - مثلاً شریعت یا طریقت - به این اصل بنگرد، آن را امری لازم و ضروری می‌داند.

۲ همچنین وی در پاره‌ای از اشعارش به تجرید هم پرداخته است. از قضا این اصل عملی صوفیانه نیز از جمله مواردی است که سنایی به آن اهمیت فراوانی داده و ضمن اینکه آن را زاد طریقت به شمار می‌آورد - که به تنهایی بیانگر اهمیت تجرید است در نگاه وی - بر آن است که تجرید، جفت توحید است و تا سالک گام در راه تجرید نهد، نمی‌تواند به مقام توحید - که از بالاترین مراتب سلوک عرفانی است - دست یابد. این اصل عملی در ضمن، لوازمی هم دارد که تا سالک آنها را به کف نیاورده، نمی‌تواند گام در این راه نهد. به عقیده سنایی، شرع و توحید لازمه و زینت همیشگی تجریدند و سالک با استمکاب به شرع و توحید است که می‌تواند اهل تجرید شود. بعلاوه پرورش درون و بی‌توجهی به ظاهر جسم و دنیا از دیگر لوازم تجرید است.^۳ چنانکه

۱. حدیقه، ص ۱۶۰ ۲. همان، صص ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۶۰ ۳. همان، صص ۲۸۵، ۱۱۵، ۱۱۱

ملاحظه می‌شود وی در مورد تجرید هم بر آن است تا با پیوند شریعت و طریقت، تجرید را به عنوان اصلی معرفی می‌نماید که هم ریشه در طریقت دارد و هم شریعت. این هم که در خطابی دوستانه و از سر مهر به سالکان طریق توصیه می‌نماید: ای برادر گام در راه تجرید گذار، باز ناظر است بر اهمیت این عمل صوفیانه در نظر وی.^۱

۳ غزالی در کیمیای سعادت پس از بحث نسبت مشبعی در خصوص ذکر، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که لب همه عبادت‌ها ذکر است.^۲ این، معلوم می‌کند ذکر چه در نظر عالمان شریعت و چه به اعتقاد عارفان طریقت از اصول عملی با اهمیت است. در شعر سنایی هم اییاتی یافت می‌گردد که به این موضوع اختصاص یافته است. او، در این مورد معتقد است که هر کس از یاد خدا- ذکر حق - غافل بماند، ظالم است و دل غافل از ذکر حق همچون سندان است که قابلیت روحانی خود را از دست داده است؛ در مقابل آنکه ذکر حق بر جان و دل او نقش بسته از هر چه موجب گمراهی و هلاکت است، ایمن می‌ماند. ذکر، مایه طراوت زیان است و ثمرات فراوان دیگری برای سالکان طریق به همراه دارد.^۳

گاهی هم از منظری صرفاً عرفانی به ذکر نگریسته است و البته در این بستر دوگونه شعر دارد؛ یکی آنکه متناسب با حال سالکانی است که هنوز در ابتدای راهند که برای این گروه ذکر را به عنوان غذای عاشقان یاد می‌کند؛ غذایی که مایه قوت سالک است برای ادامه سیر و سلوک و دیگر آنکه مناسب حال و وضع منتهیان و ره‌رفتگان است. درباره این گروه اخیر عقیده سنایی بر آن است که ذکر، در راه مجاهده کارآمد است اما وقتی سالک به مجلس مشاهده برسد دیگر ذکر وجود ندارد. به نظر او ذکر، همراه سالکان طریق است اما در مراحل عالی‌تر ذکر دیگر ارزش ندارد؛ باد است. همان‌گونه که خواص، جوینده درّ در نهایت غرق در آب می‌گردد، سالک نیز در مراحل عالی سیر و سلوک چنان غرق در معشوق می‌گردد که دیگر ذکر بر جای نمی‌ماند که لازم باشد یا نه.^۴ غزالی درباره این مرتبه از سلوک می‌گوید: بلکه کمال آن است که ذکر و آگاهی ذکر از دل بشود و مذکور - حق تعالی - ماند و بس.^۵

۱. همان، ص ۱۱۱ ۲. کیمیای سعادت، ابو حامد محمد غزالی، ج ۱، ص ۲۵۶ ۳. حدیقه، صص ۹۴، ۹۵

۴. همان، صص ۱۱۱، ۹۶، ۹۵ ۵. کیمیای سعادت، ابو حامد محمد غزالی، ج ۱، ص ۲۵۵

۴ هر چند مولف اللمع - ابونصر سراج - مراقبت را در زمره حالات عرفانی آورده اما غالب عرفا و صوفیه - برای مثال غزالی و خواجه عبدالله - مراقبت را در ذیل اعمال و مناسک ذکر کرده‌اند نه احوال و مواهب. غزالی در تعریف مراقبت می‌نویسد: مراقبت پاسبانی و نگاه داشتن بود.^۱

حکیم غزنوی از «مراقبت» بسیار محدود سخن گفته و در همان مقدار کم هم سعی کرده به جای استفاده از واژه مراقبت، با استفاده از بیان تصویری - مردی که در حال مراقبت است، - نکاتی را که لازم می‌دانسته، خاطر نشان کند. برای مثال، در ضمن قصیده‌ای از دیوان آمده که جهد کن تا پیش سلطان ضمیر «از گریبان تاج سازی و زین دامن سریره». این مصراع، تصویر سالکی در حال مراقبت را پیش روی خوانندگان می‌آورد. همچنین در حدیقه نیز آن‌گاه که می‌خواهد درباره مراقبت شعر بسراید یک چنین تصویری ارائه می‌دهد: دل من برای سلامت تن سرگریبان و پای دامن را جست^۲. از این هم که در هر دو مورد، شخصیت شعری وی خود اوست می‌توان نتیجه گرفت که او خود اهل مراقبت هم بوده است.

۵ در شرح مراحل و مقامات سلوک عرفانی - راه آسمان - نمی‌توان از صدق که در عرفان و تصوف از اهمیت خاصی برخوردار است، غافل ماند. در شعر سنایی، صدق از جمله مواردی است که در جایگاه تلاقی شریعت و طریقت قرار گرفته است؛ چنانکه درباره ضرورت صدق در سلوک طریق اظهار می‌دارد که در طریقت یک ذره صدق بهتر از صد قیل و قال است و آنچه مورد قبول درگاه احدیت قرار می‌گیرد صدق است و در خصوص اهمیت صدق در شریعت هم اذعان می‌دارد که اعمال عبادی - مثل نماز - تنها در صورتی مورد قبول درگاه احدیت قرار می‌گیرد که با صدق همراه باشد.^۳

وی، همچنین طرق بدست آوردن صدق را نشان می‌دهد و در این راستا زاری کردن به درگاه احدیت و پشت پا زدن به تمایلات نفسانی را دو عامل مهم در دست یافتن سالک به گوهر صدق می‌داند.^۴

گاهی هم با استناد به روایات تاریخی سعی دارد میل و رغبت مخاطبان را نسبت به صدق برانگیزد؛ مثل آن‌جا که می‌گوید: ابوبکر و ابوهریره - از یاران پیامبر - در راه صدق

۱. همان، ج ۲، ص ۴۸۳-۶ و مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، محمد سرور مولایی، ج ۱، ص

۲۹۷ ۲. دیوان، ص ۲۸۶ و حدیقه، ص ۷۳۶ ۳. حدیقه، صص ۳۲۳، ۱۴۱ ۴. همان، صص ۹۹، ۶۷

مقامی بس منیع یافتند و هر که می خواهد اهل صدق شود، باید به آنها اقتدا کند.^۱

۶ عارف غزنه در بیان شرایط و کیفیت سیر و سلوک از سماع هم غافل نمانده است. قضاوت او درباره سماع در مراحل پایانی عمر - یعنی زمانی که حدیقه را می سروده - قضاوتی کاملتر و دقیقتر از آن حدی است که در دیوان مشاهده می کنیم. در دیوان عمده دو نکته درباره سماع مطرح می کند؛ یکی اینکه سالک آن گاه که به سماع می پردازد بواسطه حال و جدی که بدو دست می دهد، علومش هدر می رود و دیگر اینکه سالک طریق ابتدا باید به درجه ای از تزکیه و تهذیب نفس برسد که سماع، حس ها و تمایلات حیوانی او را تحریک ننماید و بلکه فراتر از این، از صفات بشری تهی شده باشد، آن گاه به سماع روی آورد و اگر سالکی در غیر موارد مذکور به سماع روی آورد فاسق است نه مومن.^۲

هر چند بیانات او در دیوان - در مورد سماع - مختصر است اما در همین مقدار مختصر هم، وی مهمترین نکات را درباره سماع مطرح کرده که یکی کیفیت حال سالک را هنگام سماع ترسیم می کند و علی رغم صورت توصیفی محض در ژرف ساخت بر این نکته تاکید می کند که علوم قال در حال سماع هدر رفته و بکار نمی آید و در مقابل علوم حال به کار می آیند و دیگر اینکه شرط سماع را بیان می کند. دقت و تامل در شرطی که وی برای سماع بیان کرده، این نکته را به ذهن متبادر می سازد که وی بر آن است تا از طریق بیان شرط مذکور، مخاطبانش را از هرگونه کج فهمی و سوء برداشت بر حذر دارد؛ بگونه ای که از این اصل عملی صوفیانه تنها به ظاهر آن بسنده نکنند و هر حرکت فیزیکی را سماع حقیقی تصور نکنند. وی بدین ترتیب سماع را به دو گونه حقیقی و مجازی تقسیم کرده و سماع حقیقی را سماعی می داند که پس از فنای صفات بشری در پیش گرفته می شود.

مطلب دیگر اینکه هر چند در کلام وی صراحت کافی وجود ندارد مبنی بر اینکه مراد او از سماع همان رقص و سماع فیزیکی است که در خانقاه ها رایج بوده اما از سیاق کلام بخصوص آنجا که شرایط سماع را بیان می کند می توان دانست که وی سماع فیزیکی را در شرایط خاصی قبول داشته است. از بررسی آراء وی در حدیقه معلوم می گردد که این نظر وی هنگام سرودن حدیقه - اواخر عمر - تغییر یافته است. مطابق با آنچه در حدیقه آمده، سماع حقیقی سماع جان است نه سماع جسم. سماع

جان از حرف و ظرف، خالی و به دور است. او آنان را که سماع را نعره کشیدن - از جمله رفتارهای رایج در سماع فیزیکی - درمی‌آمیزند، ابله خوانده و سالکی را که سه بار در مجلس نعره بزند، کم‌خرد می‌داند و معتقد است که در سماع حقیقی - سماع جان - سالک باید ناله خود را پنهان نگاه داشته و فریاد نزند.^۱ از اینجا معلوم می‌شود وی در این دوران - به خلاف آنچه در دیوان آمده - سماع فیزیکی را تایید نمی‌کرده بلکه سماع حقیقی را سماع جان می‌داند که بی حرف و ظرف است.

در رساله قشیریه حکایتی از جنید بغدادی نقل شده که مضمون آن یادآور همین باور سنایی است. مطابق با این حکایت، روزی جمعی از درویشان در مجلس نشسته بودند و جنید نیز در بین آنها بود. قوالی قول «همی گفت» و درویشان به تبع آن به رقص و سماع برخاستند. جنید از جای خود حرکت نکرد و آنگاه که علت کارش را از او پرسیدند، گفت: بر خویشتن نگاه دارم وجد خویش و چون خالی باشم وجد را فراگذارم.^۲

بر این اساس، سنایی هم مثل جنید بغدادی در بستر عرفان عابدانه خود سماع حقیقی را سماع درونی دانسته که لزوماً با رقص و نعره زدن همراه نیست؛ بر خلاف جلال‌الدین بلخی.

۷ اینکه حافظ شیرازی جرم «آن یار بر سر دار رفته» را فاش کردن اسرار می‌داند یک سنت ریشه‌دار صوفیه است که از جمله سنایی غزنوی بدان پرداخته است؛ سرپوشی و سکوت. وی در اشعار خود ضمن اینکه سکوت و خاموشی را زاد طریقت دانسته و خاموشی به خاطر خدا را به منزله سخن می‌داند که سراسر حیات و نوش است، در جای دیگری تصریح می‌کند که هر کس در اندیشه فاش کردن اسرار اهل طریقت نزد نامحرمان - نه محرمان - باشد همچون حلاج بر سر دار خواهد رفت؛^۳ همان مضمونی که بعدها حافظ از وی اقتباس کرده است؛ «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد». از روی این بیانات می‌توان دانست که سکوت و سرپوشی در نظر سنایی مهم بوده است و بر این اساس است که در جای دیگری به آنان که از شراب تجلی پرورگار مست شده‌اند، توصیه می‌نماید که از مستی خود و آنچه دیده‌اند چیزی نگویند؛^۴ چون بخوردی کلوخ بر لب مال».

در حکایات و تمثیلات حدیقه نیز چند مورد به این درونمایه اختصاص دارد. از آن

۱. حدیقه، صص ۱۸۴ ۲. ترجمه رساله قشیریه، ابوالقاسم هوازن قشیری، ص ۹۹

۳. حدیقه، صص ۸۰، ۱۱۳ ۴. همان، صص ۴-۱۱۳

جمله حکایت مردی که رازش را با دوستش در میان می‌گذارد و البته حکایت بدون هیچ سرانجام معلومی به پایان رسیده و جریان سخن به مسیر دیگری منتقل می‌شود. تنها نتیجه‌ای که شاعر از این حکایت می‌گیرد اینک: «راز جز پیش عاقلان مگشای»^۱.

حکایت دیگر، حکایت مردی است که رازدار پادشاه است و در حالیکه توانایی پنهان ساختن راز پادشاه را ندارد، درمانده و حیران راز خود را با چاه در میان می‌گذارد. پس از مدتی از دل چاه نیی برمی‌آید و چوپانی آن را قطع کرده و از آن به عنوان ساز بهره می‌برد. وقتی چوپان در نی می‌دمد، راز پادشاه از نوای نی بر همگان معلوم می‌گردد^۲. این هم که رازگشایی پیش عاقلان را بلامانع می‌داند به احتمال زیاد منظورش رازهای صوفیانه و عرفانی نباشد چه این اسرار اصولاً با عاقلان تناسبی ندارد و غرض وی در این مورد رازهای معمولی است.

۸ عزلت، خلوت و فناعت از دیگر اعمالی است که به نظر سنایی یک سالک طریق باید در پیش گیرد و در سیر و سلوک خود بدان‌ها عمل کند. عزلت در این میان چندان به نظرش مهم آمده که با بیانی صریح و محکم اذعان می‌دارد هر کس عزلت را پیشه نکند به هیچ کمالی دسترسی پیدا نمی‌کند. به زعم او، در میان انبوه مردمان نمی‌توان به گوهر معنی رسید و برای نائل آمدن به این مقصود باید گوشه‌ای خلوت را برگزید و از دنیا و اهل آن کناره گرفت. او حتی برای عبادت خالصانه نیز عزلت را لازم دانسته و بر آن است که برای آماده ساختن توشه آخرت باید گوشه‌ای را برگزید و با کسی پیوند نداشت^۳.

همچنین در خصوص خلوت صوفیانه نظر مساعدی داشته و آن را لازمه سلوک می‌داند. مطابق با حدیقه، باغ دین و دولت و کلید مراد سالکان طریق، در خلوت است و با خلوت‌گزینی می‌توان به مقاصد مذکور دست یافت. آنجا هم که می‌گوید سلوت روح تنها در خلوت بدست می‌آید و بس در عین حالی که مخاطبان را به خلوت‌گزینی سفارش کرده، نظری هم به جنبه‌های فردی و فواید روحانی این عمل صوفیانه داشته که عبارت باشد از تامین آسایش روح. راه رهایی از زندان نفس نیز پناه بردن به خلوت است؛ همچنانکه عنقاء با خلوت‌گزینی در کوه قاف از زحمت فرومایگان رها شد. بر این اساس، عزلت و خلوت، از لوازم سلوک طریق است^۴.

در کنار دو موضوع فوق، وی به ذکر محاسن قناعت و ضرورت آن در سلوک طریق

۱. همان، ص ۴۸۳ ۲. همان، ص ۴۸۵ ۳. دیوان، صص ۱۷۹، ۲۹۷ و حدیقه ص ۷۳۰

۴. حدیقه، صص ۷۴۲، ۷۳۵

می‌پردازد. با تدبر و تأمل در این گونه اشعار معلوم می‌گردد که قناعت هم در حوزه طریقت و هم در قلمرو شریعت می‌تواند مثمر ثمر واقع گردد و سالک را در هر دو مورد به کمالاتی در خور توجه برساند. مثلاً در جایی آمده که عروس دین تنها بر روی کسانی جلوه می‌کند که اهل قناعت باشند و یا اینکه نزهت و شادمانی حقیقی - نه مجازی - تنها برای اهل قناعت میسر می‌شود؛ پرواز در آسمان کمالات - همچون جعفر طیار - نیز از دیگر فوایدی است که به زعم سنایی از طریق قناعت برای سالکان طریق فراهم می‌آید. گو اینکه قناعت قادر است آرز را در درون آدمی سرکوب کند.^۱

پس به طور خلاصه عزلت، خلوت و قناعت سه اصل عملی دیگر است که در سلوک طریق کاربرد دارد.

۹ موضوع «ناز و نیاز» یک بحث عرفانی محض و در عین حال دقیق است که بیان آن در کتب صوفیه با احتیاط زیادی همراه بوده است. به نظر سنایی تا سالک به مرحله فنای فی‌الله نرسیده باشد، مستحق جامه ناز نیست و باید پیوسته ملازم نیاز باشد اما چون به مرحله بقای بالله رسید - به تعبیر سنایی او شد - جامه ناز برآزنده او می‌شود.^۲ به نظر می‌رسد در این مرحله آن که ناز می‌کند، سالک و آن که ناز می‌کشد، معشوق ازلی است چه در این مرتبه عالی کسی یا چیزی جز خود معشوق ازلی نمانده و معشوق ازلی در واقع ناز خود را می‌کشد.

در سیر و سلوک عارفانه - آنطور که سنایی گفته است - سالک پس از گذر از افعال و صفات حق و رسیدن به آستانه معرفت می‌تواند نیاز حقیقی خود را به خدا دریابد. در این مرحله، حق نیاز را هم از او می‌گیرد و آنچه می‌ماند خداست و بس.^۳

همچنین او اصرار دارد که در جای، جای اشعارش به بیان فواید نیاز پردازد. از جمله اینکه همراهی با نیاز باعث می‌گردد سالک دمار از نفس تیره برآرد و بدانچه آرزو دارد، دست پیدا کند. راه‌یابی به درگاه معشوق و اجابت دعاها و مناجات‌های سالک نیز از دیگر ثمرات نیاز است.^۴

۱۰ تجارب شهودی سنایی چندان هست که بخشی از مباحث این کتاب را به خود اختصاص دهد. اصولاً عرفا در بیان این تجارب خود، دست به دامان نمادها،

۱. دیوان، صص ۵۵۳، ۲۹۶، ۲۹۹، ۷۸۶ ۲. دیوان، ص ۴۱۱، و حدیقه ص ۱۱۳

۳. حدیقه، صص ۱۱۳، ۱۳۳، ۱۰۸ ۴. همان، صص ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۵

تمثیلات و استعاره‌ها می‌شوند چه از یک سو نفس این تجارب بگونه‌ای نیست که بتوان با استفاده از واژگان متعارف و زبان عقل آنها را بیان کرد و از دیگر سو اصرار صوفیه بر پوشاندن اسرار، آنها را ترغیب می‌کرده که از این شیوه بیان استفاده کنند. گروهی از عرفا هم از این تجارب شهودی - البته در شکل متعالی تر - به معراج تعبیر کرده‌اند. از جمله عرفایی که دارای معراج روحانی هستند یکی بایزید بسطامی است و دیگری ابن عربی. در مورد ابن عربی هم گفته شده که کتاب «فتوحات مکیه» او حاصل یکی از همین معراج‌های روحانی است.

باری، در بخش‌هایی از دو اثر گرانمایه وی یعنی حدیقه و سیرالعباد به ابیاتی برمی‌خوریم که درونمایه آن بیان مجموعه‌ای از تجارب شهودی است که ممکن است برای یک سالک طریق پیش آید و از آنجا که این تجارب از زبان اول شخص و به شیوه روایی بیان شده، این اندیشه را به ذهن متبادر می‌کند که سالک نمادینی که این تجارب برایش اتفاق افتاده، به احتمال زیاد خود سنایی است و بر این اساس، این بخش از اشعار وی از نوع همان تجاربی است که بایزید بسطامی و ابن عربی آن را معراج روحانی نامیده‌اند؛ بخصوص که درک چنین تجاربی جز از طریق تجربه شخصی امکان‌پذیر نیست.

مطابق با آنچه در حدیقه آمده، عاشق حق پس از بریدن از باطل و تزکیه درون و گذر از حالات و مقامات عرفانی، از فعل حق بسوی صفتش می‌شتابد و از صفتش به معرفت حق. پس از حصول معرفت شهودی به عالم راز راه می‌یابد و بعد از آن به آستان نیاز و آنگاه که نیاز از او دور شد، حق می‌ماند و بس. سالک در این سیر و سلوک روحانی و پس از گذر از مرتبه فنا وارد عالم غیب شده و مصطفی (ع) را می‌بیند که بر سر راه او ایستاده و از سر لطف بر او سلام می‌کند. خلیل (ع) را می‌بیند که آب به راهش می‌زند. همه هم هستند و هم از او دورند. او را چون جانی عزیز، مکرم می‌دارند و دلش را از بند ملک رها می‌سازند؛ پس از آن، سالک می‌تواند ملکوت جهان را مشاهده نماید.^۱

در مثنوی نمادین سیرالعباد ابعاد گسترده‌تر و دقیق‌تری از این تجارب آمده است. مطابق با این مثنوی، سالک پس از سیر در انفس و آفاق به عالم غیب و عالم ماورای ماده قدم می‌نهد؛ در عالم غیب، سالک ابتدا به ساحت عقل کل می‌رسد. در این مرتبه به سالکانی برمی‌خورد که به مقام قریب رسیده‌اند. این مقربان گاه در اثبات‌اند و گاه در محو، گاه در سکر و زمانی در صحو، هم باده‌اند و هم مست، هم فانی‌اند و هم هست.

سالک مدتی در مرتبه عقل کل می‌ماند و پس از اینکه بنیادش دیگرگون شد و صلاحیت‌های لازم و کافی را کسب کرد؛ سال‌ها در بوته حوادث سوخت و تزکیه گردید، گاه اسیر غیرت و گه غرق حیرت شد، زمانی مست از لطف و گاهی پست از قبض گردید، از این پرده هم رها شده و به پرده‌ای از نور می‌رسد. در نوشته‌های صوفیه غالباً از حجاب‌های نورانی بحث می‌شود که منظور سنایی از «پرده نور» یکی از همان حجاب‌های نورانی است. ساکنان این منزل با اینکه غرق در حیرت‌اند، دائم تقاضای افزونی حیرت دارند. این قوم از خدمت حیوان رها شده و از ننگ قدمت و حدثان خلاص شده‌اند. در بقاء، از بقا نیز فنا شده‌اند و وجودشان کیفیت ندارد. پس از این، سالک به خطه وحدت یا مقام توحید می‌رسد. مقیمان این صف خاص تراند و بی‌پا و سر و دست، فارغ از صورت و ماده و برتر از کثرت و تضاد، همه از زحمت حدوث و حروف رسته‌اند. اینان خرقه‌پوشان خانقاه قدم هستند و باده بر رخ ساقی خورده‌اند. نوری در این جاست که خرقه‌پوشان را به پرتوی پر نور می‌کند؛ سالک می‌خواهد به جمع آن‌ها بپیوندد که عاشقی نزد او می‌آید و با زبانی فصیح اما بی‌حرف و ظرف می‌گوید: تو هنوز رشته در دست صورت داری و در بند تالیفی؛ برگرد و پای بند شرع باش. این سفر نمادین که مشتمل است بر سیرالی الله، سیر فی الله و سیر من الله الی الخلق، با مدح ممدوح به پایان می‌رسد اما به حق باید آن را یک دوره کامل سیر و سلوک عارفانه به حساب آورد؛ معراجی روحانی^۱.

آنچه در سطرهای فوق نقل کردیم خلاصه‌ای است از معراج روحانی یک سالک نمادین که به احتمال زیاد خود سنایی است و حسن ختامی برای این بحث دراز دامن که از خدا - که در «ماورای هستی» است - آغاز شد و به بیان مراحل سیر و سلوک تا فنای فی الله پایان گرفت.

در پایان متذکر می‌شویم که برخی مضامین دیگر از قبیل طلب، تفرید و غیرت در شعر سنایی هست که به جهت اختصار بیش از حد مباحث مذکور در شعر وی بدان‌ها نپرداختیم. با این حال، در بخش یادداشت‌ها بیهایی را که این‌گونه مضامین در آن‌ها آمده، معلوم کرده‌ایم.^۲

۱. سیرالعباد الی المعاد

۲. برای تحقیق رک حدیقه، صص ۳۲۳ و دیوان، صص ۴۱۱، ۳۵۳، ۳۳۷ و برای تفرید حدیقه، ص ۴۵۲ و برای طلب، حدیقه ص ۱۵۷ و برای غیرت حدیقه ص ۳۶۲

بخش سوم

عرفان عاشقانه در غزلیات

عشق هم عاشق است و هم معشوق

از عشق تا معشوق

۱ غزلیات و قلندریات سنایی دو بستر طرح عرفان عاشقانه اویند. در بخش‌های پیشین مبانی نظری و سلوک عملی عرفان عابدانه حکیم را بررسی کردیم و در این بخش کتاب به شرح اجمالی آن دسته از اشعار او می‌پردازیم که در زمره عرفان عاشقانه قرار می‌گیرند.

غزلیات شیدای غزنه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود؛ یکی آن بخش از غزلیات که حکایت‌گر عشق زمینی - نه لزوماً عرفانی - و حتی گاهی نامقدس‌اند و رگه‌های عشق عرفانی یا اصلاً در آنها به چشم نمی‌خورد و یا اگر هم وجود داشته باشد بسیار کم مایه است؛ آن چنانکه کاملاً تحت الشعاع عشق زمینی و احیاناً نامقدس قرار می‌گیرند. دیگر آن قسمت از غزلیات که دربردارنده عشق مقدس و عرفانی هستند. با این حال، گاه به غزلیاتی برمی‌خوریم که برخی ابیات آن به عشق زمینی و برخی دیگر به عشق آسمانی پرداخته است. بدیهی است زبان شعر، آن هم غزل، بگونه‌ای است که می‌توان برای یک غزل، محمل‌های معنایی متفاوتی لحاظ کرد اما با تأمل در غزلیات سنایی و پس از آشنایی با زبان او، تا حدود زیادی می‌توان بین دو نوع غزل مذکور فرق گذاشت. به هر حال، آنچه در این بخش مورد نظر ماست، غزلیاتی است که درونمایه آنها عشق عرفانی است.

باری، یک سر همه درونمایه‌های غزلیات برمی‌گردد به عشق. در همه غزل‌ها، فضای کلی حاکم بر غزل یا ریتم و آهنگ و یا عناصر تصویری آن حکایت از عشقی جانسوز دارد که دل‌ها را متاثر می‌سازد و برای لحظاتی خواننده را به اعماق لایتناهی احساس‌های لطیف و گمشده انسان شرقی می‌برد. عشق بر همه جا سایه افکنده و هر

واژه، عبارت و یا تصویری دست کم بارقه‌ای از آن را در خود جای داده است. بنابراین بهتر است بررسی خود را با کنکاشی پیرامون عشق در غزلیات آغاز کنیم.

هر چند چنانکه در بخش‌های پیشین به مناسبت اشاره کردیم، سنایی معتقد است عشق قابل تحدید و تعریف نیست اما با مراجعه به غزلیات وی تا حدودی می‌توان با دورنمای کلی و تصویری که عشق در نظر او داشته است، آشنا شد. مطابق با آنچه در این بخش از اشعار او آمده، عشق مورد نظر او، عشق الهی و آسمانی است؛ در ازل با وجود عاشق پیوند خورده - ازلی است - و تا ابد هم با او خواهد بود. بی‌انتها و جاویدان است و برتر از عقل کوتاه‌بین و فراتر از علوم قال و ظواهر امر است و درست به همین علت زبان اشارت و عبارت از شرح و بیان آن عاجز است و تنها با عشق می‌توان آن را تفسیر کرد. مثل سایه همراه عاشق است و هرگاه عاشق از او روی بگرداند، از پس وی شتابان می‌رود. اختیاری نیست و عاشق از روی اختیار گام در این نهاده است بلکه میل و جذبه معشوق بوده که او را به این وادی کشانده است. مستی ناشی از این عشق همه چیز را از او گرفته و او را در فضایی بی‌کران رها می‌کند. این مستی در حقیقت هوشیاری است و آنکه این مستی را ندارد، در مستی کاذب و خواب غفلت است و سرانجام اینکه عشق و عاشق و معشوق سه ذات جداگانه نیستند بلکه هر سه یک حقیقت‌اند.^۱

این بیانات از چند دیدگاه قابل بررسی است منتها ما به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که بسیاری از آنچه که در کتب دیگر پیروان عرفان عاشقانه به تفصیل آمده در این سخنان کوتاه سنایی وجود دارد. برای مثال نظریه اتحاد عشق و عاشق و معشوق، اختیاری نبودن عشق، نیاز متقابل عاشق و معشوق به یکدیگر، ازلی و ابدی بودن عشق، برتری عشق از عقل و علوم قال و ارزشمند قلمداد کردن مستی ناشی از عشق حق، از جمله اصول مهمی است که در امهات کتب صوفیه از آثار عین‌القضاة گرفته تا مثنوی و تا آثار عطار و حتی در حوزه‌ای دیگر آثار ابن عربی درباره آن مطالب مفصلی به رشته تحریر درآمده است. همچنین از این جا معلوم می‌گردد سنایی نه تنها اولین شاعری است که عرفان عابدانه را بطور گسترده وارد شعر فارسی کرد بلکه علاوه بر آن عرفان عاشقانه را هم.

مضافاً اینکه از بررسی غزلیات وی می‌توان دانست که ورود به این وادی، مستلزم کسب صلاحیت‌ها و شایستگی‌های فراوانی است و این‌گونه نیست که هر مختصری سزای این عشق باشد. آنگونه که از غزلیات برمی‌آید، رهایی از هواهای نفسانی و

هواجس شیطانی، تنزیه دل از اغیار، رهایی از علقه‌ها و تعلقات دنیوی، قدم گذاشتن در شاهراه فقر، درد بی‌نهایت و سرانجام مرگ از مرحله انسانی و تولد در مراتب فرا انسانی، از عمده‌ترین شرایط و لوازم ورود به وادی عشق است.^۱ تأمل در این شرایط ذهن را به آنجا رهنمون می‌شود که یک چنین عشقی نمی‌تواند آلوده به شائبه‌های مادی و جسمانی باشد بلکه عشقی آسمانی است و جامع کمالاتی که عارفان مسلمان و حتی در مواردی زاهدان دیندار سرلوحه امورشان قرار داده‌اند؛ سنایی، عاشق چنین عشقی است.

۲ شرح حال عاشق در غزلیات به همان دل‌انگیزی شرح عشق است. او آنگاه که از عاشق سخن می‌گوید اشعارش به حسب حال نزدیک می‌گردد چنانکه خواننده در اکثر موارد احساس می‌کند این عاشقی که در غزلیات رخ پنهان کرده خود سنایی است و آنچه درباره عاشق می‌گوید وصف حال خودش.

باری، این عاشق شیدا هر شب از جام تجلیات معشوق ازلی مست می‌شود و این مستی البته سرآمد همه هوشیاری‌هاست. در سایه این مستی است که اختیار و تصرف از فعل او گرفته می‌شود و او همچون گویی در خم چوگان معشوق تسلیم محض است و آنچه معشوق اراده می‌کند او بی‌اختیار می‌پذیرد. همچنین این مستی عاشق است که به او اجازه می‌دهد بی‌اعتنا به عقل و عاقلان، خود را همچون مجنون بیابان‌گرد بداند و حق را همچون لیلی.^۲ در این بین رابطه خالق با بنده از حدّ خالق - مخلوقی فراتر رفته و به مرتبه عاشق - معشوقی می‌رسد.

از دیگر سو، عاشق با همه شور و شوقی که از خود نشان می‌دهد، در غزلیات تصویری رنجور و غم‌زده دارد. او دائم در حال خروش و زاری است و به هر سو که رو می‌کند خود را در میان دریایی از غم و رنج و عذاب می‌بند. دلش سوخته و مجروح و غمزه خونریز معشوق است و با وجود همه سختی‌ها، آرزوی وصال با معشوق او را همیشه سرزنده و طالب نگه می‌دارد. او جام زهر عشق را همچون شهدی گوارا، لاجرمه سر می‌کشد و عاشق رنج خویش است. لبیک گوی عشق حق است و هر چند معشوق جز جفا در حق او روا نمی‌دارد، او حتی برای یک لحظه از وفای معشوق غافل نمی‌ماند و خود را به این دلخوش می‌سازد که اهل وفاست.

۱. دیوان، صص ۸۴۴، ۹۱۶، ۹۵۸، ۸۲۷، ۸۳۱، ۸۳۴، ۸۰۱، ۸۰۸.

۲. دیوان، صص ۹۱۶، ۹۳۰، ۸۰۳، ۸۱۹، ۸۱۱، ۸۷۳، ۹۰۴.

عاشق حق، عاشق عشق اوست. عاشق ناز یار است و تحمل در دورنج را از سر شوق می‌پذیرد و به آن تن در می‌دهد. به نظر سنایی، صبر عاشق از اهمیت شایانی برخوردار است و بدین اعتبار غزلی سروده که ردیف آن این حدیث نبوی است: الصبر مفتاح الفرج^۱.

بطور خلاصه صفات عاشق غزلیات از این قرار است: مست تجلی، بی‌اختیار، تسلیم محض، عاشق حق، رنجور و غمزده، مقاوم در برابر سختی‌های عشق، عاشق عشق، عاشق رنجی که می‌کشد، وفادار در مقابل جفای معشوق، عاشق ناز یار و صبور. محور اصلی بسیاری از مباحثی که در کتب صوفیه پیرو عرفان عاشقانه آمده همین اصولی است که سنایی به اجمال و اختصار از آنها یاد کرده است. او حتی از ذکر بسیاری مباحث دقیق و بفرنج که دیگر صوفیه با لطافت و احتیاط بدان پرداخته‌اند، غافل نمانده که از آن جمله می‌توان به عاشق عشق بودن یا عاشق ناز یار بودن و یا بی‌اختیار بودن عاشق اشاره نمود. همچنین از اینکه یک صفت بارز این عاشق مستی است، می‌توان نتیجه گرفت سنایی در عرفان عاشقانه خود معتقد است که باید راه عشق را با مستی طی کرد؛ باور سگریون.

دیگر اینکه این صفات، صفات کمالی است که سالکان طریقت به طور کامل و عالمان شریعت تا حدود زیادی از آنها به عنوان صفات ارزشمند یاد می‌کنند. بر این اساس، همان‌گونه که عشق الهی سنایی مشتمل بود بر کمالات اخلاقی، رفتار عاشق موجود در غزلیات نیز شکل مجسم و عینی همان کمالات اخلاقی است.

۳ تجلی معشوق ازلی در غزلیات نیز خود بحثی است شیرین و مهم. در غزلیات، تعداد ابیاتی که درونمایه آنها به معشوق ازلی مربوط می‌گردد، بیشتر از ابیاتی است که به عشق یا عاشق اختصاص یافته است. بعلاوه، مضامینی هم که درباره معشوق ازلی مطرح کرده، به نسبت، تعداد و تنوع بیشتری دارد از مضامین مربوط به عاشق و یا حتی مطلق عشق. از اینجا معلوم می‌شود که وی - خود آگاه یا ناخود آگاه - در غزلیات تمایل بیشتری به شعر سرودن درباره معشوق دارد تا دورکن دیگر. از روی یک چنین بررسی‌های می‌توان تفاوت نگرش عارفان بزرگ را دریافت و به نتایج جالب توجهی رسید.

باری، برجسته‌ترین صفت این معشوق ازلی بی‌وفایی است. سنگدل و نامهربان است و عاشقان خود را خوار و ذلیل می‌خواهد. ناله‌های جانسوز و رحم‌آور آنان در نظر او

بی‌اهمیت است و به آنان واقعی نمی‌نهد بلکه فراتر از این، تنها زمانی از آنها راضی می‌گردد که در عشق او جان گرانبایه را همچون شیئی کم بها قلمداد کرده و در راه او قربان کنند. اهل مکر و دستان هم هست و با عاشقان خود بازگونه رفتار می‌نماید؛ بدین معنی که وقتی عاشقان از او روی می‌گردانند، به آنها رو می‌کند و آن‌گاه که عاشقان متوجه او می‌شوند، با آنها از سر بی‌مهری برخورد می‌کند. در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که از آن عاشقان نیست اما حقیقت آن است که او از آن عاشقان است، هم او ناگزیر از عاشقان است و هم عاشقان ناگزیر از او.

با این همه، صیت زیبایی و حسنش همه جا پیچیده و هر دلی که پاکیزه و با صفا باشد از عشق او بهره‌مند می‌گردد. کار و بار عاشقان از او سامان می‌یابد و عین کمال است و سرچشمه هر زیبایی و جمال. با اینکه اهل قهر است، از سر لطف هم با عاشقان خود برخورد می‌کند؛ هر چند جلوه قهر او بیشتر از لطف است. در عین حال، وصف او - چنانکه هست - از وهم و گمان برتر است و با قوای ادراکی متعارف نمی‌توان او را شناخت.^۱

تامل در صفاتی که سنایی برای معشوق ازلی آورده این سوال را به ذهن متبادر می‌کند که چگونه می‌توان میان صفات معشوق ازلی با آنچه وی در حوزه عرفان عابدانه برای خالق متعال ذکر کرده بود، تناسب و همگونی برقرار کرد و فراتر از این چگونه ممکن است ادعا کنیم این معشوق ازلی همان خدای مهربان عرفان عابدانه است که در اینجا با هیاتی متفاوت ظهور کرده است.

برای پاسخ دادن به این دو سوال خاطر نشان می‌کنیم که عرفان عاشقانه خود نوع جهان بینی مستقل است که البته خود را ملزم به رعایت همه موازین و معیارهای موجود در عرفان عابدانه نکرده است و بر این اساس اصرار مبنی بر ایجاد انطباق تام میان مضامین موجود در دو حوزه مذکور باعث می‌گردد محقق در انبوهی از ابهامات و نقطه‌های کور فرو رود و سرگردان و متحیر شود. بنابراین، ضمن اینکه نباید منکر وجود مواضع مشترک میان دو جهان بینی عرفان عابدانه و عرفان عاشقانه شد، این را هم باید در نظر داشت که مضامین موجود در هر حوزه متناسب با معیارها و موازین همان حوزه تدوین و تنظیم شده است و بطور کامل یا حتی گسترده قابل تعمیم به حوزه دیگر نیست.

۱. دیوان، صص ۸۱۳، ۸۲۵، ۸۳۷، ۸۱۲، ۸۷۹، ۸۴۱، ۸۳۱، ۸۳۳، ۹۹۰، ۹۶۵، ۸۳۴، ۸۴۴، ۹۳۷، ۸۰۷، ۹۳۷، ۸۱۶.

در شعر سنایی نیز این امر صادق است. یعنی بهتر است به جای سعی در ایجاد انطباق کامل میان صفات معشوق ازلی با خدای یگانه - با محوریت عرفان عابدانه یا عاشقانه - معشوق ازلی را در حوزه خاص خود و با عنایت به معیارها و موازین همان حوزه بررسی کنیم و خالق یکتا را در حوزه عرفان عابدانه و بر اساس اصول توحیدی رایج در آن ساخت.

بر اساس نظریه عرفان عاشقانه، معشوق ازلی دو نوع تجلی دارد، تجلی به صفت لطف و تجلی به صفت قهر و البته سالکان طریق بسته به استعداد وجودیشان از هر دو یا یکی از این صفات - آن هم با شدت و ضعف - بهره‌مند می‌شوند اما از طریق بررسی ادبیات عرفان عاشقانه می‌توان دانست که برخی عرفا بیشتر در معرض تجلی لطف حق قرار گرفته‌اند و گروهی دیگر بیشتر از تجلی قهر معشوق ازلی برخوردار شده‌اند و بعلاوه، میزان بهره‌گیری از دوگونه تجلی مذکور نیز برای افراد یک گروه یکسان نیست. آنچه این تفاوت را بوجود آورده، بیش از همه چیز استعدادهای ذاتی سالکان است؛ یکی مستعد دریافت تجلیات قهری بیشتری بوده و دیگری مستحق تجلیات لطفی بیشتر. لذا صفاتی را هم که هر گروه برای معشوق ازلی اعتبار کرده‌اند، متناسب با نوع تجلی و میزان آن است. برای مثال، آنکه بیشتر در معرض جلوه قهر است در توصیف معشوق ازلی بیشتر - نه کاملاً - از صفاتی نظیر قهار، جبار و یا بی‌وفا و جفاکار استفاده می‌کند و آن که بیشتر در معرض جلوه لطف است، برعکس. بنابراین برخی از صفاتی که در قلمرو عرفان عاشقانه برای معشوق ازلی ذکر می‌شود، متأثر از جلوه خاص معشوق بر افرادی خاص است و آنچه آنها می‌گویند نه توصیف حقیقت ذات معشوق بلکه تصویری است که آنها از معشوق دارند.

حال برمی‌گردیم به شعر سنایی. شیدای غزنه از آن عارفانی است که - مثل عطار - بیشتر از تجلی صفت قهر معشوق ازلی برخوردار بوده تا تجلی لطف او. اینکه سنایی در شعر خود دایم از معشوق ازلی می‌نالد و او را سنگدل و نامهربان یا جفاکار می‌خواند ریشه در همین امر دارد. آنچه او می‌گوید بیش از آنکه صفت ذات معشوق ازلی باشد، تصویر و تصویری است که او از آن حقیقت دارد و قطعاً اگر معشوق به صفت لطف بر او جلوه‌گر می‌شد، بیاناتش بگونه‌ای دیگر بود. بر این اساس، معشوق ازلی سنایی بیش از آنکه اهل لطف باشد، اهل قهر است.

با این همه، با تأمل در صفات خالق متعال و معشوق ازلی می‌توان وجوه مشترک هم

یافت که در هر دو حوزه مورد تایید باشد؛ مثل اینکه در هر دو حوزه آمده که خالق متعال دو نوع صفات دارد منتها در یک حوزه از آن به صفات جلال و جمال تعبیر شده و در دیگری به صفات قهر و لطف و یا در بیان نمادین به زلف و روی. در عین حال، چنانکه در بخش از «ماورای هستی» اشاره کردیم خالق متعال عرفان عابدانه سنایی بیشتر اهل لطف است تا قهر و معشوق ازلی عرفان عاشقانه او بیشتر به صفت قهر بر وی جلوه کرده تا لطف. اکنون باید معلوم کنیم که بالاخره در اندیشه سنایی خالق متعال یا معشوق ازلی بیشتر اهل قهر بوده است یا لطف.

در بستر عرفان عابدانه - حدیقه و قصاید غیر قلندری - هدف سنایی ایجاد انگیره و میل و رغبت است در مخاطبان نسبت به گام نهادن در طریقت عرفانی. در چنین شرایطی، هر چه عناصر تشویقی و لطف آمیز بیشتر باشد، مخاطبان بیشتر مجذوب و شیفته خواهند شد و بالعکس هر چه عوامل قهری و اندازی بیشتر نمود پیدا کند، گروه کمتری برای گام نهادن در این مسیر ترغیب و تحریض می شوند. چراکه اصولاً انسان به لطف تمایل بیشتری دارد تا قهر؛ درست به همین علت است که در کلام الله نیز عوامل و عناصر تشویقی بسیار بیشتر از عناصر اندازی است. سنایی با امعان نظر به این اصل روان شناختی و با تاسی از کلام است که در عرفان عابدانه خود - که قصد تعلیم دارد - به صفت لطف حق بیشتر تکیه و تاکید می کند تا قهر او. ضمن اینکه در متن وحی نیز خالق متعال بیشتر رحمان و رحیم است تا قهار و جبار و عرفان عابدانه سنایی تا حدود زیادی مبتنی است بر آنچه به نص صریح در متن وحی و کلام زعمای دین آمده است.

اما در غزلیات و قلندریات - که بستر عرفان عاشقانه او هستند - او قصد تعلیم و ارشاد ندارد بلکه آنچه می گوید زبان حال اوست و بیانی احساسی از آنچه بر او گذشته است. آتش عشق، در این وادی، پرالتهاب تر و سوزنده تر از آن است که به او اجازه دهد از قوای ادراکی و عقلانیش بهره برد و مطالبی را عرضه بدارد که معقول و منطقی باشد؛ نظیر آنچه در غزلیات شمس یا غزلیات عطار مشاهده می کنیم. معشوق بر روح و روان او جلوه می کند - بیشتر به صفت قهر - و او با استفاده از هر آنچه در توان دارد، می خواهد آن حقایق شهودی را در کلمات جای دهد و چون زبان عقل را عاجز از بیان آن حالات می یابد به زبان عشق متوسل می شود. در این حوزه، سالک واعظ نیست، گزارشگر است؛ حسب حال می گوید و گفته هایش بطور کامل تحت تاثیر جلوه معشوق ازلی است. سخن از دیده هاست نه شنیده ها حال آنکه در عرفان عابدانه اطلاعات سالک درباره

خالق متعال حاصل شنیده‌ها و علوم اکتسابی اوست. بر این اساس، معیار گفته‌ها در عرفان عاشقانه، تجلی معشوق ازلی است و از آنجا که معشوق ازلی سنایی بیشتر با صفت قهر بر وی جلوه کرده، تصویری هم از او ارائه می‌دهد بیشتر قهار است و خالق متعالی که او از راه علوم شناخته بیشتر رحمان و لطیف. آن‌گاه که از موضع عرفان عابدانه و عقل سخن می‌گوید خدای مهربان را به تصویر می‌کشد و زمانی که از موضع عرفان عاشقانه و عشق سخن می‌گوید معشوق نامهربان را.

نکته قابل توجه اینکه تنوع و تعدد نگرش‌ها و باورهای سنایی را باید به حساب شخصیت چند بعدی و اندیشه فراخش گذاشت که باعث شده او زمانی حدیقه را بسراید و وقتی غزلیات و قلندریات را.

در برخی از غزلیات هم وی از زلف و روی معشوق ازلی سخن می‌گوید. در فرهنگ نمادهای عرفانی زلف معشوق، نماد صفت قهر وی است و رخ معشوق نماد صفت لطف او. سنایی با استفاده از این دو اصطلاح به بیان یکی از مهمترین اصول عرفان عاشقانه پرداخته و آن اینکه کفر انسان نتیجه صفت قهر او - زلف وی - و ایمان نتیجه صفت لطف او - روی او - است. بر این اساس، کفر نیز تجلی صفت معشوق ازلی است و ارزشی یکسان دارد. بدین اعتبار است که در جایی صراحتاً به یکسانی ارزش کفر و ایمان اشاره می‌کند. این یکسانی ارزش کفر و ایمان بدان اعتبار است که هر دو نتیجه جلوه معشوق‌اند.

سنایی همچنین دربارهٔ وصال با معشوق ازلی بیاناتی دارد. به زعم وی، وصال با معشوق ازلی منوط است به ارادهٔ او نه خواست عاشق، اوست که تصمیم می‌گیرد عاشق را به وصال خود برساند یا نه. در عین حال، او گاهی اراده وصل می‌کند و گاه فراق. عاشق نیز در این میان گاه تمنای وصال می‌کند و زمانی نیز خود را بدین خوشدل می‌کند که عمر را در غم او سپری می‌کند اما در مجموع این‌گونه است که روز وصال با معشوق به سرعت باد می‌گذرد و شب فراق او، سحر ندارد.^۱

اما وصال با معشوق ازلی که در آثار صوفیه - از جمله سنایی - مطرح شده است چگونه قابل توجیه است در حالی که بر طبق نص صریح کلام الله، دیدار حق در این دنیا امکان‌پذیر نیست. نجم رازی در مرصادالعباد حکایتی را نقل می‌کند که بر اساس آن میریدی به شیخ خود می‌گوید: خدای را دیدم. شیخ او را سرزنش کرده و با وی عتاب

می‌کند که ای کار نادیده! آن نور وضوی تو بود نه خدای. از اینجا معلوم می‌شود سالکان طریق گاه در معرض انوار غیبی - که از اذکار و اعمال آنها ساطع می‌شده است - قرار می‌گرفته‌اند و به اشتباه آن را خدا یا معشوق ازلی تصور می‌کرده‌اند و چون زمان‌گذر آن نور خیلی سریع بوده و مشاهده دیگر بار آن بسیار به ندرت انجام می‌گرفته است، زمان وصل را کوتاه و لحظات انتظار را طولانی وصف کرده‌اند.

نجم رازی در بحثی بسیار مفصل و مشیع به بیان انواع انوار غیبی که سالکان طریق ممکن است در کشف و شهود خود ببینند اشاره می‌نماید و هر کدام را هم به چیزی منسوب می‌کند. وی در مراحل بالاتر به تجلی نور صفات حق می‌پردازد و اذعان می‌دارد گاهی هم انوار صفات حق، ذره‌ای بر سالک کشف گردیده و عکس آن انوار بر آینه دل او می‌تابد.^۱ بنابراین، آنچه سالکان طریق مشاهده می‌کرده‌اند از انوار اعمالشان شروع شده و تا انوار صفات حق ادامه پیدا می‌کنند.

۴ اصولاً غزل سنتی فارسی مجال مناسبی برای طرح مباحث عقیدتی - به آن شکل که در کلام زعمای دین آمده است - نیست؛ چنانکه در شعر سنایی، در عین حال موارد بسیار محدودی در غزلیات آمده که لحن و درونمایه آنها به بیانات عالمان شریعت نزدیک است: ای معمار دین قبل از هر چیز دل و دین خود را عمارت کن و بعد از آن به زیارت رندان سحرگاهی - که به عبادت مشغول‌اند - برو و از آنان کسب فیض کن. اگر دین داری با نفس اماره خود موافق مباش و آن را سرکوب کن.^۲

اما در بیشتر موارد درونمایه‌های غزلیات مربوط می‌گردد به عرفان عاشقانه که نمونه‌هایی از آن را در این فصل مطرح کردیم. می‌ماند ابیاتی که درونمایه آنها با ارزش‌های موجود در شریعت ظاهراً تناقضی دارد. مثل اینکه می‌گوید: ایمان و زهد را بر باد باید داد و زنا را کافری را بر میان بست. اگر زاهدان بر زهد و صیام خود تکیه می‌کنند تو بر خمر و خمار اعتماد کن.^۳

اینگونه بیانات غالباً ریشه در دو امر دارد؛ یکی خوی ملامتی سنایی و دیگر که البته مهمتر هم هست، میل به مبارزه با ریا و ریاکاری. در بخش بعدی درباره این شیوه بیانی سنایی بیشتر توضیح خواهیم داد و عجالتاً به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که سنایی در این مورد همان شیوه‌ای را در پیش گرفته که بعدها توسط حافظ اعمال شد.

۱. مرصادالعباد، نجم رازی، صص ۳۰۱، ۲۹۹ به بعد، ۳۰۳، ۳۰۵ ۲. دیوان، صص ۹۸۷، ۹۸۵

۳. دیوان، صص ۸۷۴، ۹۷۲

باری، سیر در غزلیات هنوز هم می‌تواند ادامه داشته باشد تا آنجا که خود نیاز به کتاب مستقل و بحث دراز دامنی دارد که آن را به مجال دیگری وامی‌نهیم.

بخش چهارم

عرفان عاشقانه در قلندریات

عرفان عاشقانه در قلندریات

۱ عنوان قلندریات برای پاره‌ای از اشعار سنایی بیش از آنکه با عنایت به فرم و قالب باشد، بر اساس درونمایه شعری انتخاب شده است. بنابراین هم بخش‌هایی از قصاید و هم پاره‌ای از غزلیات سنایی در زیرمجموعه قلندریات قرار می‌گیرند. این نوع اشعار به جهت اشتغال بر مضامینی که امکان طرح آن در بقیه آثار سنایی نبوده، از اهمیت خاصی برخوردار است.

شاید برجسته‌ترین ویژگی قلندریات سنایی آن باشد که از حیث درونمایه ریشه در تمایلات ملامتی سنایی دارد و از آن مهمتر اینکه محملی شده برای مبارزه با مفاسد اجتماعی روزگارش تا آنجا که زهد ستیزی و ریاستیزی از بارزترین مضامین این قسم از اشعار اوست. این نوع قصاید، عکس‌العملی است در برابر ظاهرسازی‌ها و ظاهر پرستی‌ها و ریاکاری‌های جامعه‌ای که او در آن می‌زیسته است. او خود در یکی از قصایدش به این موضوع اشاره می‌کند: همه غرق ریا و اهل سالوس‌اند و من به خرابات پناه می‌برم تا از هر چه ریا و ریاکاری است در امان بمانم. من با اهل علم، تسبیح‌گویان ریاکار، زاهدان ریائی، ساکنان خانقاه و خرقة‌پوشان همراه شدم. همه جا ریاکاری بود و ظاهرپرستی اما وقتی به خرابات رفتم به مراد رسیدم. این قصیده به خوبی بیانگر جامعه روزگار سنایی و روشی که او در پیش گرفته، می‌باشد.^۱

بخش دیگری از قلندریات مشتمل می‌شود بر بیان حالات عشق، عاشق و معشوق متتها در قالبی جدید و با استفاده از شیوه بیانی بدیع که در ضمن بحث بهتر معلوم خواهد شد.

از حیث فرم قلندریات دارای اوزان پرتحرک و رقص‌آور و موسیقی متناسب با آن است. برخی از قصاید و غزلیات که این ویژگی را دارند اما درونمایه آنها بیان یک عشق کاملاً زمینی بدون هیچ هدف بالاتری است نیز از حیث فرم با قلندریات عرفانی وی تشابه پیدا می‌کنند که بررسی محتوایی آن‌ها از حوصله این کتاب خارج است و خود می‌تواند موضوع تحقیق مستقلی باشد.

نکته دیگر تأثیرپذیری فراوان حافظ است از قلندریات عرفانی سنایی. هر چند حافظ از مجموعه فرهنگ و ادب پیش از خود بهره برده و این ویژگی مثبت اوست نه یک نقطه ضعف برایش اما تأثیرپذیری او از قلندریات سنایی بسیار عمیق و در حد نوع جهان‌بینی و شیوه برخورد با مفاسد اجتماعی است. از این حیث سنایی حق بزرگی برگردن حافظ دارد.

۲ خرابات از پرکاربردترین واژگان در قلندریات سنایی است. با تأمل و بررسی در ویژگی‌های خرابات در قلندریات عرفانی وی می‌توان به نتایج جالب توجهی رسید. این واژه در متون غیرعرفانی و در فرهنگ‌ها به معنای جایگاه بدکاران و فاسقان است. جایی که در آن غالباً اعمال منافی شرع - که انجام آن در ملاء عام امکان نداشته مثل شراب‌خواری و... - انجام می‌گرفته است و از نظرگاه شریعت چهره‌ای پلید دارد.^۱

در برخی آثار عرفانی خرابات، جایگاه مقدس و محل آمد و شد مردان حق و سالکان حقیقی طریق است که البته در این معنای عرفانی لزوماً مکانی با ابعاد فیزیکی نبوده است. برخی معتقدند سنایی اولین کسی است که خرابات را به شکل گسترده وارد شعر فارسی کرده و از آن به عنوان جایگاه عارفان عاشق و سالکان حقیقی یاد کرده است.^۲ گویا سنایی به معنای ظاهری واژه هم نظر داشته که می‌گوید خرابات جایی است که سالکان طریقت در آن به ویران کردن نفس می‌پردازند.

باری، خرابات مورد نظر وی غیر از آن که جایگاه خراب کردن نفس است ویژگی‌های دیگری هم دارد: در خرابات، های وهوی عاشقان و دلبران برپاست و اهل خرابات همه از خود فانی گشته‌اند. برخی سوخته بیم هجرانند و برخی از جلوه‌های معشوق خراباتی - که همان معشوق ازلی غزلیات و خدای یگانه است - شادان. یکی در حال مراقبت است

۱. فرهنگ فارسی، محمد معین، ذیل خرابات

۲. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره اول، سال ۲۴، ص ۹۴

و دیگری در حال سماع و پایکوبی. «شاهد» یکی «حال» است و دیگری سوخته غیرت شده و در هجران دوست خاک بر سر می‌ریزد. مطربان به طرب مشغول‌اند و ماهرویان به رقص و پایکوبی. همگی دل خود را- همچون یوسف - در «من یزید» به دست دوست داده‌اند و خلاصه قیامتی برپاست.^۱

در خرابات، طامات مدعیان و ریای اهل سالوس جایی ندارد و شادی و گشایش دل در آنجا ممکن است. اندوه و غم ناشی از زندگی مادی و دنیوی از وجود اهل خرابات دور گشته و ردّ یا قبول خلق برای آنان یکسان است. خرابات، صراط مستقیم و منکران آن، گمراهانی هستند که از حقیقت خرابات خبر ندارند. کفر و ایمان در خرابات از میان می‌رود و کفر و دینی برای اهل آن پدید می‌آید که مبتنی بر حقیقت دین و به دور از ظاهر پرستی‌هاست. هر کس از حقیقت خرابات آگاه شود - حتی اگر شیخ صومعه باشد - همه چیز را رها کرده و خود را به آن جا می‌افکند و آن که اهل خرابات نیست از انسان فقط ظاهرش را دارد و بس^۲

بیانات سنایی آنقدر صراحت دارد که بی‌هیچ توضیحی می‌توان دریافت مقصود او از خرابات، جایگاه خاص مردان خداست و این واژه به ضرس قاطع در معنای عرفانی به کار رفته است. در عین حال، تامل در اهل خرابات و حالات و رفتارشان برخی نکته‌ها پیش روی خواننده می‌آورد. مثلاً توصیفاتی که در چند سطر اول درباره خرابات و اهل آن آورده است یادآور بیانات اوست در سیرالعباد، آنجا که دربارهٔ مقیمان در ساحت عقل کل شعر می‌سرود و بدان حیث که ساحت عقل کل از عالی‌ترین مراتب سیر و سلوک روحانی سالک نمادین سیرالعباد بود می‌توان به این نتیجه رسید که خرابات سنایی از عالی‌ترین مراتب سلوک است.

همچنین از توصیفات وی در قسمت دوم معلوم می‌شود که وی در ترسیم چنین جایگاهی این هدف را هم دنبال می‌کرده که با صوفیان ریائی مبارزه کند چه آنها را از ورود به این خرابات محروم کرده است. بنابراین وی از ترسیم خرابات یک هدف عرفانی و یک هدف اجتماعی - مبارزه با ریاکاری - داشته است. از این هم که خرابات مذکور را جایگاه دست یافتن به حقیقت دین معرفی کرده، معلوم می‌گردد که وی حتی در این بیان کاملاً «طریقتی» از «شریعت» غافل نمانده است. چنانکه تعلق انسانیت حقیقی به اهل خرابات بودن، نشان از اهمیت این جایگاه مقدس دارد در نظر وی.

۱. دیوان، صص ۵۰۶، ۵۱۷، ۶۲۷ ۲. دیوان، صص ۶۲۷، ۷۴، ۷۵، ۱۷۸، ۶۵۳، ۶۵۴، ۷۴، ۲۹۶، ۹۸

باری، نقطهٔ مقابل خرابات در قلندریات سنایی، صومعه و مسجد است. هر چه در شعر سنایی بر تقدس خرابات افزوده می‌شود، در مقابل، صومعه و مسجد مورد انکار و تقبیح بیشتری قرار می‌گیرد.^۱ علت این امر چیست؟

گفتیم که سنایی در تصویری که از جامعه روزگار خود ارائه می‌دهد، پیوسته از زاهدان و عابدان ریائی شکایت می‌کند. گروه‌هایی که تنها ظاهر خود را همچون عابدان و زاهدان درست می‌کردند اما در حقیقت اهل فسق و فجور بودند. جایگاهی که این گروه ریاکار بدان رفت و آمد می‌کردند نیز در حقیقت جایگاه فاسقان و ریاکاران بود؛ مسجد و صومعه. در این دوره مسجد و صومعه - که باید جایگاه مردان خدا باشد - جایگاه یک چنین گروه‌هایی بود و بنابراین آن مسجد و آن صومعه دیگر تقدس حقیقی خود را از دست داده بود. سنایی برای مبارزه با این گروه‌ها و برای نشان دادن چهره حقیقی آن‌ها به نکوهش مسجد و صومعه و شیخ و زاهد می‌پردازد تا به مخاطبان خود حالی کند نه این ظاهر سازان حقیقتی دارند و نه محل رفت و آمد آنها که تنها نام مقدسی دارد و بس. نقطه مقابل این مسجد و صومعه را سنایی خرابات قرار داده است. جایی که به رغم نامش، مردان حق در آن مقیم‌اند. وی در انتخاب نام خرابات نیز همان هدف پیشین را دنبال می‌کرده است؛ مبارزه فکری - قلمی علیه ظاهر و ظاهرسازی. این روش مبارزه را بعدها عیناً حافظ در پیش گرفت. پس بطور خلاصه خرابات در قلندریات جایگاه مردان خداست و مسجد و صومعه جایگاه فاسقان ریائی.

۳ شخصیت‌های نمادین خرابات هم در قلندریات جایگاه خاص خود را دارند. از جمله این‌ها که نسبت به بقیه حضور گسترده‌تری نیز دارد رند است؛ رند خراباتی. سنایی در مواردی هم از عناوین عاشق، قلاش و قلندر نیز برای اشاره به شخصیت مذکور استفاده می‌نماید. دیگری معشوق خراباتی است که در اکثر موارد همان صفات و ویژگی‌های معشوق ازلی غزلیات را دارد. سوم، پیر و مرشد خرابات است که خصوصیات شخصیتی او یادآور پیر نورانی حدیقه و عقل مستفاد سیرالعباد است. چهارم، هم‌نشینان رند خراباتی که در ایجاد پیوند میان او و معشوق نقش ارزنده‌ای دارند؛ مطرب، ساقی و قوال. بنابراین رند خراباتی قرینه سالکان حقیقی طریق و در عین حال خود سنایی است. معشوق خراباتی نمادی از معشوق ازلی، پیر خراباتی نماد پیر و

مرشدی که بی وجود او سیر و سلوک به نتیجه نمی رسد و مطربان و قوالان و ساقیان نمادی برای آنان که زمینه های سیر تکاملی سالک را فراهم می آورند.

نکته مهم دیگر اینکه بر خلاف غزلیات که در آن ها معشوق بیش از عاشق و عشق مطرح شده، در قلندریات عرفانی، رند خراباتی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است و غزلیات و قلندریات از این حیث هم مقابل یکدیگر قرار دارند و هم در عین حال مکمل یکدیگرند.

همچنین از طریق بررسی قلندریات می توان به ویژگی های شخصیتی این رند خراباتی دست یافت: رند خراباتی همچون عاشق در غزلیات، شیفته و شیدای معشوق خراباتی است و بواسطه این عشق مقدس و خوش فرجام - همانند عاشق در غزلیات - از منویات نفسانی رهایی یافته و از من انسانی خود فراتر رفته است چه معشوق خراباتی تنها به عاشقانی عنایت دارد که از خویش فنا شده باشند. دل او روشن از جمال معشوق است و با این نور است که وی طی طریق می کند و دایم در صراط مستقیم می ماند. توحید او هم از نور روی معشوق حاصل می آید و جانش وابسته به کفر زلف معشوق است، یعنی در سایه کفر زلف معشوق به ایمانی دست می یابد که فراتر از ایمان های دیگر است؛ ایمان جان. وجود و زندگی او وابسته به معشوق خراباتی است و مستی مدام گریبانگیر اوست. رند خراباتی بنده معشوق خراباتی است و گاهی در پرتو عنایات معشوق به معراج روحانی می رود و در یکی از همین معراج ها بوده که دریافته معشوق هم ناگزیران اوست.^۱

رند خراباتی اهل طامات و قرائی نیست و اصولاً با ریاکاری سر ستیز دارد. با وجود معروفیت و شهرتی که دارد، دایم حال حقیقی خود را از خلق پنهان داشته و به ردّ و قبول خلق سخت بی اعتقاد است. همتی عالی دارد و نفس اماره را با تیغ شرع پی کرده و با حکمتی که بر جانش سایه افکنده، بر آسمان و آسمانیان شرف دارد. خواجه جان است و از خودپرستی رهایی یافته؛ دغدغه های گذشته و نگرانی های آینده بر جان و دل او خطور نمی کند و در یک کلام ابن الوقت است. توبه از می معشوق را نمی پسندد و عاشق و دیوانه است منتها دیوانه از عقل کوتاه بین و مست از می معشوق ازلی. نهاد او را بر رندی و قلاشی سرشسته اند و جز سر نهادن بر این سرشت، گزیری ندارد. ستیز می کند منتها نه با شمشیر و سپر که با قلم و بنان.

۱. دیوان، صص ۱۶۳، ۳۵۸، ۴۲۱، ۵۱۹، ۹۸، ۷۵، ۱۷۰، ۱۱۳، ۳۱۱، ۷۴، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۱۰۹، ۷۶، ۳۶۱، ۳۶۰.

از طریق بررسی این بیانات برای خوانندگان شکی بر جای نمی‌ماند که این رند خراباتی شخصیتی کمال یافته و سالک حقیقی طریقت است و همچنین صفات او با عاشق موجود در غزلیات یکسانی دارد چنانکه سخنی به گزاف نخواهد بود اگر ادعا کنیم این دو شخصیت شعری یک حقیقت دارند با دو نام.

نکته دیگر اینکه رند خراباتی در پرتو نوری که از جمال معشوق ساطع می‌شود طی طریق می‌کند. این مضمون در آثار اکثر پیروان عرفان عاشقانه آمده است که جلوه جمال معشوق، همچون نوری صراط مستقیم را به سالکان طریق می‌نماید؛ یک اصل مهم عرفانی که سنایی هم آن را آورده است.

دیگر اینکه سنایی از معراج روحانی رند خراباتی دم زده است. از اینجا معلوم می‌شود آن سالک نمادین که در سیرالعباد و هم در حدیقه به معراج روحانی رفته بود، همین رند خراباتی است و این شخصیت سفری از جمله خود او را دربرمی‌گیرد.

همچنین از ویژگی‌های او در بخش دوم می‌توان به این نتیجه قطعی رسید که رند خراباتی اهل مبارزه با ریاکاران هم بوده و بعلاوه تمایلات ملامتی هم دارد و اصولاً از آن‌هاست که معتقدند راه عشق را باید مستانه طی کرد؛ سکر یون.

پس از بررسی این صفات رند خراباتی تأثیر عمیق و شگرف سنایی بر حافظ معلوم می‌گردد چه وی علاوه بر اقتباس واژه «رند» از سنایی، صفات و ویژگی‌های او را هم از شعر سنایی گرفته است و رند حافظ در واقع برداشتی هنرمندانه است از رند سنایی نه چیزی بیشتر؛ با این حال، رند حافظ دارای برخی صفات خاص هم هست که لزوماً در شعر سنایی نیامده است.

هر چند چنانکه اشاره شد، سنایی در قلندریات بیشتر به رند پرداخته تا معشوق خراباتی - برعکس غزلیات - اما با جستجو در این‌گونه اشعار می‌توان دریافت این معشوق خراباتی همچون قرینه‌اش در غزلیات، جفاکار است و با عاشقان بی‌وفایی می‌کند. او بی‌شرم و مخمور است و علم کفر را بر دوش می‌کشد. هر کس در روی او بنگرد، دل و دینش را از کف می‌دهد. «من و ما» را از عاشق می‌ستاند و در پناه خود به عاشق بقای ابدی می‌دهد. او به عاشقان خود وعده دیدار در خرابات می‌دهد و هرگاه رخ بنماید، بینندگان خود را - حتی اگر زاهدان متعصب باشند - به کفر و جاهلی می‌کشاند^۱

تنها نکته‌ای که در مورد این معشوق می‌توان گفت اینکه معشوق ازلی - خراباتی با جلوه خود بر عاشقان، آنها را از سرحدات عقل و ایمان به درآورده و به وادی جنون و مستی می‌کشاند. در این حال، سالکان درمی‌یابند ظواهری که به آنها دل خوش کرده بودند، عاری از حقیقت است و بنابراین به انکار دانسته‌ها و شنیده‌های خود حتی در زمینه‌های ایمانی می‌پردازند. بدین اعتبار است که سنایی می‌گوید جلوه رخ معشوق خراباتی ایمان سالکان را به کفر مبدل می‌سازد؛ ایمانی بر اساس توجه به ظاهر و بس. اما پیر خراباتی، در جایی دیگر از همین کتاب اشاره کردیم که با وجود اصرار سنایی بر حضور پیر در سیر و سلوک، خود دست ارادت به دامان هیچ پیری دراز نکرده و دلیل آن را هم می‌توان در مصراعی یافت که می‌گوید: «تربت ما موضع پیل است جای پیر نیست». حال این سوال پیش می‌آید که پیر مورد نظری چه صفاتی داشته و یا به عبارت بهتر باید داشته باشد. در قلندریات، برخی ویژگی‌های پیر شایسته آمده است: دوش در عالم حیرت و در حال فنا از خانه بیرون رفتن. از کوه پیری نورانی فرود آمد و از من پرسید آیا میل رفتن به میهمانی داری. من پاسخ مثبت دادم و هر دو راهی شدیم. او مرا به سرایی برد که خوش و زیبا بود. نه بیم همسایه داشت و نه ترس از ویرانی. آنجا، چند خراباتی دیدم که همه قلاش بودند. در فقر به کمال رسیده و همه چیز را ترک گفته؛ یکی شادمانی می‌کرد که از ظلمات نفس‌رهایی یافته و دیگری می‌گفت: من اولی هستم که شانی ندارم و آن دیگری ادعا می‌کرد من وجود ابدی دارم - تعبیری برای بقا بالله. من به پیر روحانی گفتم: اینان چه کسانی هستند؟ گفت: اهل خرابات‌اند که تو آنها را قلاش می‌خوانی. بدان که اینان در عالم مستی و تحیر به سر برده و سخنانشان برخاسته از آن حال مستی است. بنگر تا اسرار ایشان را بر خلق فاش نسازی و آنچه دیدی و شنیدی فراموش کن و خدمت آنان را در پیش گیر. آنگاه دانستم که معنای سخن بایزید بسطامی - سبحانی ما اعظم شانی - چیست و اکنون او را صدر مسلمانی به شمار می‌آورم.^۱

این کاملترین تصویری است که سنایی از پیر مورد قبول خود در آثارش ارائه داده است. با عنایت به این صفات والا معلوم می‌گردد که چرا سنایی دست ارادت به سوی هیچ پیری دراز نکرده است؛ در کمتر جامعه‌ای - آن هم در دوره انحطاط تصوف - می‌توان انسانی با این همه کمالات یافت.

غیر از این، در ضمن یک قصیده دیگر نیز صفاتی از این پیر خراباتی نقل شده است:

در کوی ما که مسکن خویان است - خرابات - پیری قلندر زندگی می‌کند که به بقاء الله رسیده است. او از قید منویات جسمانی رها شده و به مرتبه فنای فی الله رسیده است. او دوش تا سحر مست و خراب افتاده بود و مردم با شگفتی به او می‌نگریستند. به او گفتم این حال تو زشت و قابل انکار است اما او این منکری و زشتی را لازمه خراباتی دانست. آنچه مسلم است این تصویر صرفاً برای آن تقریر شده که خواننده دریابد پیر مورد تایید سنایی ملامتی است. بر این اساس، صفات پیر در نظر سنایی از این قرار است: ۱- در فقر به کمال رسیده ۲- از ظلمت نفس رها شده ۳- به بقای بالله رسیده ۴- مست معشوق ازلی شده است. ۵- از قید منویات نفسانی رها شده ۶- فانی فی الله است. ۷- ملامتی است.

بر خوانندگان پوشیده نیست که پیر حافظ نیز دقیقاً این خصوصیات را دارد و حتی در پاره‌ای موارد عین واژگان مورد استفاده توسط سنایی، در دیوان لسان الغیب مشاهده می‌شود؛ مثل پیر خراباتی.

اما ساقی و مطرب و قوال از دیگر شخصیت‌های نمادین خرابات هستند که عمده‌ترین کارکرد آن‌ها ایجاد مستی و حال و وجد در وجود رند خراباتی است.

۴ قلندریات به اعتبار اینکه متأثر از دو خصلت بارز او یعنی ملامتی‌گری و مبارزه با ریاکاری است در بسیاری بخش‌ها با معیارهای شریعت توافقی و تناسب ظاهری ندارد؛ چنانکه بسیاری بخش‌های دیوان خواجه.

برای آشنایی بهتر با شیوه طرح مظاهر شریعت در قلندریات، برخی مفاهیم کلیدی مربوط به حوزه شریعت را در قلندریات ذکر می‌کنیم: رند خراباتی بر پیر مناجاتی - عابدان مسجد و صومعه‌نشین - برتری دارد و به همین دلیل دیر، شراب و قمار - لوازم رند خراباتی - بر صومعه و زهد - مربوط به پیر مناجاتی - برتری دارد. زهد و تسبیح و نماز و ناموس و زرق باید به کناری نهاده شود و در مقابل جام شراب و مستی در پیش گرفته شود. کعبه و عبادات مردود است و بت زیبا، پیر زردشتی، زنار، شراب و قدح، مقبول^۱. همین مقدار کافی است تا کیفیت دگرگونی ارزش‌های شرعی در قلندریات معلوم شود. حال باید دید چگونه می‌توان پذیرفت این بیانات از آن همان سنایی است که در بستر عرفان عابدانه، التزام به شریعت و اصول و ارزش‌های آن را شرط لازم و ضروری

می‌داند.

از روی پاره‌ای قرائن چنین برمی‌آید که ریاکاری و سالوس در اجتماع مسلمین در روزگار سنایی رواج فراوانی داشته است. زاهدان، عابدان و حتی بسیاری از صوفیه در ظاهر خود را بسیار متدین و آراسته به مبادی شریعت نشان می‌داده‌اند اما در حقیقت غرق فسق و فجور بوده‌اند. چنان‌که پیش از این اشاره کردیم او خود در ضمن قصیده‌ای بصراحت مطلب فوق را به رشته نظم می‌کشد. محل رفت و آمد این ظاهرسازان فاسق هم مسجد است، جایی که باید محل آمد و شد مردان خدا باشد.

سنایی می‌گوید زهد و تسبیح و نماز را به کناری باید نهاد و البته غرضش ستیزه با شریعت نیست بلکه می‌خواهد به مخاطبان خود حالی کند این اعمال عبادی چون برای کسب رضایت خلق انجام می‌شود و ریائی و به دور از خلوص نیت است، دیگر نه تنها ارزش نیست بلکه حتی ضد ارزش است. نکوهش مسجد و صومعه هم به همین اعتبار است که این اماکن مقدس در اثر آمد و شد عابدان ریاکار دیگر قد است و ارزش حقیقی خود را از دست داده است. مسجد جایگاه فاسقان شده است و بر این اساس در خور نکوهش است. گو اینکه او خود در جایی به این معنی اشاره می‌کند: مسجد چون لافگه شده باید ویران گردد و خرابات، آباد^۱.

نقطه مقابل مسجد فاسقان، خرابات و میکده است. این مکان به رغم نامش جایگاه مردان حق و سالکان پاک‌باخته است. آنها که می‌خواهند بر خلاف ظاهر آشفته و مستشان مرد حق باقی بمانند و اهل عبادت حقیقی باشند نه ریائی. این اقدام سنایی در واقع یک نوع مبارزه و به استهزاء گرفتن رفتارهای عابدان ریائی است. او به زبان اشارت می‌گوید مسجد شما و اعمال شما ارزش حقیقی ندارد بلکه نقطه مقابل آن مکان و آن اعمال - خرابات و مستی - است که ارزش حقیقی دارد؛ یک مبارزه فکری - قلمی که بعدها در شعر حافظ به اوج خود رسید، بنابراین توییخ و تحقیر مقدسات شرعی در شعر سنایی نه به معنای مبارزه با حقیقت شرع بلکه در حکم مبارزه با ریا و ریاکاری است.

عامل دیگری که باعث شده وی این‌گونه شعر بسراید، تمایلات ملامتی اوست. ملامتیان عقیده داشتند برای رهایی از قید شهرت و مقبولیت عامه که آفت سیر و سلوک عرفانی است باید تظاهر به اعمالی کرد که در نظر مردم شایسته نیست مثل این که از دیر و شراب و زنار سخن بگویند یا به دیر بروند و زنار بر میان بندند.

همچنین استفاده از اصطلاحاتی نظیر شراب و مستی برای نشان دادن حالات و رفتار پیروان عرفان عاشقانه است در قبال معشوق ازلی؛ آن‌ها که دائم از می جمال معشوق ازلی مست شده‌اند و راه عشق را در سایه این مستی طی می‌کنند.

این سه عامل بر روی هم سبب شده که سنایی در قلندریات خود ارزش‌های موجود در شریعت را به عنوان ضد ارزش - و بالعکس - قلمداد کند اما چنانکه گفتیم در هیچ موردی نظرش مبارزه با شرع و مقدسات شرعی نبوده است.

به همین جا بحث قلندریات و بحث افق‌های شعر و اندیشه سنایی را خاتمه می‌دهیم با ذکر این نکته که عرفان عاشقانه و عرفان عابدانه دو بستر اصلی شعر و اندیشه او را شکل می‌دهند و وی در ضمن دو بستر مذکور به بیان بسیاری از اصول و مبانی عرفان و تصوف پرداخته است. از این حیث آثار او را باید یک دوره کامل عرفان عابدانه و عرفان عاشقانه به شمار آورد و سنایی را به عنوان شاعری که نه تنها عرفان عابدانه را بطور گسترده وارد شعر فارسی نمود بلکه عرفان عاشقانه را نیز.

با این همه، عرفان و تصوف - در دو شاخه عابدانه و عاشقانه - تنها ابعاد فکر و شخصیت او را شکل نمی‌دهد بلکه چنانکه دیدیم وی از تعالیم و دست‌آورد‌های فکری همه صاحبان اندیشه از فلاسفه یونان گرفته تا فیلسوفان مسلمان و حتی فلاسفه اشراقی در آثار خود بهره برده است؛ چنانکه از تعالیم عالمان شریعت.

گزیده‌ای از

حديقة الحقيقة و طريقة الشريعة

در توحید باری تعالی

- ای درون پرور بیرون آرای
خالق و رازق زمین و زمان
همه از صنع تو مکان و مکین
آتش و آب و باد و خاک سکون
عرش تا فرش جزو مبدع تست
در دهان هر زبان که گردان است
نام‌های بزرگ محترمت
هر یک افزون ز عرش و فرش و ملک
هر یکی زان به حاجتی منسوب
یارب از فضل و رحمت این دل و جان
کفر و دین هر دو در رهت پویان
صانع و مکرم و توانا اوست
حی و قیوم و عالم و قادر
فاعل جنبش است و تسکین است
عجز ما حجت تمامی اوست
لا و هو زان سرای روز بهی
برتر از وهم و عقل و حس و قیاس
هر کجا عارفی است در همه فرش
هرزه دانه روان بیننده
واهب العقل و ملهم الاسباب
همه از صنع اوست کون و فساد
همه از او و بازگشت بدو
اختیار آفرین نیک و بد اوست
هیچ دل را به کنه او ره نیست
دل عقل از جلال او خیره
عقل او نتیجه از صفتش
سست جولان ز عزّ ذاتش و هم
- ۵
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰
- ۲۵
- وی خردبخش بی خرد بخشای
حافظ و ناصر مکین و مکان
همه در امر تو زمان و زمین
همه در امر قدرتت بی چون
عقل با روح پیک مسرع تست
از ثنای تو اندرو جان است
رهبر جود و نعمت و کرم
کان هزار و یک است و صد کم یک
لیک نامحرمان از آن محجوب
محرم دید نام خود گردان
وحده لاشریک له گویان
واحد و کامران نه چون ما اوست
رازق خلق و قاهر و غافر
وحده لاشریک له این است
قدرتش نایب اسامی اوست
بازگشتند جیب و کیسه تهی
چیست جز خاطر خدای شناس
هست چون فرش زیر نعلش عرش
آفرین جز به آفریننده
منشی النفس و مبدع الاسباب
خلق را جمله مبدأ است و معاد
خیر و شر جمله سرگذشت بدو
باعث نفس و مبدع خرد اوست
عقل و جان از کمالش آگه نیست
عقل جان با کمال او تیره
راه داده ورا به معرفتش
تنگ میدان زکنه و صفش فهم

از پی رشک گرد مفرش او
عقل در مکتبش نوآموزی است
جز مزورنویس خط خدای
جز خدای ایچ کس خدای شناس
عقل را جان و عقل بر باید
مرغ کانجا پرید پر بنهد
گفتی او را شریک، هش می‌دار
نکنند در قدم حدیث، حدیث
کنه تو بس بود به معرفتش
چند از این چرخ و طبع رنگ آمیز
پس به شایستگی ورا بستود
برتر از برگزیده‌ها عقل است
نفس کل یک پیاده بر در او
عقل را کرد هم به عقل عقال
در ره کنه او چو ما، حیران
آن که زین برترست آنست او
کی توان بود کردگار شناس
از خدایی کجا شدی آگاه

فصل فی المعرفة

ذات او هم بدو توان دانست
عجز در راه او شناخت، شناخت
ورنه کُشناسدش به عقل و حواس
گسوز بر پشت قبه کی پاید
فضل او مر تو را برد بر او
صنع او سوی او دلیل و گواست
کی شناسی خدای را هرگز
چون تو هم کنی شناختنش
نطق تشبیه و خامشی، تعطیل

عقل را پر بسوخت آتش او
نفس در موکبش ره‌آموزی است
چيست عقل اندرین سپنج سرای
نیست از راه عقل و وهم و حواس
عزّ و صفش که روی بنماید
عقل کانجا رسید سر بنهد
هرچ را هست گفتی از بن و بار
جز به حس رکیک و نفس خبیث
در ره قهر و عزت صفتش
چند از این عقل ترهات انگیز
عقل را خود به خود چوراه نمود
کاول آفریده‌ها عقل است
عقل کل یک سخن ز دفتر او
عشق را داد هم به عشق کمال
عقل مانند ماست سرگردان
عقل عقل است و جان جانست او
با تقاضای عقل و نفس و حواس
گرنه ایزد ورا نمودی راه

به خودش کس شناخت نتوانست
عقل حقش بتوخت نیک بتاخت
کرمش گفت مر مرا بشناس
به دلیلی حواس کی شاید
عقل رهبر و لیک تا در او
فضل او در طریق، رهبر ماست
ای شده از شناخت خود عاجز
چون ندانی تو سر ساختنش
هست در وصف او به وقت دلیل

- ۵۵ غایت عقل در رهش حیرت
عقل و جان را مراد و مالک اوست
عقل ما رهنمای هستی اوست
ذات او را نبرده ره ادراک
فعل او خارج از درون و برون
۶۰ انبیا زین حدیث سرگردان
- مایه‌ی عقل سوی او غیرت
مستهای مرید و سالک اوست
هست‌ها زیر پای هستی اوست
عقل را جان و دل در آن ره چاک
ذات او برتر از چگونه و چون
اولیا زین صفات‌ها حیران

فصل اندر وحدت و شرح عظمت

- ۶۵ احدست و شمار از او معزول
آن احدنی که عقل داند و فهم
نه فراوان نه اندکی باشد
در دوئی جز بدو سقط نبود
تا ترا در درون شمار و شکی است
به چراگاه دیو برز یقین
نه بزرگیش هست از افزونی
از پی بحث طالب عاجز
کس نگفته صفات مبدع هو
۷۰ ید او قدر تست و وجه بقاش
قد مینش جلال قهر و خطر
هست‌ها تحت قدرت اویند
جنبش نور سوی نور بود
در ازل بسته کی بود عملش
از ابد دور دار وهم و گمان
۷۵ کی مکان باشدش ز بیش و زکم
خلق را زین صفت جهانی ساخت
با مکان آفرین مکان چه کند
آسمان دی نبود امروز است
عارفان چون دم از قدیم زنند
۸۰ نه به ارکان ثبات اوقاتش
- صمدست و نیاز از او مخدول
و آن صمدنی که حس شناسد و وهم
یکی اندر یکی یکی باشد
هرگز اندر یکی غلط نبود
چه یکی دان چه دو که هردو یکی ست
چه و چند و چرا و چون را هین
ذات او برز چندی و چونی
هل و من گفتن اندرو جایز
چند و چون و چرا چه و کی و کو
آمدن حکمش و نزول عطاش
اصبعینش نفاذ حکم و قدر
همه با او و او همی جویند
نور کی ز آفتاب دور بود
یک غلامست خانه زاد از لش
که ابد از ازل گرفت نشان
که مکان خود مکان ندارد هم
تا زبهر خود آشیانی ساخت
آسمان گر بر آسمان چه کند
باز فردا نباشد او نوزست
ها و هورا میان دو نیم زنند
نه مکان جای هستی ذاتش

ای که در بند صورت و نقشی
صورت از محدثات نیست
استوی از میان جان می‌خوان
عرش چون حلقه از برون دراست ۸۵
در صحیفه کلام مستور است
یـنزل الله هست در اخبار
رقم عرش بهر تشریف است
لامکان گوی کاصل دین این است

تمثیل

۹۰ بود شهری بزرگ در حد غور
پادشاهی در آن مکان بگذشت
داشت پیلی بزرگ با هیبت
مردمان را زبهر دیدن پیل
چند کور از میان آن کوران
تا بدانند شکل و هیات پیل ۹۵
آمدند و بدست می‌سودند
هر یکی را به لمس بر عضوی
هر یکی صورت محالی بست
آنکه دستش به سوی گوش رسید
گفت شکلی است سهمناک عظیم ۱۰۰
وآنکه دستش رسید زی خرطوم
راست چون ناودان میانه تهی‌ست
وآنکه را بد زپیل ملموشش
گفت شکش چنانکه مضبوط است
۱۰۵ هر یکی دیده جزوی از ا جزاء
هیچ دل را ز کلی آگه نی

واندر آن شهر مردمان همه کور
لشکر آورد و خیمه زد بر دشت
از پی جاه و حشمت و صولت
آرزو خاست زان چنان تهویل
بر پیل آمدند از آن عوران
هر یکی تازیان در آن تعجیل
زان که از چشم بی‌بصر بودند
اطلاع اوفتاد بر جزوی
دل و جان در پی خیالی بست
دیگری حال پیل از او پرسید
پهن و صعب و فراخ همچو گلیم
گفت گشته‌ست مرا معلوم
سهمناک و مایه تبهی است
دست و پای سطر پر بوشش
راست همچو عمود مخروط است
همگان را فتاده ظن خطا
علم با هیچ کور همره نی

فصل اندر تنزیه

- دهر نی قالب قدیمی او
نشود دهر و طبع بی قولش
این و آن هر دو ناقص و ابتر
مادت او ز کهنه و نو نیست ۱۱۰
- طبع نی باعث کریمی او
همچو جان از نهاد بی طولش
این و آن هر دو ابله و بی بر
به بدایت نه ذات او موصوف
دیده رنگ‌بین نیبند حق
حق در او هام آب و گل ناید
در کدام آیینه در آید او؟
کو تو وال و نفس شمار تواند
کفر و تشبیه هر دو همراهست
نه زرد و سپید و سرخ و سیاه
از چه از باد و آب و آتش و خاک
نقش الله جاودان ماند
کرد فضلش ترا به خود تعریف
خلق الخلق تا بدانی من
جز از او و بدو و بلکه خود او
هم هیولانی اصل^۳ و هم پیکر
طبع و الوان چهار ارکانی
نردبان پایه الهی دان
سوی او کی بود سرفت از پای
آینه دل ز دودن آمد و بس
چیست محض صفاء دین شماس^۶
صورت و آینه یکی نبود
آنک در آینه بود نه توی
آینه از صورت تو بی خبر است
- به نهایت نه ملک او معروف
دیده عقل بین گزیند حق
باطل است آنچه دیده آراید
خلق را ذات چون نماید او
جای و جان هر دو پیشکار تواند
مرد جسمی ز راه گمراهست
از درونت نگاشت صنع اله^۱
وز برونت نگاشته^۲ افلاک
داده خود سپهر بستاند
آفریدت ز صنع در تکلیف ۱۲۰
گفت گنجی بدم نهانی من
نیست گویی جهان ز زشت و نکو
همه زویافته نگار و صور
عنصر و ماده هیولانی
همه را غایت تناهی^۴ دان ۱۲۵
پس چو مطلوب نبود اندر جای
سوی حق شاه راه نفس و نفس^۵
صیقل آینه یقین شماس
پیش آن کش به دل شکی نبود
گرچه در آینه به شکل بوی
دگری تو چو آینه دگرست ۱۳۰

۱. ن. ب. دست ۲. ن. ب. نگاشتست ۳. ن. ب. هیولای اصل

۴. ن. ب. غایت و تناهی، غایت مباهی ۵. ن. ب. اصل و نفس ۶. ن. ب. محض صفاش

آینه صورت از صفت دور است
نور خود ز آفتاب نبریدست
هر که اندر حجاب جاویدست
گر ز خورشید بوم بی نیروست ۱۳۵
نور خورشید در جهان فاشست
تو نبینی جز از خیال و حواس
گوید آن کس در مقال فضول
گرت باید که بر دهد دیدار ۱۴۰
کافتابی که نیست نور دریغ
یوسفی از فرشته نیکوتر
حق ز باطل معاینه نکند
هر چه روی دلت مصفاتر

فصل اندر تقدیس

کاف و نون نیست جز نبشته ما
نه ز عجز است دیری و زودیش ۱۴۵
علتش را نه کفر دان و نه دین
پاک زان‌ها که غافلان گفتند
وهم و خاطر دلیل نیکو نیست
وهم و خاطر نو آفریده اوست
ذات او فارغ است از چونی ۱۵۰
زانک اثبات هست او بر نیست
داند اعمی که مادری دارد
در چنین عالمی که رویش دو
گر نگویی بدو نکو نبود
گر نگویی ز دین تهی باشی ۱۵۵
با تو چون رخ در آینه مصقول
چون برون از کجا و کی بود او
عامه چون نزد حضرتش پویند

چیسست کن سرعت نفوذ قضا
نه ز طبع است خشم و خوشنودیش
صفتش را نه آن شناس و نه این
پاکتر زانکه عاقلان گفتند
هر کجا و هم و خاطر است او نیست
آدم و عقل نو رسیده اوست
زشت و نیکو درون و بیرونی
همچو اثبات مادر اعمی ست
لیک چونی به وهم درنارد
زشت باشد تو او بوی او تو
ور بگویی تو باشی او نبود
ور بگویی مشبیهی باشی
نزره اتحال و روی حلول
گوشه خاطر تو کی شود او
آنک آنک به هرزه می‌گویند

- طوق در گردند ککوگوی
 تو اگر جاضری چه گویی هو
 هیچ بر هرزه نافرید حکیم
 تو ندانی بدانت درد کند
 و آنچ هست آن چنان همی باید
 رانده او بدیده کن تو قبول
 گرچه زشت آن همه نکو بینی
 عفو را از گنه علف او داد
 حکمتش مانع است اجابت را
 ندهد گل به گل خورنده طیب
 آنچه بایست بیش از ان همه داد
 لطف دان هر چه قهر او باشد
 هم حجامت نکو و هم خرما
 گاه خردی به اولین پایه
 گاه بر برنهدش همواره
 گاه دورش کنند بیندازد
 شرط کار ان چنان همی راند
 می‌گذارد به جمله کار به شرط
 گاه حرمان و گاه پیروزی
 ورنه بخروش و پیش قاضی شو
 خیر محض است و شر عاریتی
 ورنه محض عطاست هر چه از اوست
 که خدا را بد از کجا شاید
 چون کند بد به خلق عالم چون
 لقب خیر و شر بتوست و به من
 هیچ بد نافرید بر اطلاق
 زهر ان را غذای و این را مرگ
- باز مردان چو فاخته در کوی
 ۱۶۰ فاخته غایب است گسود کو
 خواه اومیدگیر و خواهی بیم
 عالم‌ست او به هر چه کرد و کند
 در جهان آنچ رفت و آنچ آید
 تو مگو هیچ در میانه فضول
 آن نکوتر که هر چه زو بینی
 ۱۶۵ روح را از خرد شرفت او داد
 نیک داند خدای انابت را
 گرچه باشد گه سوال مجیب
 همه را از طریق حکمت و داد
 ۱۷۰ نوش دان هر چه زهر او باشد
 باشد از مادران ما بر ما
 آن نیینی که طفل را دایه
 گاه بندد ورا به گهواره
 گه زند صعب و گاه بنوازد
 ۱۷۵ تو چه دانی که دایه به داند
 بنده را نیز کردگار به شرط
 آنچه باید همی دهد روزی
 تو به حکم خدای راضی شو
 هر چه هست از بلا و عافیتی
 ۱۸۰ سوی تو نام زشت و نام نکوست
 بد از او در وجود خود ناید
 آن که آرد جهان به کن فیکون
 خیر و شر نیست در جهان سخن
 آن زمان کایزید آفرید آفاق
 ۱۸۵ مرگ این را هلاک و آن را برگ

تمثیل

کای حدیث تو بسته را چو کلید	پسری احوال از پدر پرسید
من نیستم از آنچه هست فزون	گفتی احوال یکی دو بیند چون
بر فلک مه که دوست چارستی	احوال ارهیچ کز شما رستی
کاحول ارطاق بنگرد جفت است	پس خطا گفت آنکه این گفته‌ست
همچنانی که احوال کز بین	۱۹۰ ترسم اندر طریق شارع دین
کرده بیهوده از پی کردار	یا چو ابله که باشد پیکار

در باره کلام الله

صدمت صوت نی و زحمت حرف	سخنش را ز بس لطافت و ظرف
سخنش در حروف کی گنجد	صفتش را حدوث کی سنجد
عقل واله ز سر سورتهاش	وهم حیران ز شکل صورتهاش
دلبر و دلپذیر صورت او	۱۹۵ مغز و نغز است حرف و سورت او
زاده ملک و داده ملکوت	زان گرفته مقیم قوت و قوت
روح جانها و راحت دلها	سر او بهر حل مشکلها
هست معیار عادت علماء	هست قانون حکمت حکماء
سلوت عقلها نمایش اوست	نزعت جانها ستایش اوست
فصحا از طریق او عاجز	۲۰۰ عقل و نفس از نهاد او عاجز
نفس کل را نشانده در عدت	عقل کل را فکنده در شدت
هم دلیل است با نقاب دلال	هم جلیل است با حجاب جلال
جنة الاعلی روان است او	روضه انس عارفان است او
از سر غفلت و ره عصیان	ای ترا از قرأت قرآن
در جنان از وقوف شوقی نه	۲۰۵ بر زبان از حروف ذوقی نه
هست قرآن به حجت و برهان	از کمال جلالت سلطان
وز برون حارس عقیده عام	از درون شمع منهج اسلام
غافلان را تلاوتی به زبان	عاقلان را حلاوتی در جان
چشم جسم این و چشم جان آن را	دیده روح و حروف قرآن را
بسته از مشک پرده‌های جلال	۲۱۰ بهر نامحرمان به پیش جمال
پرده از شاه کی خبر دارد	داند آن کس که وی بصر دارد

تو ز قرآن نقاب او دیدی
پیش نااهل چهره نگشادست
گر ترا هیچ اهل آن دیدی
اولین پوست زفت و تلخ بود ۲۱۵
سیمین از حریر زرد تنک
پنجمین منزل است خانه تو
چون زینجم روان بیارائی
حس چه بیند مگر که صورت نغز
۲۲۰ صورت سورش همی خوانی
صورت از عین روح بی‌خبر است
حرف با او اگرچه همخوابه است
حرف و قرآن تو ظرف و آب شمر
حرف قرآن ز معنی قرآن
۲۲۵ صدف امد حروف و قرآن در
حرف او گرچه خوب و منقوشست
تا در این تربتی که ترتیب است
به بصر بیدین به دل طوبی
بکن از بهر حرمت قرآن
۲۳۰ عقل نبود دلیل اسرارش
در دماغی که دیو، کبر دمد
هوش اگر گوشمال حق یابد
پاک شو تا معانی مکنون
تا برون ناید از حدت انسان
۲۳۵ نشود دل به حرف قرآن به
رهبر است او و عاشقان راهی
در بن چاه جانت را وطن است
تو چو یوسف به چاهی از شیطان
گر همی یوسفیت باید و جاه

حرف او را حجاب او دیدی
نقش او پیش او برآستادست
آن نقاب رقیق بدریدی
دومین چون زماه سلخ بود
چارمین مغز آبدار خنک
سنت انبیا ستانه تو
پس به اول چرا فرودآئی
مغز داند که چیست آن را مغز
صفت سیرتش نمی‌دانی
تن دگردان که روح خود دگر است
بی‌خبر همچو نقش گرمابه است
آب می‌خور به ظرف در منگر
همچنان است کز لباس تو جان
نشود مائل صدف دل حر
کوه از او همچو عن منقوشست
تا بر این مرکزی که ترکیب است
به زبان حرف خوان به دل معنی
عقل را پیش نطق او قربان
عقل عاجز شده‌ست در کارش
فهم قرآن از آن دماغ رمد
سرّ قرآن از آن دماغ رمد
آید از پنجره حروف برون
کی برون آید از حروف قرآن
نشود بز به بججی فربه
رسن است و غافلان چاهی
نور قرآن بسوی او رسن است
خردت بشری و رسن قرآن
چنگ در وی زن و برآی از چاه

۲۴۰ مقری زاهد از پی یک دانگ
قول باری شنو هم از باری
مجلس روح جای بی‌گوشی است
کت سوی عشق دیدنی باشد
همچو قمری دو مغزه دارد بانگ
که حجابست صنعت قاری
اندر آنجا سماع خاموشی ست
لذتی کان چشیدنی باشد

در ستایش پیامبر

۴۴۵ احمد مرسل آن چراغ جهان
آدمی زنده‌اند از جانش
شرع او را فلک مسلم کرد
زبده جان پاک آدم از او
او سری بود عقل گردن او
عالم جزو را نظام بدو
۲۵۰ فیض فضل خدای دایه او
جان او دیده ز آسمان قدم
غیب یزدان نهاده در دل او
دیده از چشم دل به نور احد
من نگویم که غیب دان بد او
۲۵۵ غیب دان در مشیمه کن و کان
عقل کل بوده درد بستانش
گر ملک دیو شد گه آدم
خلق را او ره صواب دهد
راز حق پرده محارم او
۲۶۰ غرض کن ز حکم در ازل او
بوده اول به خلقت و صورت
رحمت عالم آشکار و نهان
انبیا گشته‌اند مهمانش
خانه بر بام چرخ اعظم کرد
معنی بکر لفظ محکم از او
او دلی بود و انبیاء تن او
غرض نفس کل تمام بدو
فرّ پر همای سایه او
زادن عقل و آدم و عالم
آب حیوان سرشته در گل او
از دریچه ازل سرای ابد
گرچه از چشم‌ها نهان بد او
نیست جز خالق زمین و زمان
نفس کل گاهواره جنبانش
دیو در عهد او ملک شد هم
سایه را مایه آفتاب دهد
نفس کل صورت مکارم او
اول الفکر و آخر العمل او
و آمده آخر از پی دعوت

در صفت معراجش

۲۶۵ بر نهاده زبهر تاج قدم
دو جهان پیش همتش به دو جو
شده از صخره تا سوی رفرف
گفته وهم شنیده آمده باز
پای بر فرق عالم و آدم
سرّ مازاغ و ماطنی بشنو
قاب قوسین لطف کرده به کف
هم در آن شب به جایگاه نماز

کرده ناهید از غمش توییخ
 بوده بر جیس چون دبیر او را
 شرف اهل حشر فتراکش
 جسم و جان کرده در خزانه راز
 ۲۷۰ نعت رویش ز والضحی آمد
 یافته بهر پای خواجه دین
 پیش از اسلام در بدایت خویش
 کرده در کوی عاشقی بر باد
 دولتش چون گذاشت علیا را
 ۲۷۵ ایمنه غافل از چنان درّی
 وز حلیمه فطان یافته او
 ورنه نگذاشتیش جستن دین^۳
 شب معراج چون به حضرت رفت
 چون به رفرف رسید روح امین
 ۲۸۰ جبرئیل از مقام معلومش
 گفت شاها کنون تو خود بخرام
 او بر رفت و بدید آنچه بدید

ستایش خلفا

آفتاب کرم چو در در بست
 چون نهفت آفتاب دین را غرب
 ۲۸۵ خواجه با خلاص و با اخلاص
 در سرای سرور مونس و یار
 از زبان صادق وز جان صدیق
 هر چه حق بر دل محمد خواند
 بوده بر شه ره امانت و حدق^۵
 ۲۹۰ مشورت را وزیر پیغمبر
 قمر نائبان کمر در بست
 کرد ماه خلافت آخر چرب
 جانش آزاد کرد مجلس خاص
 ثانی اثنین اذ هما فی الغار
 چون نبی مشفق و چوکعبه عقیق
 برد و در باغ جان او بنشاند
 قدم صدق را به مقعد صدق
 روز خلوت مشیر پیغمبر

۱. ن. ب: هستیش - ییعتش ۲. ن. ب: مر حمیرا را ۳. ن. ب: جستی دین
 ۴. ن. ب: پرده آینه - زایمنه بستدیش روح امین ۵. ن. ب: پرده بر شه ره امانت صدق

همه بر خط جمال بنمودند	انبیاء خط دایره بودند
همه پرگار گرد داره بدند	وان صحابی که چون ستاره بدند
آینه صدق روی بویکری	بود عدل عمر ز بی مکری
صدق او عقل و عدل راکان بود	کان اسلام و زین ایمان بود
پس به فاروق یافت عزّ و کمال	۲۹۵ دین به وقت عتیق بود هلال
جان فدا کردی و مال در ره دین	بود میر عمر شهنش دین
سایه او صلاح خانه او	از پی دیو در زمانه او
کوچ کرده ز کوی او ابلیس	دست شسته ز حضرتش تلیس
همه آفاق پر زمبر شد	از عمر عالمی منور شد
وز وفاش فزود رونق دین	۳۰۰ دین بدو بود شاد و با تمکین
حجت این کالحیا من الایمان	عین ایمان که بود جز عثمان
کحل شرمش کشیده در دیده	دست مشاطه پسندیده
خرد و جان او مویده علم	سیرت و خلق او موکد حلم
دل او سرّ وحی را حامل	علم تنزیل مرورا حاصل
مدح حیدر بگو پس از عثمان	۳۰۵ ای سنایی به قوت ایمان
ز حق لباطل است و جاء الحق ^۱	بامدیحش مدایح مطلق
آن علمدار و علمدار رسول	آن ز فضل آفت سرای فضول
ملک الموت دیو آز از حلم	آن سرافیل سرفراز از علم
وانکه تاراج کفر و کین او بود	آن که در شرع تاج دین او بود
گشته مکشوف بر دلش تنزیل	۳۱۰ نشنیده ز مصطفی تاویل
هر کجا رفت همراهش حق بود	نامش از نام یار مشتق بود
لافتی کرده مرورا تلقین	آمد از سدره جبرئیل امین
بفرستاده بود شرک زدای	ذوالفقاری که از بهشت خدای
گفت کاین هست بابت حیدر	آوریدش به نزد پیغمبر
که بدین آر دین برون ز نهفت	۳۱۵ مصطفی داد مرتضی را گفت
جان پیغمبر از جمالش شاد	مر نبی را وصی و هم داماد

۱. بسیاری از نسخه‌ها این بیت را ندارد. به نظر نگارنده با عنایت به طرز فکر خاص سنایی این بیت الحاقی است.

راز دار خدای پیغمبر رازدار پیغمبرش حیدر

در ستایش عقل و عاقل و معقول

هر چه در زیر چرخ نیک و بدند ۳۲۰
چون در آمد زیارگاه ازل
هم کلید امور در دستش
مایه نیک و سایه بد اوست
در حروفی که پرده نقلست
سخن عقل صوت و حرفی نیست
عقل هم گوهر است و هم کان است
نه ز روی فسون و افسانه ۳۲۵
مشرق و مغربی که عقل تراست
مشرق آفتاب عقل ازل
دوربینی شناسد این معنی
عقل و معقول و عاقل این سه یکی
عقل در راه حق دلیل تو بس ۳۳۰
کن مکن در پذیرد از فرمان
حس و اطباع خوانده او رامیر
انس دارد همیشه بر عباد
از جهالت ترا رهاند عقل
عقل سلطان قادر خوش خوست ۳۳۵
سایه با ذات آشنا باشد
سایه جز بنده وار کی باشد
عقل کل تخته زیر گل دارد
در مصالح مدبر جان اوست
عقل کل مر ترا رهاند زود ۳۴۰
عقل هم قادر است و هم مقدور
برتر از صورت و مکان و محل

خوشه چینان خرمن خردند
شد بدو راست کار علم و عمل
هم ره امر بسته در هستش
سبب بود و هست و باشد اوست
آخر شرع اول عقلست
زانکه تاریکی^۱ از شگرفی نیست
هم رسول است و هم نگهبانست
سخنی گویمت حکیمانه
فوق نی تحت نی و نی چپ و راست
مغرب او خدای عز و جل
کز خرد همچو جهل بر در نی
شده بی هیچ عیب و ریب و شکی
عقل هر جایگه خلیل تو بس
پس به جان گوید این بکن مکن آن
نفس کلی و را به سان وزیر
زانکه زهاد برتر از عباد
به حقیقت ترا رساند عقل
آنکه سایه خدایش گویند اوست
سایه از ذات کی جدا باشد
سایه را اختیار کی باشد
هر کجا امر امر قل دارد
در ممالک دبیر یزدان اوست
از قرینی دیو و آتش و دود
عقل هم آمرست و هم مامور
در دروازه جهان ازل

- عقل کل را بسان بام شناس
عقل تخته‌ست و نفس نقش نمای
عقل را داد کردگار این عز ۳۴۵
عقل در کوی عشق نابیناست
عقل کان رهنمای حیلست تست
عقل طرار و حیل‌گر نبود
عقل هرگز خطا نیندیشد
بگذر از عقل و خدعه و تلبیس ۳۵۰
خردپرا که آن دلیل بدیست
عقل مردان رسیده تا در حق
والی چرخ و دهر کیست خرد
پدر و مادر جهان لطیف
گرشان بعد امر بپرستند ۳۵۵
مایه بخش سپهر و ارکانند
خرد از بد ترا نجات دهد
جاهلی کفر و عاقلی دین است
سبب امت و رسولی او
او نهادست هم به امر قدم ۳۶۰
هست اعضا چو شهر و پیشه‌وران
عقل چشم و پیمبری نور است
اینکه در دست شهوت و خشمند
قهرمان امین یزدانی است
عقل جز داد و جز کرم نکند ۳۶۵

در فضیلت امر

- علم سوی در اله برد
آنچه دانسته‌ای به کار درآر
حلم باید نخست پس علمت
علم بی حلم خاک کوی بود
نه سوی مال و نفس و جاه برد
پس دگر علم جوی از در کار
برخور از علم خوانده با حلمت
علم با حلم آب روی بود

۳۷۰ هر کرا علم نیست گمراه است
 علم خواندی نگشتی اهل هنر
 عالم علم عالمی ست فراخ
 از پی دوست را و دشمن را
 سوی عالم نه سوی صاحب ظن
 ۳۷۵ از عمل مرد علم باشد دور
 آن ستاند مهندس دانا
 و آن کنند در دو ماه بنا کرد
 باز شاگرد آن چشد ز سرور
 مزد این کم زمزد آن زان است
 ۳۸۰ این همه علم جسم مختصر است
 چیست این راه را نشان و دلیل
 و رزمن پرسی ای برادر هم
 چیست زاد چنین ره ای غافل
 رفتن از منزل سخن کوشان
 ۳۸۵ رفتن از فعل حق سوی صفتش
 آنگه از معرفت به عالم راز
 پس از او حق نیاز بستاند
 نه ز بیهوده گفت و نادانی
 جان جانش چو شد تهی ز آواز

دست او زان سرای کوتاه‌ست
 جهل از این علم تو بسی بهتر
 بخ بخ آن را که شد درو گستاخ
 علم جان را به و عمل تن را
 دانش جان به از توانش تن
 مثل این مهندس و مزدور
 به یکی دم که پنج مه بنا
 که نبیند به سال‌ها شاگرد
 که نیابد به عمرها مزدور
 کین به تن کرد و آن به جان دانست
 علم رفتن به راه حق دگر است
 این نشان از کلیم پرس و خلیل
 بازگویم صریح نی مبهم
 حق بدیدن بریدن از باطل
 بر نشستن به صدر خاموشان
 وز صفت زی مقام معرفتش
 پس رسیدن به آستان نیاز
 حق نیازش نماند حق ماند
 بایزید ار بگفت سبحانی
 خون دل گشت بر نهان غماز

فصل فی ذکر العشق

۳۹۰ دلبر جان ربای عشق آمد
 عشق با سر بریده گوید راز
 خیز و بنمای عشق را قامت
 عشق گوینده نهان سخن است
 عشق هیچ آفریده را نبود
 ۳۹۵ آب آتش فروز عشق آمد
 عشق بی چار میخ تن باشد

سُر برو سِرِ نمای عشق آمد
 زانکه داند که سر بود غماز
 که مودن بگفت قد قامت
 عشق پوشیده برهنه تنست
 عاشقی جز رسیده را نبود
 آتش آب سوز عشق آمد
 مرغ دانا قفس شکن باشد

- جان که دور از یگانگی باشد
کش سوی علو خود سفر نبود
همتش آن بود که دانه خورد
۴۰۰ بنده عشق باش تا برهی
بنده عشق جان حرّ باشد
سرکشتی ز آرزودان پسر
نیست در عشق حظ خود موجود
عشق و مقصود کافری باشد
۴۰۵ عاشق آن است کوز جان و زتن
جان و تن را بسی محل نهد
بیخودان را ز عشق فایده است
عشق آتش نشان بی‌آبست
عشق چون دست‌داد پشت شکست
۴۱۰ عشق در پیش گیر و دل بگذار
مرد را عشق تاج سر باشد
عاشقی بسته خرد نبود
آدم از عشق اهل بظومنا
عقل عزم احاطت وی کرد
۴۱۵ قدم عقل نقد حالی گوی
در ره عشق ما همه طفلیم
بالغ عقل‌ها بسی یابی
صورت عشق پوست باشد پوست
در ره عاشقی سلامت نیست
۴۲۰ صورت عشق و عقل گفتارست
عاشقی بیخودی و بی‌خویشی است
بر تو چون صبح عشق برتابد
آتش بار و برگ باشد عشق
عاشقی را یکی فسرده بدید
- دانکه چون مرغ خانگی باشد
پر بود لیک اوج پر نبود
قوتش آنکه گرد خانه پرد
از بلاها و زشتی و تباهی
مرد کشتی چه مرد درّ باشد
قمر دریاست جای طالب درّ
عاشقان را چه کار بامقصود
عاشق از کام خود بری باشد
زود برخیزد او نگفته سخن
گنج را سکه دغل نهد
عشق و مقصود خویش بیهده است
عشق بسیار جوی کم یا بست
پای عاشق دو دست چرخ ببست
که زدل خیره بر نیاید کار
عشق بهتر ز هر هنر باشد
علت عشق نیک و بد نبود
آمد اندر جهان جان تنها
غیرت عشق پای او پی کرد
شعله عشق لاابالی گوی
عاشقان صافی‌بند و ما ثفلیم
بالغ عشق کم کسی یابی
عشق بی‌عین و شین و قاف نکوست
اضطراب است و استقامت نیست
معنی آن را محک و معیارست
عشق از اعراض منزل پیشی است
نه تو کس را نه کس ترا یابد
ملک الموت مرگ باشد عشق
که همی مرد و خوش همی خندید

- ۴۲۵ گفت کاخر به وقت جان دادن
گفت خویان چو پرده برگیرند
عشق و معشوق اختیاری نیست
گر نکو بنگری نه جای شک است
عاشقی خود نه کار فرزانه است
کس نداده نشان ز جوهر عشق
۴۳۰ کفر و دین ز عقل ناتمام بود
پیش آن کس که عشق رهبر اوست
هر چه آن نقش دور گردونست
عشق برتر ز عقل و از جانست
- خندت از چیست و این خوش استادن
عاشقان پیششان چنین میرند
عشق زان سان که تو شماری نیست
عشق را ره و رای نه فلک است
عقل در راه عشق دیوانه است
هیچ کس نانشسته همبر عشق
عشق با کفر و دین کدام بود
کفر و دین هر دو پرده در اوست
از سرا ضرب عشق بیرون است
لی مع الله وقت مردان است

حکایت

- ۴۳۵ این چنین خوانده‌ام که در بغداد
در ره عشق مرد شد صادق
بود نهر المعلى این را باب
هر شب این مرد ز آتش دل خویش
عبره کردی شدی به خانه زن
۴۴۰ باده عشق کرده وی را مست
چون بر این حال مدتی بگذشت
خویشتن را در آن میانه بدید
بود خالی بر آن رخان چون ماه
گفت کاین خال چیست ای مه‌روی
۴۴۵ زن بدو گفت کامشب اندر آب
تا بدیدی تو خال بر رخ من
مرد نشنید و شد به دجله درون
چون زمستی عشق شد بیدار
دعوی عشق و عقل گفتارست
۴۵۰ عشق را بیخودی صفت باشد
عاشقی کار شیرمردان است
- بود مردی و دل ز دست بداد
ناگهان گشت بر زنی عاشق
زن ز کرخ، آب دجله گشت حجاب
راه دجله سبک گرفتی پیش
بی خبر گشته او زجان و زتن
وز وقاحت سباحه کرده به دست
آتش عشق اندکی کم گشت
گرد چون و چرا همی گردید
مرد در خال زن چو کرد نگاه
با من احوال خال خویش بگوی
منشین جان خود هلا دریاب
پر شدی زین جمال فرخ من
به تهور بریخت خود را خون
کرد جان عزیز در سرکار
معنی عقل و عشق کردارست
عشق را خون دل صلت باشد
نه به دعوی است بل به برهانست

فی ذکر نفس کلی

گفت من دست گرد لاهوتم
در جهانی که بخت جای من است
اول خلق در جهان مائیم
بر نااهل و سفله کم گردیم ۴۵۵
نظر حق به ماست از همه خلق
تربتم گوهر است کان‌ها را
من ز اقلیمی آمدم ای‌در
آن زمین کاندرا ان مبارک جاست
۴۶۰ قصرهایی درو بلند و شگرف
بامشان چون فلک مسیح پذیر
وان گروهی که اندرین جایند
همه مستغرق جمال قدم
عندلیبان روضه انسند
۴۶۵ هر چه در صحن او مکان دارد
من ز درگاه خازن ملکوت
گفتم آخر کجاست آن کشور
این چنین نکته‌ها چو گفت مرا
مرکبی کوبه زیر ران دارد
۴۷۰ جان ما واله از جلالت او
هیچ بیهوده را بدو ره نیست
در و درگاه او چو مرئی نیست

فی الحکمة و سبب رزق الرازق

آن نبینی که پیشتر ز وجود
روزیت داد نه مه از خونی
۴۷۵ در شکم مادرت همی پرورد
آن در رزق بر تو چُست بپست
بعد از آن الف داد با پستان
چون تو را کرد در رحم موجود
کردگاری حکیم بسی چونی
بعد نه ماه در وجود آورد
دو در بهترب بداد به دست
روز و شب پیش تو دو چشمه روان

چون نمودت فطام بعد دو سال
داد رزق تو از دو دست و دو پای
چون اجل ناگهان فراز آید ۴۸۰
باز ماند دو دست و پای از کار
در لحد هر چهار بسته شود
هشت در بر تو باز بگشایند
شد دگرگون تو را همه حال
زین بگیر و از آن برو هر جای
کار دنیا همه مجاز آید
بدل چهار، بدهدت دو چهار
هشت جنت تو را خجسته شود
حور و غلمان تو را به پیش آیند
تمثیل در ترک دنیا

روح را چون ببرد روح امین
داد مر جبرئیل را فرمان ۴۸۵
که بجوید مر و را همه جای
چون بجستند سوزنی دیدند
کز پی چیست با تو این سوزن
که به خلقان ز زینت خلقان
تا بود زنده، ژنده پیراهن ۴۹۰
ندی آمد بدو زرب زووف
بوی دنیی همی دمد زین تن
گر نه این سوزنش بدی همراه
سوزنی روح را چو مانع گشت
بازماند از مکان قرب و جلال ۴۹۵
ای جوانمرد پند من بپذیر
روح را چون ببرد روح امین
داد مر جبرئیل را فرمان
که بجوید مر و را همه جای
چون بجستند سوزنی دیدند
کز پی چیست با تو این سوزن
که به خلقان ز زینت خلقان
تا بود زنده، ژنده پیراهن
ندی آمد بدو زرب زووف
بوی دنیی همی دمد زین تن
گر نه این سوزنش بدی همراه
سوزنی روح را چو مانع گشت
بازماند از مکان قرب و جلال
ای جوانمرد پند من بپذیر

فصل فی الاستواء معقول

آن یکی رجل گفته آن یک ید
و آن دگر اصبعین و نقل و نزول
و آن دگر استواء عرش و سریر
یکی از جهل گفته قعد و جلس ۵۰۰
وجه گفته یکی، دگر قدمین
زین همه گفته قال و قیل آمد
عقل را زین حدیث پی کردند
بیهده گفته‌ها ببرده زحد
گفته و آمده به راه حلول
کرده در علم خویشتن تقریر
بسته برگردن از خیال جرس
کس نگفته و را که مطلبک این
حال کوران و حال پیل آمد
علما را علوم طی کردند

همه بر عجز خود شدند مقرّ
۵۰۵ متشابه بخوان در او ماويز
وای آنکو به جهل گشت مصرّ
و آنچه اخبار نیز سلما

تفسیر الفقر سواد الوجه فی الدارین

با سیه باش چونت نگزیرد
۵۱۰ با سیه روی خوشدلی به هم است
که سیه هیچ رنگ نپذیرد
تبش آتشی که دل جویت
طرب انگیز سرخ روی کم است
زنگی زشت در بلاجویی
طالب سوخته سیه رویست
خوش دلی یافت در سیه روی
هست روشن تر از ضیاء هلال
کشف حال هلال و کفش بلال
راز دل گر همی نخواهی فاش
با سیه روی دو عالم باش
دل زرنگ سیه چه غم دارد
زانکه شب روز در شکم دارد
جز پی زاد راه عالم حیّ
زور لاخیر دان و زر لاشیئی

اندر وجود و عدم

۵۱۵ جهد کن تا زنیست هست شوی
باشد آن را که دین کند هستش
وز شراب خدای مست شوی
چون از این جرعه گشت جان تو مست
گوی و چوگان دهر در دستش
شاد از او باش و زیرک از دینش
بر بلندی هست گردی پست
تا بیایی رضا و تمکینش

اندر حب و محبت

عاشقان سوی حضرتش سر مست
۵۲۰ تا چو سورش براق دل رانند
عقل در آستین و جان بر دست
جان و دل در رهش نثار کنند
در رکابش همه برافشانند
عقل و جان را به نزد او چه خطر
خویشتن را از آن شکار کنند
پرده عاشقان رقیق ترست
دل و دین را فدا کنند و کفر
غالب عشق هست مغلوبش
نقش این پرده‌ها دقیق ترست
خود ترا شرح داد مقلوبش
۵۲۵ پس موحّد محب حضرت اوست
ای محب جمال حضرت غیب
که محبت حجاب عزت اوست
نکشی شربت ملاقاتش
تا نجویی وصال طلعت غیب
پیش توحید او نه کهنه نه نوست
نچشی لذت مناجاتش
همه هیچ اند هیچ اوست که اوست

دست و پایی همی زن اندرجوی
۵۳۰ صد هزارت حجاب در راهست
چون ترا بار داد بر درگاه
توئی تو چو رخت برگیرد
بر نگیرد جهان عشق دوئی
نیست در شرط اتحاد نکو
۵۳۵ نیک و بد خوب و زشت یکسانگیر
نه عزازیل چون ز رحمان دید

در وجد و حال

در طریقی که شرط جان سپریست
مرد دانا به جان سماع کند
با مرید جوان سرود و شبق
۵۴۰ حال کان از مراد و زرق بود
بانگ او حال غرق سود نکرد
هر که در مجلسی سه بانگ کند
ورنه آه مرید عشق الفنج

حکایت

در مناجات با خدا موسی
۵۴۵ از هر آنچ آفریدی از هر لون
گفت کز خلق‌ها ایبا موسی
سر هر طاعتی یقین تقویست

فی ذکر دارالبقا

اجل آمد کلید خانه راز
تا بود این جهان نباشد آن
۵۵۰ تا دم آدمی ز تو نرمد
جان به حضرت رسد بیاساید
با حیات تو دین برون نیاد

دین و دولت در عدم زدن است کم شدن از برای کم زدن است^۱
اندر صفت شاهدان گوید

شاهد پیچ پیچ را چه کنی	ای کم از هیچ هیچ را چه کنی
۵۵۵ ای دو بادام تو چو گوز گردو	مانده از دست کودکان درگو
چه کنی باد چون و فاجویان	عمر در وعده نکورویان
شاهدان زمانه خرد و بزرگ	چشم را یوسفند و دل را گرگ
نقش پر آفتند چینی وار	چشم را گل دهند و دل را خار

* * *

۱. ن. ب: کم زدن از برای کم شدن است.

توضیحات ابیات گزیده

- ۵- مبدع: از ابداع به معنای ایجاد چیزی از لاشی که مقابل خلق است به معنای ایجاد شی از شی.
- ۷-۸- برخی اسماء الله را نود و نه برخی هزار و یک شمرده‌اند. در این باره ر.ک بخش اول، کتاب حاضر، فصل اول.
- ۲۰- ر.ک توضیحات بیت ۵
- ۲۶- ر.ک به بخش اول کتاب حاضر، فصل چهارم ذیل عقل کل و فصل پنجم ذیل عقل
- ۴۰- همان و ذیل نفس کل در کتاب حاضر
- ۵۴- اهل تشبیه: گروهی که در نظام توحیدی خود بر اساس اصل تشبیه برای متعال صفات مخلوق را اعتبار می‌کرده‌اند و اهل تعطیل: معروف به معطله کسانی که هرگونه اعتبار صفات مخلوقی برای خالق را منکر می‌شدند و معتقد بودند نباید صفتی که مخلوقان هم دارند به او نسبت داد.
- ۶۴- سقط به معنای غلط و خطا. معنای مصراع اول: انتساب کثرت، تنها به خدا اشتباه است. در قابوسنامه باب اول، دوئی به معنای کثرت داشتن و مخلوقات بکار رفته است.
- ۶۶- مصراع دوم؛ منظور از چه و چند و چرا و چون، سوالاتی است که درباره کیفیت ذات خدا به ذهن متبادر می‌شود.
- ۷۰- ۷۱- اشاره به آیات کریمه: یدالله فوق ایدیهم (فتح، ۱۰)، فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره، ۱۱۵) و احادیث: ينزل ربنا تبارک و تعالی کل ليله الى السماء الدنيا... و يوم يقال لجنهم هل امتلأت تقول هل من مزيد فیضع الجبار قدیمه فیها فیقول قط قط قط و حدیث دیگر قلب المومن بین الاصبعین من الرحمان.
- ۷۶- در تعلیقات مدرس رضوی به نقل از تعرف آمده که عالم را مکان نیست چه اگر آن عالم را مکان بودی آن مکان را نیز مکان بودی و همچنین آن مکان دیگر را تا بی‌نهایت و این محال است.
- ۱۰۷- قدیم: آن که مسبوق به زمان نباشد، از نام‌های خداوند تعالی
- ۱۱۵- کوتوال: نگهبان قلعه، مجازاً به معنای نگهبان
- ۱۱۶- مرد جسمی - مراد اهل تشبیه است.
- ۱۱۷- تو پرورده درون پرده غیب هستی و حقیقت وجودی تو از ارکان مادی ترکیب نیافته است.
- ۱۱۸- اما جسمت از عناصر مادی و تحت تأثیر افلاک ترکیب یافته است. برای تفصیل مطلب ر.ک کتاب حاضر، فصل عالم صغیر، خلقت جسم و مساله تأثیر ستارگان بر بنی آدم.
- ۱۲۴- هیولانی: منسوب به هیولی که ماده هر چیز را گویند، جوهری که محل صورت جسمی است. نزد صوفیه دو قسم است یکی روحانی که آن را روح اعظم نامند و دوم جسمانی که آن را طبیعت کلی خوانند و متکلمان حقیقت و اصل هر چیز را گویند.

۱۳۸ - حلول: اختصاص چیزی به چیزی بگونه‌ای که اشارت به یکی عین اشارت به دیگری باشد و حلول دو قسم است: سریانی و طریانی. حلول سریانی آن بود که اجزای حال در اجزای محل درآید و حلول طریانی آن بود که اجزای حال در اجزای محل در نیاید بلکه مجموع در مجموع باشد. از باورهای الحادی است که ریشه در باورهای هندیان دارد.

۱۵۳ - دو رویه بودن عالم به چند معنی قابل تفسیر است که از آن جمله به معنای تکثر عالم است.

۱۵۵ - مشبیه: ر.ک به توضیحات ۵۴

۱۹۲ - اشاعره معتقد بودند که کلام خدا قائم به ذات او و قدیم است. سنایی در این بیت به این باور اشاره کرده است. امامیه و معتزله طرفدار حدوث کلام الهی اند و حنابله برآنند که کلام خدا، اصوات و حروف قدیم و ازلی است.

۲۰۱ - در مورد عقل کل ر.ک به فصل عالم کبیر، ذیل بحث از عقل کل و برای نفس کل ایضاً به همان فصل، ذیل بحث نفس کلی

۲۲۶ - عین منفوش: و تكون الجبال کالمهن المنفوش (قارعه، ۵)

۲۶۳ - ۲۶۴ - ر.ک: در لغت به معنای دیبای تک، اینجا به معنی تختی که در شب معراج پیامبر از کرسی تا عرش بر آن نشست. قاب قوسین: ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی: نزدیک شد پس فرود آمد تا به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر. در اصطلاح صوفیه این آیه بیانگر نهایت مقام قرب است.

* ما زاغ و ما طفی: اشاره دارد به آیه ما زاغ البصر و ما طفی (النجم، ۱۷) چشم او پیامبر به هیچ سوی [جز به حق] تنگ‌ریست و بیرون نشد از آنچه خدا فرموده بود.

۲۶۶ - ۲۶۷ - مریخ: بهرام، در نظر گذشتگان جنگجوی فلک * معنای بیت جای تامل دارد. - برجیس: مشتری، زاوش، در نظر قدما به پیر فلک شهرت دارد. خاقانی:

کوس چون صومعه پیر ششم چرخ، کز او
بسانگ شش‌دانه تسبیح ثریا شنوند
هرچند در ست ادبی ما، ستاره تیر به عنوان دبیر فلک مشهور است اما سنایی در این بیت برجیس را به عنوان دبیر معرفی کرده است. برای نگارنده، علت این موضوع معلوم نشد.

۲۶۸ - لوح محفوظ: لوحی است در آسمان که بر آن هر آنچه بوده، هست و خواهد بود نوشته شده است و آن را ام الکتاب و ام القرآن و کتاب حفیظ هم گفته‌اند.

۲۶۹ - خزانه راز: عالم غیب * جسم و جان: منظور عالم ماده و عالم روحانی است که همه در برابر وجود مبارک حضرت به سجده رفتند.

۲۷۰ - والضحی: سوگند به روشنایی صبح (الضحی، ۱) * اذا سجدی (همان، ۲) اصل آیه و الیل اذا سجدی: سوگند به شب چون آرام گیرد. در دیوان هم قصیده‌ای دارد که در آن سورة الضحی را با وجود مبارک حضرت اقدس پیوند داده است.

۲۷۱ - شیر چرخ: برج اسد- گاو زمین - به اعتقاد قدما زمین بر روح دو شاخ گاوی قرار گرفته است و آن گاو بر پشت یک ماهی ایستاده است.

۲۷۷ - مراد از برده ایمنه، حلیمه است. در ابیات بالاتر گفته بود آمده از در وجود حضرت و ارزش این در غافل بوده است و حلیمه هم همین‌طور چون او را پس از مدتی از شیر بازگرفت. در بیت مورد بحث می‌گوید اگر حلیمه و به

تبع آن آمده ارزش حقیقی این در را می‌دانستند به روح‌الامین اجازه نمی‌دادند تا او را به پیامبری - جستن دین - مبعوث کند و در نتیجه از توجه دائم به آنها باز ماند چه اشتغال به کار پیامبری، مستلزم توجه پیامبر به امر رسالت بود.

۲۸۴ - آخر چرب کردن: در رفاه و فراوانی نعمت به سر بردن - ماه خلافت آخر چرب کرد: خلافت آغاز شد.

۲۸۵ - مجلس خاص: همنشین خاص پیامبر بودن.

۲۸۶ - ثانی اثنین اذ هما فی الغار: بخشی از آیه مبارکه «الا تنصروه فقد نصره الله اذا اخرجه الذين كفروا ثانی اثنین اذهما فی الغار اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سکیته علیه و ایده بجنوده لم تروها - ثانی اثنین لقب ابوبکر است.

۳۰۸ - سرافیل: اسرافیل؛ از فرشته‌های مقرب.

۳۱۱ - مراد از نام یار، اسم علی است که از نام‌های باری تعالی است و اشاره دارد به حدیث «علی اشق من الحق» و مصراع دوم اشاره دارد به حدیث نبوی الحق مع علی و علی مع الحق.

۳۲۰ - عقل مورد نظر در این بیت عقل کل است که متشابه سایر مخلوقات است در مصراع دوم مراد از امر آیه اذ اراد الله شیئا ان یقول له کن فیکون (یس، ۸۲) می‌باشد. در انگاره سنایی نظام هستی این گونه است: الله ← امر ← عقل کل ← نفس کل ← عالم شهادت. بر این اساس، عقل کل وسیله عینیت یافتن «امر» اس. برای تفصیل مطلب ر. ک. همین کتاب، «عالم کبیر»

۳۲۱ - مستدالیه همچنان عقل کل است.

۳۲۹ - برای تفصیل مطلب ر. ک. همین کتاب، عالم صغیر

۳۳۱ - مراد از فرمان، «امر» است. ر. ک. توضیحات ۲۰۳/۳

۳۳۲ - در این بیت عقل کل مورد نظر است.

۳۳۸ - اشاره دارد به رابطه «امر» و عقل کل. برای تفصیل مطلب ر. ک. کتاب حاضر، عالم کبیر.

۳۴۱ - ر. ک. توضیحات بیت پیشین

۳۴۲ - مراد عقل کل است

۳۴۴ - مراد عقل است. برای تفصیل مطلب ر. ک. کتاب حاضر، عالم کبیر

۳۵۴ - نفس گویا: نفس ناطقه، در این بیت مراد نفس کلی است. عقل شریف: در این بیت منظور عقل کل است * جهان لطیف: عالم مجردات. همچنین تا چند بیت بعد منظور همین عقل کل و نفس کلی است.

۳۵۹ - هیولی: ر. ک. توضیحات ۱۹۳/۱۸ * مراد، عقل کل است.

۳۶۱ - مراد عقل انسانی است.

۳۹۰ - سر نمای: آشکارکننده راز؛ هم راز درون و هم رازهای الهی.

۳۳۴ - اشاره به حدیث نبوی: لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل (احادیث مشنوی، فروزانفر، ص ۳۹): مرا یا خداوند وقتی است و حالتی که در آن فرشته‌ای مقرب یا پیامبری مرسل نمی‌گنجد.

۳۳۷ - نهر المعلى - بزرگترین و آبادترین محله بغداد در قرون پنجم و ششم که کاخ خلیفه نیز در آن جای داشته و از آنجا که مظهر قتاتی که المعلى بن طریف از سرداران هارون الرشید احداث کرده بود در همین محله بود، این محله به نام او نامیده شده است (به نقل از در باغ روشنائی، احمد مهدوی دامغانی) گرخ: از محله‌های بغداد.

- ۴۵۲ - در مورد صفات نفس کلی و دیگر مطالب ر.ک کتاب حاضر، عالم کبیر
- ۴۸۴ - منظور از روح، حضرت عیسی (ع) است.
- ۵۱۵ - هست شدن: به مرتبه بقای بالله رسیدن. این مرتبه پس از فنای فی الله دست می‌دهد.
- ۵۲۴ - آن که در عشق به مراحل از کمال رسید، مغلوب عشق می‌شود و عشق بر او چیره می‌گردد. «مقلوبش» مصراع دوم را می‌توان به دو کلمه برگرداند. یکی به عشق که می‌شود قشع و معنای آن پراکنده کردن است به فتح عین الفعل که مناسب حال و هوای عشق است که اثرات منیت را از وجود آدمی پراکنده می‌سازد و دیگر اینکه مرجع ضمیر «مقلوبش» را کلمه «غالب» به شمار آوریم که می‌شود بالغ. در این صورت معنای مصراع این خواهد بود که بالغ عشق مغلوب او می‌شود. یعنی کسی که در عشق به بلوغ و کمال نسبی برسد، مغلوب او می‌گردد.
- ۵۳۲ - فاعل مصراع دوم بخت است.
- ۵۳۳ - مراد از دوئی، کثرت در مقابل وحدت است. به این معنی در قابوس‌نامه هم آمده است (قابوس‌نامه، ص ۱۱)
- ۵۳۴ - اتحاد: فانی شدن عاشق در وجود معشوق
- ۵۳۹ - شبق: در آمیختن * دق: مرضی که شخص را لاغر می‌کند، سل - دق: سرب می‌مو
- ۵۴۱ - مصراع دوم: اینکه فرعون هنگام غرق شدن در اندیشه ایمان آوردن بود و می‌خواست دست از جنگ با خدا بردارد، برایش ثمر نداشت.
- ۵۴۸ - مراد از اجل «موت ارادی» یا فنای فی الله است.
- ۵۵۳ - نسخه بدل از حیث معنایی مرجع است.
- ۵۵۵ - دو بادام استعاره از چشم * گوز در گرو گو: گردو در گرو گودال بودن به معنای گرفتار شدن در چیزی * ای که چشمانت در بند زیبارویان است؛ چنانکه گردو در گودال، اشاره دارد به یک بازی که به گردوبازی و «جوز بازی» شهرت دارد.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- آب آتش افروز، رضا اشرف زاده، جام، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴
- ۲- آشنایی علوم اسلامی، مرتضی مطهری، صلرا، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۷
- ۳- آفرینش و نظر فیلسوفان اسلامی درباره آن، حسین خلیفی، موسسه تاریخ و فرهنگ ایران، چاپ اول، بی‌جا، ۱۳۵۴
- ۴- ابعاد عرفانی اسلام، آنه ماری شیمبل،
- ۵- اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، خوارزمی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۹
- ۶- احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۴
- ۷- احیاء علوم الدین، ابوحامد محمد غزالی، موبد الدین محمد خوارزمی، حسین خدیوچم، علی فرهنگی، ربع اول و دوم و سوم، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۲
- ۸- اسلام و تصوف، نیکلسون، محمد حسنی مدرس نهاوندی، تهران مصور، چاپ اول، ۱۳۴۱
- ۹- افکار عارفانه سنایی در مثنوی حدیقة الحقیقه، ابولفضل محمدزاده، رساله پایان نامه تحصیلی، دانشگاه فردوسی مشهد
- ۱۰- ارزش میراث صوفیه، عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۶
- ۱۱- انسان و سرنوشت، مرتضی مطهری، صلرا، چاپ هشتم، تهران ۱۳۶۸
- ۱۲- الانسان الکامل، عزیز الدین نسخی، ماریژان موله، طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۶
- ۱۳- باکاروان حله، عبدالحسین زرین کوب، علمی، چاپ هفتم، تهران ۱۳۶۲
- ۱۴- بحثی در تصوف: قاسم غنی، ابن سینا، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۰
- ۱۵- پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان، عباسعلی عمید زنجانی، امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۷
- ۱۶- پیدایش و سیر تصوف، رینولد نیکلسون، محمد باقرمعین، توس، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۷
- ۱۷- تازیانه‌های سلوک، محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲
- ۱۸- تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، فردوسی، چاپ دهم، تهران ۱۳۶۹
- ۱۹- تجسم اعمال یا تبدیل نیرو به ماده، محمد امین رضوی، مولف، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۰
- ۲۰- تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، رضا اشرف زاده، اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۱
- ۲۱- ترجمه رساله قشیریه، ابولقاسم هوارن قشیری، بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱
- ۲۲- تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، مرحوم قزوینی، صفی علیشاه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴
- ۲۳- تصوف و ادبیات تصوف، یوگنی ادوارد ویچ برتلس، سیروس ایزدی، امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۲۵۳۶

- ۲۴- تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، عبدالباقی گولینارلی، توفیق سبحانی، دریا، تهران، بی تا
- ۲۵- تعلیقات حدیقه، محمد تقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۴
- ۲۶- تفسیر صافی، ملا محسن فیض کاشانی، چاپ سنگی
- ۲۷- تمهیدات، عین القضاة همدانی، عقیف عسیران، منوچهری
- ۲۸- جدال تاریخی عقل و عشق، کاظم محمدی، مولف، چاپ اول، بی جا، ۱۳۶۹
- ۲۹- جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۹
- ۳۰- جامع الحکمتین، ابومعین ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی، هنری گرین، محمد معین، انستیتوی ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۳۲
- ۳۱- حافظ شناسی، به کوشش سعید نیاز کرمانی، پاژنگ، چاپ دوم، جلد ۷ و ۸ تهران ۱۳۶۶
- ۳۲- حدیقة الحقیقه و طریقة الشریعه، ابوالمجد مجلود بن آدم سنایی، محمت تقی مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۴
- ۳۳- حقایق، ملاحسین فیض کاشانی، نسخه خطی متعلق به سال ۱۲۷۸ هج
- ۳۴- در اقلیم روشنائی، محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳
- ۳۵- دیدار با سیمرخ، تقی پور نامداریان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴
- ۳۶- درآمدی بر فلسفه فلوطین، نصرالله پور جوادی، انجمن فلسفه ایران، بی جا، ۱۳۵۸
- ۳۷- دنباله جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۹
- ۳۸- دیوان غزلیات مولانا شمس الدین محمد خواجه حافظ شیرازی، خلیل خطیب رهبر، صفی علیشاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۹
- ۳۹- دیوان حکیم ابوالمجد مجلود بن آدم سنایی غزنوی، محمد تقی مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، بی جا، بی تا
- ۴۰- رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تقی پورنامداریان، علمی فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴
- ۴۱- سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف، سید یحیی یشری، دانشگاه تبریز، چاپ اول، تبریز ۱۳۶۸
- ۴۲- سرچشمه های تصوف در ایران، سعید نفیسی، کتابخانه فروغی، بی جا، ۱۳۴۳
- ۴۳- سخنان پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری، محمد جواد شریعت، شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ سوم، ۱۳۶۱
- ۴۴- سفینه البحار، ملا محمد باقر مجلسی، کتابخانه محمودی، جلد اول، بی جا، بی تا
- ۴۵- سلطان العشاق، غلامرضا افراسیابی، دانشگاه شیراز، چاپ اول، شیراز ۱۳۷۲
- ۴۶- سیمای انسان در تعلیمات و آثار عرفانی فارسی تا پایان قرن دهم، محمد مهدی ناصح، رساله دکتری
- ۴۷- سیر عرفان در اسلام، زین الدین کیانی نژاد، اشرافی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۶
- ۴۸- سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آدی، علی اصغر جلسی، زوار، چاپ دوم، جلد اول، دوم و سوم ۱۳۶۸
- ۴۹- شرح التعرف لمذهب التصوف، نور المریدین و فضیحة المدعین خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، محمد روشن، اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳
- ۵۰- شرح تجرید الاعتقاد موسوم به کشف المراد، جمال الدین الحسن بن یوسف الحلی المشتدر بالعلامه، طبع صیدا، ۱۳۵۲ هج

۵۱. شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاقی، حسین رزمجو، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، جلد دوم، چاپ اول، مشهد ۱۳۶۶
۵۲. صوفی نامه، التصفیة فی احوال المتصوفه، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر عبادی، غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸
۵۳. عرفان عارفان مسلمان، ر. نیکلسون، اسدالله آزاد، دانشگاه فردوسی، چاپ اول، مشهد ۱۳۷۲
۵۴. عارف و صوفی چه می‌گویند، جواد تهرانی، کتابخانه بزرگ اسلامی، چاپ سوم، بی‌جا، ۱۳۵۱
۵۵. عشق صوفیانه، جلال ستاری، مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴
۵۶. فرهنگ فارسی، محمد معین، امیرکبیر، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۱
۵۷. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات حرفانی، سید جعفر سجادی، کتابخانه طهوری، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۳
۵۸. فلسفه عرفان، سید یحیی یشری، مولف، چاپ اول، بی‌جا، ۱۳۶۶
۵۹. فرهنگ علم کلام، احمد خاتمی، صبا، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰
۶۰. فلسفه هند قدیم، ابوریحان بیرونی، اکبر دانا سرشت، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۸
۶۱. فیه ما فیه، جلال‌الدین محمد رومی، بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۹
۶۲. قرآن کریم
۶۳. کشف المحجوب، ابوالحسن هجویری غزنوی، ژوکوفسکی، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۲
۶۴. کلیات سعدی، مصلح بن سعدی، محمد علی فروغی، امیرکبیر، چاپ نهم، تهران، ۱۳۷۲
۶۵. کیمیای سعادت، ابوحامد امام محمد غزالی طوسی، خدیو جم، علمی و فرهنگی، چاپ اول، ج اول و دوم، تهران ۶۱
۶۶. اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، رنولد الن نیکلسون، لیدن، بریل ۱۹۱۴
۶۷. مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، رنولد الن نیکلسون، مولی، جلد اول و دوم، بی‌تا، بی‌جا
۶۸. مجمله رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، محمد سرور مولایی، توس، چاپ اول، جلد اول و دوم، تهران، ۱۳۷۲
۶۹. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین هنر، مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هنری کرین، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸
۷۰. مرصاد العباد، نجم رازی، محمد امین ریاحی، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۲
۷۱. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، جلال‌الدین همایی، هما، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۲
۷۲. مثنوی‌های حکیم سنایی، محمد تقی ملرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰
۷۳. متن و ترجمه کتاب تعرف، ابوبکر محمد کلابادی، محمد جواد شریعت، اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱
۷۴. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، سال چهارم و....
۷۵. مجله کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۶۷، مقاله دفاع صوفیه از ابلیس
۷۶. مجله معارف، دوره سیزدهم، شماره یک، سال ۷۵

- ۷۷- مجموعه رسائل اعتقادی، محمد باقر مجلسی، سید مهدی رجائی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، مشهد ۱۳۶۸
- ۷۸- نامه‌های عین‌القضاة، به‌اهتمام علی‌نقی منزوی، عقیق عسیران، بخش اول و دوم
- ۷۹- نغمه‌گر حدیقه عرفان، سید ضیاءالدین سجادی، جعفر شعار، سخن، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴
- ۸۰- نهج البلاغه، امیرالمومنین علی (ع) سید جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۲
- ۸۱- وافی، ملاحسین فیض کاشانی، جلد اول، چاپ سنگی

مأخذ انگلیسی

- 1- Of piety and poetry. the interaction of religian and literature in the life and works of hakim sanai of ghazna, j.t.p.de bruijn.
- 2- The man of light in Iranian sofism. translated from by nancy earson, henry corbin.



