

سابقه برخی مضامین حدیقه سنایی در منابع نزدیک به وی

دکتر سیدمهدی زرقانی^۱

چکیده

هر چند سنایی پیشرو شعر عرفانی است و نقش او در تدوین بوطیقای شعر عرفانی سرنوشت‌ساز است، اما نباید از نظر دور داشت که او برآمده از دل یک سنت ریشه‌دار فکری است که نشانه‌های زبانی آن را در مکتوبات عرفانی و کلامی پیش از وی می‌توان مشاهده کرد. پرسش اصلی مقاله، دقیقاً همین جا شکل می‌گیرد: آیا میان درون‌مایه‌های حدیقه سنایی، به عنوان نقطه عطف شعر عرفانی، با آثار عرفانی و کلامی پیش از وی شباهت‌ها و اشتراکاتی وجود دارد؟ برای یافتن پاسخ، ابتدا مضامین مشترک حدیقه را با آثار عرفانی و کلامی برجسته پیش از وی استخراج کرده و سپس داده‌های موجود را در سه سطح بررسی کرده‌ایم: تشبیهات، حکایت‌ها و مضامین مشترک دیگر. پرسش بعدی این است که آیا بر این اساس، می‌توان منابع احتمالی را که در شکل‌گیری منظومه فکری سنایی نقش داشته‌اند، تعیین کرد؟ بسامد تکرار نام یک اثر می‌تواند معیار مناسبی برای پاسخ به این پرسش باشد. بدین معنا که در بررسی منابع پیش از وی، هر چه نام اثری بیشتر تکرار شود، احتمال این که آن اثر جزء منابع فکری سنایی بوده باشد، بیشتر می‌شود و بالعکس. نمودار پایانی تا حدودی این مسئله را روشن می‌کند.

کلید واژه‌ها: سنایی غزنوی، حدیقه/الحقیقه، بررسی مقایسه‌ای، منابع فکری سنایی.

۱- درآمد

حتی اگر بتوان سنایی را به واسطه نقش مهمی که در تدوین بوطیقای شعر عرفانی داشت، مبتکر این بوطیقا به شمار آورد، نباید از نظر دور داشت که منظومه فکری - هنری حدیقه از دل یک «سنت» ریشه دار عرفانی-کلامی سر بر آورده است. از این روی، سنت مذکور را «عرفانی - کلامی» می نامیم که در نوشتارهای مدون صوفیه نزدیک به سنایی (التعرف، شرح تعرف، اللمع و...) و حتی در خود حدیقه، کلام و عرفان در هم آمیخته اند؛ تلفیقی که دنباله آن را تا مثنوی مولانا نیز می توان پی گرفت. این قدر هست که هر چه در دالان تاریخ به حدود قرن چهارم نزدیک می شویم، جانب کلامی قضیه پر رنگ تر و هر چه در مسیر خلاف آن حرکت می کنیم، وجه عرفانی غلیظ تر می شود. اهمیت نقش سنایی دقیقاً همین جاست که او در مرکز این انتقال ایستاده است؛ حدیقه روی در «کلام» دارد، اما صبغه «عرفانی» قصاید، غزلیات، قلندریات و دیگر مثنوی های عرفانی سنایی پر رنگ تر است.

مشکل بتوان ثابت کرد سنایی کدام مضمون را از کدام اثر اقتباس کرده است. چه، بسیاری از این مضامین در اتمسفر فرهنگی عصر پراکنده بوده و در منابع و کرسی ها مرتب بر سر زبان ها می گشته و بسیاری از آن ها چونان عناصر فرهنگ عامه در ذهن و زبان مردمان جایگیر بوده است. البته می توانیم بگوییم چه مضمونی و با چه بیانی در کدام منبع پیش یا هم عصر سنایی آمده است. نیز می توان حدس زد که سنایی بیشتر به کدام زاویه از سنت شفاهی و مکتوب عصر خویش گرایش داشته است. به نظر می رسد هر گونه ادعایی بیشتر و فراتر از این، گمانه زنی های غیر علمی خواهد بود.

تحلیل و بررسی این مضامین مشترک و این که سنایی در مکالمه با آن ها چه طرز سلوکی داشته، بحثی مستقل است که طرح آن در این مقاله نمی گنجد. موضوع محوری این مقاله، نشان دادن دورنمایی است از آثاری که سنایی احتمالاً آن ها را دیده یا پیش چشم داشته است.

۲- بحث

۲-۱: منبع شناسی تحقیق

منابع ما عمدتاً دو دسته اند. نخست، منابع عرفانی که پیش از یا در روزگار سنایی به رشته تحریر درآمده اند؛ دوم نوشتارهای کلامی - عرفانی که احتمال می دهیم سنایی با آن ها مرتبط بوده است. در

بررسی‌های خود، سعی کردیم تا حدّ ممکن دست کم آثار برجسته را در هر کدام از دو شاخه فوق مطالعه کنیم. منابع دست دوم را، که در تبیین مسئله به ما کمک می‌کرد، نیز از نظر دور نداشتیم. آثاری که نام آن‌ها در این مقاله آمده، به صورت اتّفاقی انتخاب نشده‌اند، بلکه مکتوباتی است که سابقه برخی مضامین موجود در حدیقه را در آن‌ها یافته‌ایم. داده‌های به‌دست آمده از رهگذر این بررسی را می‌توان در سه بخش «تشبیهات»، «حکایت‌ها» و «مضامین مشترک» طبقه‌بندی کرد.

۲-۲. بررسی تشبیهات

از جمله تشبیهاتی که سابقه آن را در آثار پیش از سنایی یافتیم، این است:

خلق را ذات چون نماید او در کدام آینه درآید او

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۶)

گویا تشبیه دل به آینه جمال حق، ایماژی مرسوم در «سنت» بوده‌است. ابوطالب مکی این تصویر مفهومی را در اقوال دو تن از صوفیه نخستین یافته‌است. نخست در کلام محمدبن سهل که می‌گوید: «پس دل آینه‌ای جسمانی است که وجه پروردگار در آن دیده می‌شود و او را در آن می‌یابد» (مکی، ۱۳۱۰: ۲۳۱) و دیگر در اقوال میمون بن مهران: «دل مومن را مانند آینه‌ای می‌بینی» (همان: ۱۱۳). هر چند ابن‌سینا به معنای مصطلح کلمه، عارف و متکلم نیست، اما در اشارات و تنبیهات و ضمن گفتاری عرفانی این تصویر را به کار برده‌است: «چون ریاضت از این بگذرد، سرّ باطن، آینه زدود شود کی در برابر حق داشته و او در آن آثار حق مشاهده می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۲۵۳). همین بوعلی در رساله‌العشق، که صبعه عرفانی غلیظی دارد، دوباره از این تصویر بهره می‌گیرد: «پس او با جوهر خویش در آن [دل] تجلی کند مانند جوهر تصویر در آینه برای نشان دادن شخصی که تصویر، تمثیل اوست» (به نقل از پورجوادی، ۱۳۸۰: ۲۵). پس از این محمد غزالی، به عنوان یک متکلم علاقه‌مند به تجارب عرفانی، مکرر آن را بیان کرده‌است: «دل آدمی در ابتدای آفرینش چون آهن است که از وی آینه‌ای روشن بیاید که همه عالم در وی بنماید، اگر وی را چنان که باید نگاه دارند و اگر نه جمله زنگار خورد و چنان شود که نیز از وی آینه نیاید. . نفس آدمی چون آینه است که هر که در وی نگرد، حق را می‌بیند» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۵ و ۴۷).

موارد دیگری هم از این دست تشبیه‌ها در حدیقه یافت می‌گردد که در ادامه می‌آوریم:

معرفت آفتاب و هستی ابر / راه بر آسمان و مرکب صبر

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۷۹)

این تصویر در آثار دو تن از شاعران و نویسندگان پیش از سنایی آمده‌است. نخست ناصر خسرو که چنین می‌سراید:

از صبر نردبان‌ت باید کرد / گرز بر خویش خواهی جوزا را

(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۱۶۷)

و دیگر احمد غزالی: «موجودی مرد آن گاه درست گردد که وی در آفتاب معرفت از عدم تمییز وجود خود یابد» (احمد غزالی، ۱۳۹۷: ۱۶).

– اندر این پرده هوا و هوس / جهل ما عذرخواه علم تو بس

گر سگی کرده‌ایم اندر کار / نه تو شیری؟ گرفته‌ای بگذار

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۰۳)

تشبیه حق به شیر را محمد غزالی، پیش از سنایی آورده‌است: «و از این گفت داوود را که از من چنان ترس که از شیر غران ترسی» (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۰۶/۲). از قرار که صاحب سخن داوود است، این احتمال وجود دارد که منشأ تصویر اسرائیلیات باشد و از طریق آثار ترجمه‌ای وارد جغرافیای اسلامی شده باشد.

– هست اعضا چو شهر و پیشه‌وران / عقل دستور و دل در او سلطان

خشم شحنه است و آرزو عامل / این یکی ظالم و آن دگر جاهل

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۱۲)

برقراری رابطه شباهت میان اندام آدمی با جامعه انسانی در آثار اخوان‌الصفا سابقه دارد. در نوشتارهای آنان مکرر بدن به شهر، اعضای بدن به پیشه‌وران، دل به سلطان، عقل به دستور، خشم به شحنه و آرزو به عامل و کارگزار تشبیه شده‌است (اخوان‌الصفا، ۱۴۰۵: ۳۸۵/۲، ۹۵، ۳۸۱، ۳۸۲). همین مجموعه تصویری را در کلام محمد غزالی هم می‌توان سراغ گرفت: «بدان که مثال تن چون شهری است و دست و پای و اعضا چون پیشه‌وران شهرند و شهوت چون عامل خراج است و غضب چون

شحنه شهر است و دل پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه است» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۰، ۱۳۵۱: ۱۵/۳، ۱۶).

– پدر و مادر جهان لطیف نفس گویا شناس و عقل شریف

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۰۵)

تعبیر نفس گویا و عقل شریف در ابیات فوق ناظر است بر عقل کل و نفس کلی که از اصطلاحات بسیار رایج در مکتوبات فارسی قرن پنجم و ششم است. تشبیه آن دو به پدر و مادر هم در آثار منشور ناصر خسرو آمده است و هم در دیوان شعرش. در روشنائی نامه می خوانیم: «مثل مر نزدیک گردانیدن وهم را عقل کل چون مردی است و نفس کل چون زنی و هیولی از ایشان چون نطفه و عالم جسمانی چون فرزندی» (قبادیانی، ۱۳۷۳: ۹۷).

مصراع دوم بیت زیر نیز تداعی کننده بیت سنایی است:

جانت را مادر و پدر گشتند نفس و عقل شریف جاویدان

(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۲۴۰)

از این تشبیهات مشترک در دیوان دو حکیم خراسانی، یکی هم تصویری است که در بیت زیر

آمده است:

– عیسی جانت گرسنه ست چو زاغ خراو می کند ز کنجد کاغ

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۶)

– جانت سوار است و تنت اسپ او جز به سوی خیر و صلاحش مران

(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۱۵)

– آب جسم تو باد و خاک دهد آب جان تو دین پاک دهد

جان ز دین گشته فربه و باقی عقل و دین تا شده است چون ساقی

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۷)

– بیاید شست جانت را به علم دین که علم دین چنان کآب از نمد جان را ز شبهت ها بیالاید

(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۴۰)

از همین خانواده تشبیهاتی که بر گرد «جان» حلقه زده‌اند، یک تصویر مشترک هم در آثار سنایی با شرح/تعرف می‌توان یافت:

مردم از نور جان شود جاوید گل شود زر ز تابش خورشید

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۷)

مستملی بخاری می‌نویسد: «و جماعتی چنین گفتند والله اعلم که اصل روح نورانی است، مر آن را شعاع است چنانکه مر قرص آفتاب را» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۵۳/۲).

علم داری عمل نه، دان که خری بار گوهر بری و کلاه خوری

(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۹۱)

درست است که این تشبیه خاستگاه قرآنی دارد (جمعه: ۵) اما از صوفیانی که در حاشیه سنایی قرار دارند، مستملی بخاری آن را وارد متون صوفیانه کرده‌است: «چون جهودان علم تو راه دانستند لکن استعمال نکردند، حق تعالی ایشان را به خر مانده کرد که کتب بر پشت بار دارند» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۷۴۱/۴ و ۱۶۸۶)

تشبیهاتی که سنایی در اطراف دنیا و زندگی دنیوی ساخته هم بسیار متنوع است و هم نظایرش در آثار صوفیانه-کلامی قبل از وی فراوان یافت می‌شود. در یکی از آن‌ها، زندگی دنیوی به سفر تشبیه شده‌است:

سال چون مرحله است و مه، فرسنگ روز و شب کام زخم و عرصه تنگ

چون به منزل رسید مرد از راه از ره رفته پس شود آگاه

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۱۴)

عین این تصویر را در آثار غزالی می‌بینیم: «مثل دنیا چون راه مسافری است که اول وی مهد است و آخر وی لحد است و در میان وی منزلی چند است معدود. هر سالی چون منزلی و هر ماهی چون فرسنگی و هر روزی چون میلی و هر نفسی چون گامی و وی بر دوام می‌رود و یکی را از راه فرسنگی مانده و یکی را از راه کم از فرسنگی» (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۶).

سنایی در خوشه تصویری دیگری، دنیا را به عجزه‌ای حيله‌گر تشبیه کرده که به جلو عروسان در آمده‌است:

چون عروسی است ظاهر دنیی لیک باطن چو زال بی معنی

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۲)

گر به چشم تو هست دختر خال هست مکروه و زشت باطن و زال

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۴۱)

عین همین تصویر برای دنیا در دیوان ناصر خسرو سابقه دارد:

زن جاوست جهان من نخرم زرقش زن بود آنکه مرورا فریبد زن

(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۳۵)

همچنین بنگرید به دیوان صفحات ۱۶۰، ۱۲۲، ۷۵، ۴۶، ۹۵.

محمد غزالی نیز مکرر از این ایماژ بهره گرفته است: «بدان که ظاهر دنیا آراسته است . . . و آن زالی را ماند که خود را بیاراید و مردمان را به ظاهر خود بفریبد» (غزالی، ۱۳۵۱: ۴۵۰ و مقایسه شود با غزالی، ۱۳۶۱: ۴/۵۴۹، ۵۸۸، ۵۸۹).

ایماژ «زن-دنیا» باز هم موجد گونه‌هایی از تصویر در حدیقه شده است. مثلاً در یکی از آنها دنیا به زن شوی‌گش تشبیه شده است:

چون از این گنده‌پیر گشتی دور دست پیمان بدادی از پی حور

حور با تو چگونه پردازد حور با گنده‌پیر کی سازد

سه طلاقش ده ارت هیچ هس است زآن که این گنده‌پیر شوی‌گش است

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۷۰)

سابقه این تصویر را می‌توان در آثار محمد غزالی نیز سراغ جست: «مَثَل وی چون زنی نابکار مفسد است که مردان را به خویشتن غره می‌کند و آن‌گاه به خانه برد و هلاک کند. عیسی دنیا را دید در مکاشفات خویش بر صورت پیر زنی گفت: چند شوهر داشتی؟ گفت: در عدد نیاید از بسیاری. گفت: بمرند یا طلاق دادند؟ گفت: نه که همه را بکشتم» (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۶؛ ۱۳۵۱: ۴۵۰).

از همین مجموعه «زن-دنیا»، در حدیقه تشبیه دنیا به مادر را هم داریم:

دنیی ار چه ز حرص دلبر توست دست زی او مبر که مادر توست

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۱)

صورتی از این طرز تلقی در کلام حضرت علی (ع) آمده است و دور نیست که همان حدیث منشأ تصویرهای بعدی بوده باشد: «النَّاسُ ابْناءُ الدُّنْيَا وَ لا يَلاَمُ الرَّجُلَ عَلٰى حَبِّ امِه» (علی(ع)، ۱۳۷۹: ۱۳۳۲)

در فاصله این حدیث تا سنایی، ناصر خسرو قرار می گیرد که نوع نگاه و دایره واژگانی اش بسیار تداعی کننده شعر سنایی است:

جهان مادری گنده پیر است بر وی مشو فتنه گر در خور حور عینی
به مادر مکن دست ازیرا که بر تو حرم است مادر اگر ز اهل دینی
(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۱۶)

تصویر دیگر دنیا در حدیقه، مار و ازدهایی را نشان می دهد که جان آدمی را به آتش می کشد:
ازدها را به سوی خویش مکش که کشد جانت را سوی آتش
(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۶۱)

سابقه این تصویر را می توان در نهج البلاغه سراغ گفت: «مثل الدنيا كمثل الحية لين مسنها و السم النافع في جوفها (علی(ع)، ۱۳۷۹: ۱۱۴۱). غزالی تصویر و مفهوم را با ذکر گوینده وارد به جغرافیای نوشتارهای صوفیانه کرده است:

هی دنیا کحیه تنفتُ اس م و ان کانت المجسّنه لانت
(غزالی، ۱۳۵۱: ۵۵۴/۳)

«و علی، رضی الله عنه، سوی سلمان فارسی نوشت که مثل دنیا مثل مار است که بوسیدن آن نرم است و زهر آن کشنده پس اعراض کن» (همان: ۵۹۲/۴).

پیر هرات نیز همین تصویر را برای اشاره به دنیا به کار گرفته است: «دنیا همچون ماری است که به دم می کشد و به دم می کشد (انصاری، ۱۳۷۲: ۶۴/۱).

تشبیه دنیا به مردار و طالبان آن به سگان که در حدیقه آمده (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۳) نیز از همین مجموعه تصاویری است که ریشه در متن احادیث دارد: «الدُّنْيَا جِيفَةٌ طَلَّابُهَا كَلَابُ» (فروزانفر، ۱۳۳۴: ۲۱۶). صوفیه نخستین آن را مکرر استفاده کرده اند. مثلاً مؤلف قووت القلوب می نویسد: «رایت الدُّنْيَا فِی صُورَةِ جِيفَةٍ وَ رَايْتُ اِبْلِيسَ فِی صُورَةِ كَلْبٍ وَ هُم جَاثِمٌ عَلِيهَا» (مکی، ۱۳۱۰: ۲۴۴/۱). به احتمال بسیار

زیاد آن‌جا که غزالی همین مضمون را به مکاشفه یکی از صوفیه منسوب می‌دارد، نظرش به همین سخن مکی بوده است: «و یکی از مکاشفان او را بر صورت سگی دیده‌است که بر مرداری به سینه خفته بود مردمان را سوی آن مردار می‌خواند و مردار مثال دنیا بود» (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۴/۳). بعد از سنایی، عطار نیشابوری از قول یکی از نخستین صوفیه - احمد حواری - دنیا را به مزبله‌ای تشبیه می‌کند که جایگاه جمع آمدن سگان است (عطار، ۱۳۲۲: ۲۸۷). چنان‌که ملاحظه می‌شود تصویر مذکور در میان این حلقه از نوشتارها رفت و آمد دارد.

در حدیقه دو تصویر تشبیهی دیگر از دنیا ارائه شده‌است؛ در یکی دنیا به خانه پر نقش و نگاری تشبیه شده (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۴) و در دیگری به دریای پر خطر (همان، ۳۱۰). سابقه هر دو تصویر را می‌توان در شعر ناصر خسرو سراغ گرفت:

- صحبت دنیا به سوی عاقل و هشیار صحبت دیوار پر ز نقش و نگار است

(قبادیانی، ۱۳۵۳: ۴۸)

- کران کن ز کار دنیا که دنیا یکی ژرف دریاست بیکرانه

(همان: ۴۲)

در میان نوشتارهای منثور صوفیه، خواجه عبدالله هم این تصویر را ارائه داده‌است: «الدنيا بحر و الاخرة ساحل» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۴۱).

- بده از خون دیده در محراب از درون طوبی یقین را آب

تا به هر جا که شاخ او برسد میوه های فراخ او برسد

(سنایی، ۱۳۷۴: ۷۳۱)

تشبیه یقین به درخت، به اعتبار شاخه تصویری چند بُعدی که به ذهن متبادر می‌کند - توجه کنید به میوه، شاخه و نهال درخت - دارای قابلیت هنری بالایی است. پیش از سنایی، غزالی صورتی از این تصویر را آفریده‌است: «پس یقین در هر بابی از این باب‌ها چون درختی است» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۱۹).

- عاشقان جان و دل فدا کردند ذکر او روز و شب غذا کردند

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۱۱)

تشبیه ذکر به غذای جان عارفان، در *بستان‌المعارفین* سابقه دارد: «چنان که ماهی را غذا آب بود، عارف را غذا ذکر بود» (سمرقندی، ۱۳۵۴: ۱۱۲). محمد غزالی نیز این تشبیه را در خلال سخنی از سهل تستری آورده است: «سهل را گفتند: قوت تو چیست؟ گفت قوت من ذکر حیّ قیوم است. . . گفتند از غذا می‌پرسیم. گفت: غذا ذکر خدواند است» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲/۵۶۴ و ۵۶۵).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد شعر عرفانی از همان آغاز بر سنت ریشه‌داری استوار بوده که پایه‌های آن را نه تنها آثار عرفانی مثنوی، بلکه نوشتارهای متکلمین، مکتوبات زهدگرایان و نصوص دینی تشکیل می‌داده است. برای سنایی نه تنها آثار عارفان و متکلمین، بلکه حتی آثار ناصر خسرو و علوی، از آن جهت که مبلغ گرایشی زاهدانه است، می‌توانسته است در خور توجه باشد. ساختار بیانی و نیز ساختمان تشبیهات به کار رفته در سروده‌های دو شاعر خراسانی، این احتمال را که سنایی به آثار ناصر نظر داشته است، تقویت می‌کند.

۲-۳: بررسی حکایت‌ها

حدیقه به حیث کمیّت و کیفیت هنری حکایت‌ها با دو مثنوی شاخص بعد از خود (منطق‌الطیر و مثنوی) قابل مقایسه نیست. به نظر می‌رسد ذهنیت ادبی سنایی بیشتر به تمثیل‌پردازی گرایش دارد تا حکایت‌گویی. با این حال ما سعی می‌کنیم نسبت حکایت‌های این مثنوی را با سنت عرفانی-کلامی پیش یا معاصر حکیم معلوم کنیم:

- حکایت عاشق و دجله

در حدیقه حکایت عاشق و معشوقی را می‌خوانیم که در دو سوی دجله اقامت دارند و عاشق هر شب برای دیدار یار عرض دجله را در مستی عشق شنا می‌کند و به دیدار یار می‌شتابد. پس از مدتی که شعله‌های آتش عشق فروکش می‌کند، مرد به خود می‌آید و نسبت به خال چهره معشوق آگاهی می‌یابد. زن بدو می‌گوید: «امشب اندر آب منشین» چون مست از می عشق نیستی، اما عاشق جسور تن به آب می‌زند و جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۳۲).

در شرح‌التعرف حکایتی نزدیک به این آمده‌است که به نظر می‌رسد روایتی دیگر از همین ماجرا باشد: «مردی را زنی بود و بر آن زن عاشق بود و یک چشم آن زن سپید بود و شوی را از آن عیب خبر نبود. چون روزگار برآمد و مراد خویش بسیار از او بیافت و عشق کم گشت سپیدی بدید، زن را گفت: آن سپیدی در چشم تو کی پدید آمد؟ گفت آن‌گه که محبت ما در تو نقصان گرفت» (مستملی، ۱۳۳۳: ۱۸۲). قبل از این‌ها در کتاب کوچک اما بسیار عمیق *سوانح‌العشاق* عین حکایت حدیقه آمده‌است: «... چنان که آن مرد از نهرالمعلی آن زن را در کرخ دوست داشتی و هر شب در آب زدی و پیش او رفتی چون یک شب خالی بر رویش بدید گفت که این خال از کجا آمد؟ او گفت که این خال مادرزاد است، اما تو امشب در آب منشین چون درشد بمرد از سرما زیرا که با خود آمده بود تا خال می‌دید» (احمد غزالی، ۱۳۵۹: ۴۲). با عنایت به این‌که در روایت غزالی و سنایی حتی اسم محله‌های عاشق و معشوق (نهرالمعلی، کرخ) آمده‌است، این احتمال که سنایی، حکایت را از غزالی گرفته باشد، زیاد است.

– حکایت عاشق و خواهر معشوق

این حکایت ماجرای مردی را روایت می‌کند که به زنی اظهار عشق می‌کند:

| | |
|----------------------------------|---------------------------|
| دید مردی جوان مر آن زن را | کرد پیدا در آن زمان فن را |
| بر پی زن برفت مرد به راه | زن ز پس کرد با کرشمه نگاه |
| کای جوانمرد بر پی‌ام به چه کار | آمدستی به خیره رو بگذار |
| مرد گفتا که عاشق تو شدم | ای چو عذرا چو وامق تو شدم |
| بیم آن است کز غم تو کنون | بدوم در جهان شوم مجنون |
| با من اکنون نه حال ماند و نه هوش | شد زیادت مرا جهان فرموش |

زن برای آزمودن میزان صداقت مرد در عشق به او می‌گوید من خواهری دارم بسیار زیباتر از خودم اگر می‌خواهی او را ببین شاید عاشق او شوی. مرد اظهار تمایل کرد تا خواهر را ببیند و بدین ترتیب در آزمون عشق رد شد:

مرد کرد التفات زی پس و زن گفت: کای سر به سر تو حیلت و فن
 عشق و پس التفات زی دگران سوی غیری به غافلی نگران
 زد ورا یک طپانچه بر رخسار تا شد از درد چشم او خونبار
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۳۳)

نزدیک‌ترین اثر به سنایی که این حکایت را، از قول اصمعی، نقل کرده شرح‌التعرف است: «رایت امرأه حسناء فاشتغل قلبی بها فقلت لها کلی بکلک مشغول فقلت لو کان کلک بکلی مشغول فکلی بکلک مبذول ولكن لی اخت لو رایت حسنها و جمالها لم تذکر حسنی و جمالی قلت این هی؟ فقلت وراءک فالنتف فطممتنی لطمه و قالت: یا بطل! لو کان کلک بکلی مشغول لم تلنتف الی غیری» (مستملی، ۱۳۶۳: ۸۲۹/۲).

- حکایت زاهد و خلیفه

یکی دیگر از حکایت‌های حدیقه، ماجرای زاهدی را روایت می‌کند که به سفر حج می‌رود. در مسیر راه به بغداد می‌رسد و وقتی خبر آمدنش به مأمون خلیفه می‌رسد، علاقه‌مند دیدارش می‌شود:

گفت مأمون که این چنین دیندار دید باید مرا همی ناچار
 حاجب خاص را همان ساعت بفرستاد از پی دعوت

زاهد به دیدار او می‌رود و وقتی خلیفه به زاهد خوشامدگویی می‌کند، زاهد می‌گوید:

دان که زاهد یقین تویی نه منم بشنو و یادگیر تو سخنم

مأمون از او می‌پرسد: منظورت چیست؟ پاسخ طنزآمیز زاهد به خلیفه، شنیدنی است:

نیست یک ذره پیش من کونین کرده‌ام فارغ از همه عینین
 بیش از این هر دو من همی طلبم از پی جست اوست این طربم
 زاهدی مر تو را مسلم گشت که به دنیا دل تو بی‌غم گشت
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴۶)

برتلس بر آن است که این حکایت، بعد از سنایی، در *وفیات/الاحبار* ابن خلکان نیز آمده است (برتلس، ۱۳۷۶: ۲۷۵). در منابع صوفیانه نزدیک به سنایی، مستملی بخاری آن را در شرح حال حاتم نقل کرده است (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۲۷/۱).

– حکایت زاهد بصره

از این حکایت‌های زاهدانه، یکی هم حکایت زاهد بصره است که در حدیقه نقل شده است:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| بود پیری به بصره در زاهد | که نبود آن زمان چنو عابد |
| گفت هر بامداد برخیزم | تا از این نفس شوم بگریزم |
| نفس گوید مرا که هان ای پیر | چه خوری بامداد کن تدبیر |
| باز گو مر مرا که تا چه خورم | منش گویم که مرگ و درگذرم |
| گوید آن گاه نفس من با من | که چه پوشم بگویمش که کفن |
| بعد از آن مر مرا سؤال کند | آرزوهای بس محال کند |
| که کجا رفت خواهی ای دل کور | منش گویم خموش تالب گور |
| تا مگر بر خلاف نفس نفس | بتوانم زدن ز بیم عسس |
| بخ بخ آن کس که نفس را دارد | خوار و در پیش خویش نگذارد |

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۳۳)

عین این روایت را می‌توان در *بستان/العارفین سراغ جست* (سمرقندی، ۱۳۵۴: ۳۴۴).

– حکایت صوفی خراسانی و عراقی

برخی حکایت‌ها در آثار صوفیه نقل شده که بر اساس آن‌ها می‌توان جغرافیای عرفانی را ترسیم کرد. این حکایت‌ها نشان می‌دهد که در سرتاسر امپراطوری اسلامی چندین کانون تصوف وجود داشته که بنا بر اذعان همه آن‌ها خراسان و عراق از مهم‌ترین این کانون‌هاست. حکایت‌ها هم‌چنین نشان می‌دهد که این دو کانون با یکدیگر رقابت هم داشته‌اند؛ رقابتی که ناشی از تفاوت نوع تصوفشان است:

صوفی‌ای از عراق با خبری به خراسان رسید زی دگری
گفت شیخا طریقتان بر چیست پیرتان این زمان نگویی کیست. . .
آن خراسانی این دگر را گفت ای شده با همه مرادی جفت
آن نصیبی که اندر آن سخنیم بخوریم آن نصیب و شکر کنیم
ور نیاییم به جمله صبر کنیم آرزو را به دل درون شکنیم
گفت مرد عراقی ای سره مرد این چنین صوفی‌ای نشاید کرد
کاین چنین صوفی‌ای بی ایمان اندر اقلیم ما کنند سگان
چون بیابند استخوان بخورند ورنه صابر بوند و درگذرند
گفت برگوی تا شما چه کنید که به دل دور از انده و حزن‌اید
گفت ما چون بود کنیم ایثار ورنه نباشد به شکر و استغفار
(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۹۵)

این حکایت در شرح‌التعرف آمده است. با این تفاوت که آن‌جا نام صوفی ذکر شده و منطقه تصوف نیز جای دیگری است: «روزی ابراهیم ادهم - رحمه‌الله علیه - به بغداد درآمد. بزرگان بغداد به زیارت او رفتند. ایشان را پرسید که توکل شما به کجا رسیده است؟ گفتند: چون بیاییم شکر کنیم و چون نیاییم صبر کنیم. گفت: عادت سگان بلخ همین است که چون بیابند شکر کنند و چون نیابند صبر کنند. پس او را گفتند که یا ابراهیم نزدیک تو توکل کدام است؟ گفت: چون نیابی شکر کنی و چون بیابی ایثار کنی (مستملی، ۱۳۶۳: ۲۲۶).

در طبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله این گفتگو بین شقیق بلخی و ابراهیم ادهم واقع می‌شود و شقیق در مقام برتر است. محمد غزالی نیز حکایت فوق را آورده با این تفاوت که ابراهیم ادهم، تصوف شقیق را زیر سؤال می‌برد (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۳۴/۲). بدین ترتیب نویسندگان مختلف بسته به اینکه گرایش‌شان بیشتر به کدام نوع تصوف و کدام کانون بوده، در اصل روایت دخل و تصرفی روا داشته‌اند.

- حکایت شبلی و جنید

از همین نوع حکایات مربوط به پیران صوفیه در حدیقه، یکی هم حکایت شبلی و جنید است:

شبلی آنکه که کرد از خود صید بود روزی به نزد پیر جنید
 دیده‌ها کرده بر دو رخ چو دو جوی یا مرادی و یا مرادی گوی
 پیر گفتش خوش باش خموش بر در او برو سخن مفروش...
 بگذر از قال و حال پیش آور قال قید است زو سبک بگذر
 آن کسانی که بسته‌اند حال‌اند برگزشته ز قیل و از قال‌اند
 در مناجات بی‌زبانان آی هر چه خواهی بگویی و لب مگشای

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۲۳)

روایت‌های مختلفی از این حکایت را در سه منبع پیش از سنایی می‌توان سراغ جست؛ نخست در *بستان‌العارفین*: «جنید را خبر دادند که سه شبانروز ست تا شبلی هیچ نخوردست و با کس سخن نمی‌گوید جز آن که می‌گوید: یا الله! یا الله! جنید گفت: اناالله. برخاست و بر سر شبلی آمد. گفت یا بابکر! ذکر الغائب غیبه اگر خداوند را تعالی به علنی حاضر می‌دانی با خویشتن به سر همی گوی الله برای آنکه استخفاف بود که یکی را که نامش احمد بود و نزدیک تو بود تو همی گویی یا احمد و اگر غایب می‌پنداری غایب را یاد کردن غیب بود. شبلی خاموش گشت» (سمرقندی، ۱۳۵۴: ۳۹۸).

منبع دوم، *حقایق‌التفسیر* است: «و حکى عن ابن الشبلى قال فى التجلى الجنید فى وله: الله فقال له الجنید: یا ابابکر! الغیبه حرام ای ان ذکر الغائب غیبه فان كنت غائب فالذکر غیبه و ان كنت تذکره عن مشاهده فهو ترک الحرمة» (سلمی، ۱۴۲۱: ۳۰/۱).

سرانجام سومین منبع، *کشف‌المحجوب* است (هجویری، ۱۳۷۳: ۴۶۴).

- حکایت عیسی و ابلیس

از حکایت‌های پیامبران در حدیقه، یکی حکایت عیسی و ابلیس است. مطابق روایت سنایی عیسی شبی در بیابانی به خواب رفت و پاره سنگی را بالش خود ساخت. پس از چند لحظه، عیسی بیدار می‌شود و ابلیس را بر کنار خود می‌بیند. زبان به اعتراض می‌گشاید که تو چرا به من نزدیک شده‌ای:

گفت ای رانده ای سگ ملعون به چه کار آمدی برم به فسون
 جایگاهی که عصمت عیساست مر تو را کی در آن مکان مأواست
 ابلیس پاسخ می دهد تو به سرای من درآمدی و در ملک من تصرف کردی و وقتی عیسی می پرسد
 من در چه چیزی از مال تو تصرف کردم، ابلیس پاسخ می دهد که:

گفت کاین سنگ را که بالش توست نه زدنیاست چون گرفتی سست
 عیسی آن سنگ را سبک بنداخت شخص ابلیس زآن سبب بگداخت
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۳)

پیش از سنایی، غزالی، که علاقه وافری به مضامین زهدی دارد، این حکایت را نقل کرده است:
 «عیسی بخفت و سنگی فرا زیر سر نهاد. ابلیس وی را گفت: نه به ترک دنیا گفته بودی. اکنون پشیمان
 شدی؟ گفت: چه کردم؟ گفت: سنگ فرا زیر سر نهادی و تنعم نمودی. عیسی آن سنگ بینداخت و
 گفت: این نیز با دنیا به تو بگذاشتم» (غزالی: ۱۳۶۱: ۲/۳۲۳؛ ۱۳۵۱: ۳/۷۰).

– حکایت سلیمان و پیر برزگر

از همین حلقه حکایت‌های پیامبران در حدیقه، یکی هم حکایت سلیمان و برزگر است که البته به
 گفتگوی کوتاهی خلاصه می شود. روزی سلیمان به برزگری می رسد و شروع به تمجید و تعظیم مقام
 خویش می کند. پایان بخش حکایت، پاسخ برزگر است؛ باور خود سنایی که بر زبان قهرمان حکایتش
 جاری شده است:

گفت: این گرچه سخت بنیاد است نه نهادش نهاده بر باد است
 هر چه بادی بود به باد شود جان چگونه به باد شاد شود
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۱۲)

نزدیک ترین اثری که پیش از سنایی این حکایت را آورده، حقایق التفسیر سلمی است: «قالت النملة
 لسلیمان علیه السلام: تدری لم سخر لک الريح من جميع المملکة فقال لا. قالت: انما فعل ذلك
 لتعتبروا لحکم ان جميع ما اعطيتک زواله کزوال الريح فلا تغتر به» (سلمی، ۱۴۲۱: ۲/۱۸۶). در روایت
 سنایی برزگر، جانشین مور شده است.

- حکایت ابراهیم در آتش

آخرین نمونه از حکایت‌های پیامبران، ماجرای در آتش افکنده شدن ابراهیم است. مطابق روایت سنایی، آن‌گاه که ابراهیم به آتش پرتاب شد، جبرئیل بر او نازل شد و خواست تا کمکش کند:

گفت پس من دلیل راه توام جبرئیلم که نیک خواه توام

اما ابراهیم بدو توجهی نکرد:

عصمت او دلیل من نه بس است؟ علم او جبرئیل من نه بس است؟

پایان حکایت مشتمل است بر نتیجه‌گیری شاعر از این واقعه:

چون خلیل آن خویشان بگذاشت آتش از فعل خویش دست بداشت. . .

آری آری چو دوست آن باشد نار نمرود بوستان باشد

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۶۹)

این حکایت در بسیاری از آثار پیش از سنایی آمده که از آن جمله می‌توان به ترجمه تفسیر طبری (۱۳۵۶: ۶۷۹/۲)، رسائل اخوان الصفا (۱۴۰۵: ۳۷۷)، حقایق التفسیر (سلمی، ۱۴۲۱: ۸۷/۲)، شرح التعرف (مستملی، ۱۳۳۳: ۵۱۲) رساله قشیریه (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۴۹)، کشف المحجوب (هجویری، ۱۳۷۳: ۸۳) و کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۶۱: ۵۲۸/۲) اشاره کرد. در میان این‌ها روایت هجویری نزدیک‌ترین وضعیّت را به روایت سنایی دارد.

۲-۴: بررسی مضامین مشترک دیگر

بررسی مضامین مشترک میان حدیقه و آثار پیش از آن نیز می‌تواند چشم‌انداز احتمالی آثاری را که سنایی با آن‌ها ارتباط داشته، مشخص نماید. ما این مضامین را در چند دسته جای داده‌ایم.

۲-۴-۱: درونمایه‌های توحیدی

در فصل نخست حدیقه، که غالباً اندیشه‌های توحیدی سنایی را در بردارد، چنین می‌خوانیم:

احد است و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخذول

آن احد نی که عقل داند و فهم و آن احد نی که حس شناسد و وهم

نه فراوان نه اندکی باشد یکی اندر یکی، یکی باشد

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴)

این تمایز میان احد ریاضی با احد ایدئولوژیک پیش از همه در گفتار حلاج مطرح شده است: «والحق واحد احد. . بی شمارش، یکی نه یکی چون یکی حد و عد و ابتدا و انتها راه بدو نداند» (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۱۴). صورتی از این مضمون در قوت القلوب هم آمده است: «واحد لا من عدد و اول لا ثان له» (مکی، ۱۳۱۰: ۸۳/۲). مستملی بخاری همین مضمون را با اندکی توضیح می آورد: «چون گویی ما فی الدار احد چنان باشد که در سرای هیچ کس نباشد و چون گویی ما فی الدار واحد، اشارت به هستی دارد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۲۳۹). قشیری (۱۳۴۵: ۵۱۶، ۵۱۲، ۵۱۴) و محمد غزالی (۱۳۵۱: ۳۱۵) نیز این مضمون را در آثارشان آورده اند.

– پیش توحید او نه کهنه نه نوست همه هیچ اند هیچ، اوست که اوست
چون رهی کرد فخر و عار تو را ای حدث با قدم چه کار تو را
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۰۹)

اثبات توحید حق با نفی قدمت او از حدث، از مضامین رایج در میان صوفیه است. مطابق گزارش مستملی این مضمون در اقوال جنید نقل شده است: «بزرگی را پرسیدند که توحید چیست؟ گفت: افرادالقدم عن الحدث. . یگانه داشتن است قدیم را از حدث» (مستملی، ۱۳۶۳: ۳۷). هجویری (۱۳۷۳: ۳۶۰)، قشیری (۱۳۴۵: ۵۱۷) نیز همین سخن را از قول جنید نقل کرده اند. پیر هرات مضمون مشابه این را یک جا به ابوالحسن علی بن احمد المزین (انصاری، ۱۳۷۲: ۱۶۵) و جای دیگری به حلاج نسبت می دهد (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۴). بعد از سنایی، عطار مضمون را از قول جنید نقل کرده است (عطار، ۱۳۲۰: ۲/۲۹).

– کی مکان باشدش ز بیش و ز کم که مکان خود مکان ندارد هم
نه به ارکان ثبات اوقاتش نه مکان جای هستی ذاتش
با مکان آفرین مکان چه کند آسمان گر بر آسمان چه کند
آسمان دی نبود، امروز است باز فردا نباشد او نوز است
هست در هر مکان خدا معبود نیست معبود در مکان محدود

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۵)

نسبت خالق با «مکان»، که در این ابیات تبیین شده، در آثار عرفانی پیش از سنایی محل گفتگو بوده است. شرح/تعرف نزدیکترین منبع به وی است: «میان اهل اسلام اتفاق است که کل عالم در مکان نیست. زیرا که اگر کل عالم در مکان بودی، آن مکان در مکان بایستی و آن مکان در مکان دیگر... پس درست گشت که کل عالم در مکان نیست و محال باشد که مصنوع اندر مکان باشد و صانع نیز اندر مکان... از عرش تا ثری مر حق را مکان نیست. زیرا که آفریدگار مکان وی است. پس بود که مکان نبود و آفریدگار مکان بود. زیرا که آفریدگار پیش از آفریدن بوده باشد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۲۸، ۲۸۰). مضامین موجود در این ابیات پیش از شرح/تعرف در قوت/القولوب (مکی، ۱۳۱۰: ۸۵) مشاهده می شود و پس از آن، در حلقه آثار غزالی شکل مدون تری به خود گرفته است (غزالی، ۱۳۶۱: ۵۰).

| | |
|---------------------------|------------------------|
| ای که در بند صورت و نقشی | بسته استوی علی العرش |
| صورت از محدثات خالی نیست | در خور عز لایزالی نیست |
| استوی از میان جان می خوان | خویش را بنده جهات مدان |
| نسبت عرش بهر تشریف است | رقم کعبه بهر تعریف است |

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۶)

مضمون «استوای حق بر عرش» از مسئله سازترین موضوعات در میان متکلمان مسلمان بوده است (بنگرید به شهرستانی، ۱۳۵۰: ۷۸ به بعد؛ بغدادی، ۱۳۳۳: ۳۴۶ به بعد؛ فضایی، ۱۳۸۲: ۲۳۸). نوع رویکرد سنایی در سه بیت نخست در آثار پیشینیان یافت نشد. اما مضمون بیت چهارم، ظاهراً نخستین بار در شرح/تعرف نقل شده (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۳۸۰) و پس از وی، غزالی هم بدان اشاره کرده است (۱۳۵۱: ۳۰۴).

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| ید او قدرت است و وجه بقاش | آمدن، حکمش و نزول، عطاش |
| قدمیش جلال قهر و خطر | اصبعینش نفاذ حکم و قدر |
| ینزل الله هست در اخبار | آمد و شد تو اعتقاد مدار |

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴، ۶۶)

تأویل چند حدیث مستتر در این ابیات، که برای خالق متعال بُعد انسانی قائل می‌شوند، پیش از سنایی در شرح/تعریف آمده است: «جماعتی چنین گفتند که این اصبعین فضل و عدل‌اند. . . و گروهی گفتند که این اصبعین به معنی مثل است. . . از اینجا مکان و انگشت نخواهند، مغلوبی و غالی خواهند» (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۲۱). غزالی اصبعین را به قدرت و نافذ بودن حکم خدا تأویل می‌کند (غزالی، ۱۳۵۱: ۵۷) که به تأویل سنایی بسیار نزدیک است.

– سخنش را ز بس لطافت و ظرف
صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدوث کی سنجد
سخنش در حروف کی گنجد
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

صفت قلمداد کردن و بنابراین قدیم دانستن «کلام‌الله» در سخنان حلاج سابقه دارد: «با کلام قدیم آمد. نه محدث و نه مفعول. . . اگر گویم که توحید کلام است، کلام صفت ذات است» (حلاج، ۱۳۸۴: ۶۰، ۱۱۱). پس از او مستملی می‌نویسد: «پس چون کلام خود را به کلام موصوف کرد. . . درست شد که او را کلام، صفتی قدیم است» (مستملی، ۱۳۶۳: ۳۶۴). تعابیر مصرع دوم بیت اول عیناً در شرح-التعریف (مستملی، ۱۳۶۳: ۳۶۳) و نوشتارهای غزالی (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۰۷) آمده است.

۲-۴-۲: درون‌مایه‌های معرفتی

اگر قرار باشد دو کلمه کلیدی برای حدیثه معرفتی کنیم، یکی زهد خواهد بود و دیگری معرفت. سنایی در هر موضوعی وارد می‌شود، نهایتاً همین دو مقصد را پیش چشم خواننده می‌آورد. با این توضیح، می‌توان از رهگذر بررسی سابقه مضامین معرفتی در حدیثه، به منابع فکری وی تا حدودی نزدیک شد:

– به خودش کس شناخت نتوانست
ذات او هم بدو توان دانست
عقل رهبر ولیک تا در او
فضل او مرتو را برد بر او
عقل را خود به خود چو راه نمود
پس به شایستگی ورا بستود
کاوّل آفریده‌ها عقل است
برتر از برگزیده‌ها عقل است. . .
عقل بی کحل آشنایی او
بی خبر بوده از خدایی او

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴، ۶۳)

موضوع نسبت‌های چندگانه خدا و عقل، در آثار عرفانی پیش از سنایی ذکر شده‌است. از آن جمله است روایت نخستین مواجهه خالق با عقل در بدو آفرینش که در بیت سوم و چهارم بدان اشاره شده‌است. صورت اولیّه روایت ظاهراً ریشه در حدیث نبوی دارد، اما از صوفیه نخستین دیلمی است که آن را به شکل داستانی در *عطف‌الائف‌المألوف علی لام‌المعطوف* می‌آورد و به احتمال بسیار، منابع بعدی به همین اثر نظر داشته‌اند: «فقال تعالی حین خلقه اقبل فاقبل. ثم قال ادبر فادبر. فقال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منک. . .» (دیلمی، ۱۹۶۲: ۱۱). ابوالحسین نوری نیز این مضمون را مطرح کرده‌است: «به ابوالحسین نوری گفته شد: خدا را به چه چیز شناختی؟ گفت: با خود خدا. گفته شد نقش خرد چیست؟ گفت: خرد ناتوانی است. . . چون خداوند عقل را آفرید، به او گفت: من کیستم؟ عقل خاموش ماند. پس خداوند به چشم عقل نور توحید را کشاند. آن‌گاه عقل گفت: تو خدایی» (سراج، ۱۳۸۲: ۹۳). همین روایت را در *رساله قشیریه* (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱۶)، *شرح‌التعرف* (مستملی، ۱۳۶۳: ۸۰۲، ۷۰۳، ۳۹)، *کشف‌المحجوب* (هجویری، ۱۳۷۳: ۱۸، ۳۵۰)، آثار محمد غزالی (۱۳۶۱: ۶۳؛ ۱۳۵۱: ۲۸۷)، *پیر هرات* (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۱) و احمد غزالی (۱۳۷۹: ۲) نیز با اندکی اختلاف می‌توان یافت.

– عقل حقیق بتوخت، نیک بتاخت عجز در راه او شناخت، شناخت

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۳)

در میان صوفیه نخستین، ظاهراً حلاج در *طواسین* نخستین بار این مضمون را با استناد به روایات و احادیث مطرح کرده‌است: «حقیقت معرفت برای انسان عبارت است از شناخت عجز خویش از درک خداوند. . . پیامبر پس از جذب می‌گفت: . . . ثناء علیک، العجز عن درک. ابوبکر صدیق گوید: لا ادراک، ادراک. درک ناتوانی، خود درک است» (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۶۳). مکی نیز همین سخن را با اندکی تغییر از قول ابوبکر نقل کرده‌است (مکی، ۱۳۱۰: ۸۷). در *شرح‌التعرف* عقل به هیأت جاننداری درمی‌آید و همین مضمون را بر زبان می‌راند (مستملی، ۱۶۳: ۷۸۸، ۸۳۳). مضمون با حفظ جوهره و تفاوت در بیان، در *حقایق‌التفسیر* (سلمی، ۱۴۲۱: ۴۷)، نوشتارهای خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۲: ۱۶۴، ۶۵۵) و محمد غزالی (۱۳۵۱: ۷۵، ۲۸۷) هم آمده که از این میان، بیت سنایی نزدیک‌تر به قول مستملی بخاری است.

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| — گردد از حس پای مور آگاه | مور و سنگ و شب و زمانه، سیاه |
| سنگ در قعر بحر اگر جنیید | در شب داج، علمش آن را دید |
| در دل سنگ اگر بود کرمی | دارد آن کرم ذره جرمی |
| صوت تسبیح و راز پنهانش | می بداند به علم یزدانش |
| بنموده تو را ره آموزی | داده در سنگ کرم را روزی |

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۰۴)

در این ابیات دو ایماژ با محوریت مورچه و کرم ساخته شده است. سابقه آن دو را پیش از سنایی، در دو جای مختلف می بینیم. اولی، در آثار غزالی، آنجا که می گوید: «و او عالم است به همه معلومات. . رفتار مور سیاه بر سنگ لشن در شب تاریک بداند» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۶۰، ۳۰۶) و دومین در ضمن حکایتی از *بستان العارفین* آمده است. مطابق حکایت، سلیمان از موری می پرسد چرا هر روز برگ سبزی بر دهان می گیری و به ساحل می روی؟ مور پاسخ می دهد: «یا نبی الله! . . در قعر دریا سنگی است سیاه و کرمکی سرخ در میان آن سنگ. خدای. . روزی آن کرمک به دست من کرده است» (سمرقندی، ۱۳۵۴: ۵۴).

— آن چنان مهر کو کند پیوند مادران را کجاست بر فرزند

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۰۳)

مضمون این بیت برگرفته از حدیثی نبوی است که غزالی در *کیمیای سعادت* آن را نقل می کند: «و چنان که رسول گفت: شفقت خدای. . بر بندگان، بیش است از شفقت مادر بر فرزند» (غزالی، ۱۳۶۱: ۵۰).

۲-۴-۳: فقر عرفانی

— اندر این کارگاه کون و فساد کار و بارش دو بود فقر و جهاد

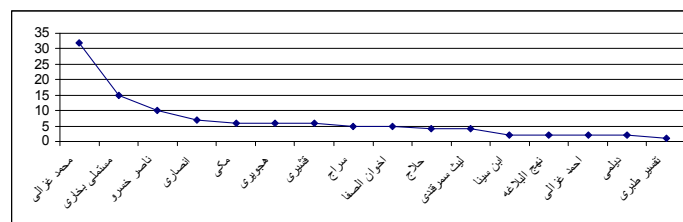
(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۰۶)

انتساب فقر و جهاد به رسول الله که در این بیت آمده، از مضامین مکرر در نوشتارهای عرفانی پیش از سنایی است و ظاهراً ریشه در حدیثی نبوی هم دارد. نزدیکترین منبع به سنایی که مبادرت به نقل

حدیث کرده و به آن روح عرفانی هم داده، شرح/تعرّف است: «چون همه دنیا بر او [پیامبر] عرضه کردند، اعراض کرد و فقر اختیار کرد تا گفت: لی حرفتان الفقر و الجهاد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۳، ۹۸). پس از این، روایت با همین بار عرفانی در کشف/المحجوب (هجویری، ۱۳۷۳: ۴۷۵) و طبقات-الصوفیه (انصاری، ۱۳۷۲: ۴۴۶۲، ۵۰۱) نیز نقل شده است. غزالی هم به عنوان حلقه آخر از این سری نوشتارها، صورت فارسی آن را نقل می‌کند: «و گفت مرا دو پیشه است. هر که آن هر دو دوست دارد مرا دوست داشته باشد: درویشی و غزا» (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۲۲).

۵-۲: تحلیل پایانی

اکنون می‌توان از منظری آماری به منابع بالا نگریست: در ۳۲ مورد نام محمد غزالی، ۱۵ مورد نام مستملی بخاری، ۱۰ مورد نام ناصر خسرو، ۷ مورد نام خواجه عبدالله انصاری، ۶ مورد نام ابوطالب مکی، ۶ مورد نام هجویری، ۶ مورد نام ابوالقاسم قشیری، ۵ مورد نام ابونصر سراج، ۵ مورد نام اخوان-الصفاء، ۴ مورد نام حلاج، ۴ مورد نام سمرقندی، ۲ مورد نام ابن سینا، ۲ مورد نهج البلاغه، ۲ مورد احمد غزالی، ۲ مورد دیلمی و ۱ مورد تفسیر طبری آمده است. با جستجوی بیشتر در آثار پیش از سنایی و بررسی دقیق‌تر حدیقه ممکن است در این آمار تغییراتی ایجاد گردد، اما در آثار مورد بررسی ما می‌توان نسبت مضامین مشترک حدیقه با آثار پیش از وی را بر روی نموداری ترسیم کرد:



نمودار آثاری که حدیقه با آنها مضامین مشترک دارد

این نمودار دایره گسترده و متنوع آثاری را نشان می‌دهد که سنایی احتمالاً با آنها سر و کار داشته است. بسامد نامتقارن آثار محمد غزالی این ایده را تقویت می‌کند که آثار وی یکی از اصلی‌ترین منابع فکری سنایی بوده است. این ایده را با احتمال کمتری در خصوص مستملی بخاری نیز می‌توان مطرح

کرد. نیز بسامد بسیار پایین تفسیر طبری به ما اجازه می‌دهد که اشتراک مضمون این تفسیر با حدیقه را از نوع اشتراکات تصادفی بدانیم. در یک نگاه کلی تر می‌توان گفت حدیقه برآیند مجموعه‌ای از عناصر فکری- فرهنگی است که نشانه‌های آن را در آثار بالا می‌توان سراغ گرفت. این سخن بدان معناست که احتمالاً این آثار بخشی از منابع فکری سنایی در سرودن حدیقه بوده‌اند.

کتابنامه

- علی بن ابیطالب. (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*. فیض الاسلام. تهران: بی‌نا.
- اخوان‌الصفا، رسائل اخوان‌الصفا. (۱۴۰۵). بیروت: دار صادر.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. محمد سرور مولائی. تهران: توس.
- _____ . (۱۳۷۲). *مجموعه رسائل فارسی*. محمد سرور مولائی. تهران: توس.
- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ. (۱۳۷۶). *تصوف و ادبیات تصوف*. سیروس ایزدی. تهران: امیر کبیر.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. (۱۳۳۳). *تاریخ مذاهب اسلام*. محمد جواد مشکور. تبریز: شفق.
- پور جوادی، نصرالله. (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان*. تهران: نشر دانشگاهی.
- حلّاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۴). *طواسین*. با ترجمه فارسی و شرح روزبهان بقلی. لویی ماسینیون. ترجمه محمود به‌فروزی. تهران: علم.
- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد. (۱۹۶۲). *عطف الالف المألوف علی لام المعطوف*. حقه و قدمه ج. ک قادیه، القاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقی
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۲۰۰۱/۱۴۲۱). *حقایق التفسیر*. تحقیق سید عمران. منشورات محمد علی بیضون. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سمرقندی، ابواللیث. (۱۳۵۴). *رونق المجالس و بستان العارفین*. با مقدمه و تصحیح احمدعلی رجایی بخارائی. تهران: دانشگاه تهران.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. مقدمه و تصحیح مدرس رضوی. چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.

سینا، ابوعلی. (۱۳۳۲). *اشارات و تنبیهاات*. با مقدمه و تصحیح احسان یار شاطر. تهران: انجمن آثار ملی. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. (۱۳۵۰). *الملل و النحل*. افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تصحیح و تحشیه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.

طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۶). *ترجمه تفسیر طبری*. به تصحیح حبیب یغمایی. چاپ دوم. تهران: توس. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۹۰۵/۱۳۲۲). *تذکره الاولیاء*. تصحیح رینولد الین نیکلسون. لیدن: بریل. تهران: مولی. غزالی، احمد. (۱۳۹۷ق). *بحر الحقیقه*. به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران. _____ (۱۳۵۹). *سوانح المشافق*. بر اساس تصحیح هلموت ریتر. با مقدمه نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، زین‌الدین ابوحامد محمد بن احمد. (۱۳۵۱). *احیاء علوم‌الدین*. مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

_____ (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۴). *فهرست احادیث مثنوی*. تهران: دانشگاه تهران فضایی، یوسف. (۱۳۸۲). *مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه*. تهران: آشیانه کتاب. قبادیانی مروزی، ناصر خسرو. (۱۳۵۳). *دیوان ناصر خسرو*. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۳). *روشنایی‌نامه*. به اهتمام حسین یازیجی. با مقابله بهمن حمیدی. تهران: توس.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۴۵). *ترجمه رساله قشیریه*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. به مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

مکی، ابوطالب محمد بن علی. (۱۳۱۰). *قوت‌القلوب فی معامله‌المحجوب*. بهامشه سراج‌الذنوب و علاج‌الذنوب و حیاة‌القلوب فی کیفیة‌الوصول الی‌المحجوب. احمد البابی الحلبی. مصر: دارالفکر.

هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۷۳). *کشف‌المحجوب*. به تصحیح دژکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.