

سابقه برخی مضامین حدیقه سنایی در منابع نزدیک به وی

دکتر سیدمهدی زرقانی¹

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/الحدیقه، بررسی مقایسه‌ای، منابع فکری سنایی.

¹ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد izarghani@yahoo.com

اول

4 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 (تعرّف، شرح تعرّف، اللّمع 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 آنها 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 آنها 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 آنها را دیده یا پیش چشم داشته است.

2 بحث

1.2: منبع شناسی تحقیق

منابع ما عمدتاً دو دسته‌اند. نخست، منابع عرفانی که پیش از یا در روزگار سنایی به رشته تحریر درآمده‌اند؛ دوم نوشتارهای کلامی-عرفانی که احتمال می‌دهیم سنایی با آن‌ها مرتبط بوده‌است. در بررسی‌های خود، سعی کردیم تا حد 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 اتفاقی انتخاب نشده‌اند، بلکه مکتوباتی است که سابقه برخی مضامین موجود در حدیقه را در آن‌ها یافته‌ایم. داده‌های به‌دست‌آمده از رهگذر این بررسی را می‌توان در سه بخش «تشبیهات»، «حکایت‌ها» و «مضامین مشترک» طبقه‌بندی کرد.

2-2: 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، 1374: 66)

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، 1310: 231) و دیگر در اقوال میمون بن مهران: «دل مومن را مانند آینه‌ای می‌بینی» (همان: 113). هر چند ابن سینا 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، سر باطن، آینه زدود شود کی در برابر حق داشته و او در آن آثار حق مشاهدت می‌کند» (ابن سینا، 1332: 253). 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، 1380: 25). 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

شماره	جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)	150
	اول	
	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 می بیند» (غزالی، 1361: 25 و 47).	
	موارد دیگری هم از این دست تشبیه‌ها در حدیثه یافت می‌گردد که در ادامه می‌آوریم:	
	معرفت آفتاب و هستی ابر	راه بر آسمان و مرکب صبر
	(سنایی، 1374: 479)	
	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	گر ز بر خویش خواهی جوزا را
	(قبادیانی، 1353: 167)	
	و دیگر احمد غزالی: «موجودی مرد آن‌گاه درست گردد که وی در آفتاب معرفت از عدم تمیز وجود خود یابد» (احمد غزالی، 1397: 16).	
	- اندر این پرده هوا و هوس	جهل ما عذرخواه علم تو بس
	گر سگی کرده‌ایم اندر کار	نه تو شیری؟ گرفته‌ای بگذار
	(سنایی، 1374: 103)	
	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، 1361: 406/2). 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، 1374: 312)	
	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 شده است (اخوان الصفا، 1405: 385/2، 381، 382). همین مجموعه تصویری را در کلام محمد غزالی هم می توان 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، 1361: 1351:20، 15/3، 16).

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

(سنایی، 1374: 305)

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 مشهور 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، 1373: 97).

مصراع دوم بیت زیر نیز تداعی کننده بیت سنایی است:

جانت را مادر و پدر گشتند نفس و عقل شریف جاویدان

(قبادیانی، 1353: 240)

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 خر او می کند ز کنجد کاغ

(سنایی، 1374:

376) — جانت سوار است و تنت اسپ او

جز به سوی خیر و صلاحش مران

(قبادیانی، 1353:

— آب جسم تو باد و خاک دهد

15) جان ز دین گشته فربه و باقی

آب جان تو دین پاک دهد

شماره	جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)	152
		اول
	عقل و دین تا شده است چون ساقی (سنایی، 1374:)	- بیاید شست جانت را به علم دین که علم دین
	(377)	
	چنان کآب از نمد جان را ز شبهت‌ها بیاید (قبادیانی، 1353:)	
	(40)	

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

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

(سنایی، 1374: 377)

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، 1363: 853/2).

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

(سنایی، 1374: 291)

درست است که این تشبیه خاستگاه قرآنی دارد (جمعه: 5) اما از صوفیانی که در حاشیه سنایی قرار دارند، مستملی بخاری آن را وارد متون صوفیانه کرده است: «چون جهودان علم تو راه دانستند لکن استعمال نکردند، حق تعالی ایشان را به خر مانده کرد که کتب بر پشت بار دارند» (مستملی، 1363: 1741/4 و 1686)

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 شده است:

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، 1374: 414)

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، 1361: 76).

سنایی در خوشه تصویر دیگری، دنیا را به عجزه‌ای حیل‌گر تشبیه کرده که به جلوه عروسان در آمده‌است:

چون عروسی است ظاهر دنیی لیک باطن چو زال بی معنی

(سنایی، 1374: 392)

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

(سنایی، 1374: 441)

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

زن جاوست جهان من نخرم زرقش زن بود آنکه مر ورا فرید زن

(قبادیانی، 1353: 35)

همچنین بنگرید به دیوان صفحات 160، 122، 75، 46، 95.

محمد غزالی نیز مکرر از این ایماژ بهره گرفته‌است: «بدان که ظاهر دنیا آراسته است . . . و آن زالی را ماند که خود را بیاراید و مردمان را به ظاهر خود بفریبد» (غزالی، 1351: 450 و مقایسه شود با غزالی، 1361: 589، 588، 580، 549/4).

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

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 گنده پیر شوی گش است
(سنایی، 1374: 1374)

(470)

سابقه این تصویر را می توان در آثار محمد غزالی نیز سراغ جست: «مَثَل وی چون زنی نابکار
مفسد است که مردان را به خویشتن غره می کند و آن گاه 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، 1361: 76؛ 1351: 450).

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

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

(سنایی، 1374: 371)

صورتی از این طرز تلقی در کلام حضرت علی (ع) آمده است و دور نیست که همان حدیث
منشأ تصویرهای بعدی بوده باشد: «الناس ابناء الدنيا و لا یلام الرجل علی حب امه» (علی، ع)، 1379:

(1232)

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، 1353: 16)

تصویر دیگر دنیا در حدیثه، مار و ازدهایی را نشان می دهد که جان آدمی را به آتش می کشد:

ازدها را به سوی خویش مکش که کشد جان را سوی آتش

(سنایی، 1374: 361)

سابقه این تصویر را می‌توان در *نهج البلاغه* سراغ گفت: «مثل الدنيا كمثل الحية لين مسها و السم النافع في جوفها (علی(ع)، 1379: 1141). غزالی تصویر و مفهوم را با ذکر گوینده وارد به جغرافیای نوشتارهای صوفیانه کرده‌است:

هی دنیا کحیه تنفتُ اس م و ان کانت المجسسه لانت

(غزالی، 1351: 554/3)

«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: 592/4).

پیر هرات نیز همین تصویر را برای اشاره به دنیا به کار گرفته‌است: «دنیا همچون ماری است که به دم می‌کشد و به دم می‌کشد (انصاری، 1372: 64/1).

تشبیه دنیا به مردار و طالبان آن به سگان که در حدیقه آمده (سنایی، 1374: 433) نیز از همین مجموعه تصاویری است که ریشه در متن احادیث دارد: «الدنيا جيفة طلأها كلاب» (فروزانفر، 1334: 216). صوفیه نخستین آن را مکرر استفاده کرده‌اند. مثلاً مؤلف *قوت القلوب* می‌نویسد: «رایت الدتیا فی صورة جيفة و رایت ابلیس فی صورة کلب و هم جائم علیها» (مکی، 1310: 244/1). به احتمال بسیار زیاد آن‌جا که غزالی همین مضمون را به مکاشفه یکی از صوفیه منسوب می‌دارد، نظرش به همین سخن مکی بوده‌است: «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، 1351: 84/3). 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، 1322: 287). 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، 1374: 434) و در دیگری به دریای پر خطر (همان، 310). 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، 1353: 48)

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

(همان: 42)

در میان نوشتارهای منشور صوفیه، خواجه عبدالله هم این تصویر را ارائه داده است: «الدُّنیا بحر و الاخره ساحل» (انصاری، 1362: 341).

- 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، 1374: 731)

تشبیه یقین به درخت، به اعتبار شاخه تصویری چند بُعدی که به ذهن متبادر می کند - توجه کنید به میوه، شاخه و نهال درخت - دارای قابلیت هنری بالایی است. پیش از سنایی، غزالی صورتی از این تصویر را آفریده است: «پس یقین در هر بایی از این بابها چون درختی است» (غزالی، 1351: 219).

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

(سنایی، 1374: 111)

تشبیه ذکر به غذای جان عارفان، در *بستان العارفين* سابقه دارد: «چنان که ماهی را غذا آب بود، عارف را غذا ذکر بود» (سمرقندی، 1354: 112). محمد غزالی نیز این تشبیه را در خلال سخنی از سهل تستری آورده است: «سهل را گفتند: قوت تو چیست؟ گفت قوت من ذکر حی قیوم است. . گفتند از غذا می پرسیم. گفت: غذا ذکر خدواند است» (غزالی، 1361: 564/2 و 565).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد شعر عرفانی از همان آغاز بر سنت ریشه‌داری استوار بوده که پایه‌های آن را نه تنها آثار عرفانی منشور، بلکه نوشتارهای متکلمین، مکتوبات زهدگرایان و نصوص دینی تشکیل می‌داده است. برای سنایی نه تنها آثار عارفان و متکلمین، بلکه حتی آثار ناصر خسرو 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 داشته‌است، تقویت می‌کند.

2-3: 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، 1374: 332).

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، 1363: 182). 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، 1359: 42). 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 توشدم	ای چو عذرا چو وامق توشدم
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 غافلگی نگران
زد ورا یک طپانچه بر رخسار	تا شد از درد چشم او خونبار

(سنایی، 1374: 333)

نزدیک‌ترین اثر به سنایی که این حکایت را، از قول اصمعی، نقل کرده شرح/تعارف است: «رایت امرأة حسناء فاشتغل قلبی بها فقلت لها کلی بکلک مشغول فقالت لو کان کلک بکلی مشغول فکلی بکلک مبذول ولكن لی اخت لو رایت حسنها و جمالها لم تذکر حسنی و جمالی قلت این هی؟ فقالت وراءک فالتفت فاطمتمنی لطمه و قالت: یا بطل! لو کان کلک بکلی مشغول لم تلتفت الی غیری» (مستملی، 1363: 829/2).

– 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 بی غم گشت

(سنایی، 1374: 646)

برتلس بر آن است که این حکایت، بعد از سنایی، در *وفیات/الاحبار ابن خلکان* نیز آمده‌است (برتلس، 1376: 275). در منابع صوفیانه نزدیک به سنایی، مستملی بخاری آن را در شرح حال حاتم نقل کرده‌است (مستملی، 1363: 127/1).

– حکایت زاهد بصره

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

بود پیروی 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
 که کجا رفت خواهی ای دل کور
 تا مگر بر خلاف نفس نفس
 بخ بخ آن کس که نفس را دارد
 آرزوهای بس محال کند
 منش گویم خموش تالب گور
 بتوانم زدن ز بیم عسس
 خوار و در پیش خویش نگذارد

(سنایی، 1374: 133)

عین این روایت را می‌توان در *بستان‌العارفین* سراغ جست (سمرقندی، 1354: 344).

- 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 نگوئی 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 شکر کنیم
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	ور نه صابر بوند و درگذرند
گفت برگوی تا شما چه کنید	که به دل دور از انده و حزن‌اید
گفت ما چون بود کنیم ایشار	ور نباشد به شکر و استغفار

(سنایی، 1374: 1374)

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 - رحمه الله علیه - به بغداد درآمد. بزرگان بغداد به زیارت او رفتند. ایشان را پرسید که توکل شما به کجا رسیده است؟ گفتند: چون بیابیم شکر کنیم و چون نیابیم 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 اینار کنی (مستملی، 1363: 226).

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، 1361: 434/2). 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 آنگه 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 بسته‌حال‌اند برگزشته ز قیل و از قال‌اند
 در مناجات بسی‌زبانان آی هر چه خواهی بگویی و لب مگشای

(سنایی، 1374: 323)

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 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 غیبت بود. شبلی خاموش گشت» (سمرقندی، 1354: 398).

منبع دوم، *حقایق‌التفسیر* است: «و حکى عن ابن السبلى قال فى التجلى الجنید فى ولهه: الله فقال له الجنید: یا ابابکر! الغیبة حرام ای ان ذکر الغائب غیبة فان كنت غائب فالذکر غیبة و ان كنت تذکره عن مشاهده فهو ترک الحرمة» (سلمی، 1421: 30/1).

سرانجام سومین منبع، *کشف‌المحجوب* است (هجویری، 1373: 464).

- 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 می‌دهد تو به سرای من درآمدی و در ملک من تصرف کردی و وقتی عیسی می‌پرسد
من در چه چیزی از مال تو تصرف کردم، ابلیس پاسخ می‌دهد که:

گفت کاین سنگ را که بالش توست نه زدنیاست چون گرفتی سست
عیسی آن سنگ را سبک بنداخت شخص ابلیس زآن سبب بگذاخت
(سنایی، 1374: 393)

پیش از سنایی، غزالی، که علاقه وافری به مضامین زهدی دارد، این حکایت را نقل کرده‌است:
«عیسی بنخفت 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: 1361: 323/2؛ 1351: 70/3).

- 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 می‌شود. روزی سلیمان به برزگری می‌رسد و شروع به تمجید و تعظیم مقام
خویش می‌کند. پایان بخش حکایت، پاسخ برزگر است؛ باور خود سنایی که بر زبان قهرمان حکایتش
جاری شده‌است:

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، 1374: 412)

نزدیک‌ترین اثری که پیش از سنایی این حکایت را آورده، حقایق‌التفسیر سلمی است: «قالت النملة
لسلیمان علیه السلام: تدری لم سخر لک الريح من جمیع المملکه فقال لا. قالت: انما فعل ذلک
لتعتبروا لحکم ان جمیع ما اعطیتک زواله کزوال الريح فلا تغتر به» (سلمی، 1421: 186/2). در
روایت سنایی برزگر، جانشین مور شده‌است.

- حکایت ابراهیم در آتش

آخرین نمونه از حکایت‌های پیامبران، ماجرای در آتش افکنده‌شدن 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 خویشتن بگذاشت آتش از فعل خویش دست بداشت. . .

آری آری چو دوست آن باشد نار نمرود بوستان باشد

(سنایی، 1374: 169)

این حکایت در بسیاری از آثار پیش از سنایی آمده که از آن جمله می‌توان به ترجمه تفسیر طبری (1356: 479/2)، رسائل اخوان الصفا (1405: 377)، حقایق‌التفسیر (سلمی، 1421: 8/2)، شرح‌التعرف (مستملی، 1363: 512) رساله قشیریه (قشیری، 1345: 249)، کشف‌المحجوب (هجویری، 1373: 83) و کیمیای سعادت (غزالی، 1361: 528/2) اشاره کرد. در میان این‌ها روایت هجویری نزدیک‌ترین وضعیت را به روایت سنایی دارد.

4-2: 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.

1-4-2: 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، 1374: 64)

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، 1384: 114). صورتی از این مضمون در قوت/الغلوب هم آمده است: «واحد لا من عدد و اول لا ثان له» (مکی، 1310: 83/2). 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، 1363: 239). قشیری (1345: 516، 512، 514) و محمد غزالی (1351: 315) 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، 1374: 109)

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، 1363: 37). هجویری (1373: 360)، قشیری (1345: 517) 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، 1372: 165) و جای دیگری به حلاج نسبت می دهد (انصاری، 1362: 384). بعد از سنایی، عطار مضمون را از قول جنید نقل کرده است (عطار، 1320: 2/29).

– 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، 1374: 65)

اول

نسبت خالق با «مکان»، که در این ابیات تبیین شده، در آثار عرفانی پیش از سنایی محلّ گفتگو بوده است. شرح/تعرّف نزدیک‌ترین منبع به وی است: «میان اهل اسلام اتفاق است که کلّ عالم در مکان نیست. زیرا که اگر کلّ عالم در مکان بودی، آن مکان در مکان بایستی و آن مکان در مکان دیگر. . . پس درست گشت که کلّ 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 بُود که مکان نبود و آفریدگار مکان بود. زیرا که آفریدگار پیش از آفریدن بوده باشد» (مستملی، 1363: 280، 38). مضامین موجود در این ابیات پیش از شرح/تعرّف در قوّت/القلوب (مکی، 1310: 85) مشاهده می‌شود و پس از آن، در حلقه آثار غزالی شکل مدون‌تری به خود گرفته است (غزالی، 1361: 50).

– ای که در بند صورت و نقشی	بسته استوی علی العرشی
صورت از محدثات خالی نیست	در خور عزّ لایزالی نیست
استوی از میان جان می‌خوان	خویش را بنده جهات مدان
نسبت عرش بهر تشریف است	رقم کعبه بهر تعریف است

(سنایی، 1374: 66)

مضمون «استوی حق بر عرش» از مسئله‌سازترین موضوعات در میان متکلمان مسلمان بوده است (بنگرید به شهرستانی، 1350: 78 به بعد؛ بغدادی، 1333: 346 به بعد؛ فضایی، 1382: 238). نوع رویکرد سنایی در سه بیت نخست در آثار پیشینیان یافت نشد. اما مضمون بیت چهارم، ظاهراً نخستین بار در شرح/تعرّف نقل شده (مستملی، 1363: 1380) و پس از وی، غزالی هم بدان اشاره کرده است (1351: 304).

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

(سنایی، 1374: 64، 66)

تاویل چند حدیث مستتر در این آیات، که برای خالق متعال بُعد انسانی قائل می‌شوند، پیش از سنایی در شرح‌التعرف آمده‌است: «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 غالبی خواهند» (مستملی، 1363: 721). غزالی اصبعین را به قدرت و نافذ بودن حکم خدا تاویل می‌کند (غزالی، 1351: 57) که به تاویل 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، 1374: 171)

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، 1384: 60، 111). پس از او مستملی می‌نویسد: «پس چون کلام خود را به کلام موصوف کرد. . درست شد که او را کلام، صفتی قدیم است» (مستملی، 1363: 364). تعابیر مصرع دوم بیت اول عیناً در شرح‌التعرف (مستملی، 1363: 363) و نوشتارهای غزالی (غزالی، 1351: 307) آمده‌است.

2.4.2: درون‌مایه‌های معرفتی

اگر قرار باشد دو کلمه کلیدی برای حدیقه 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 حدیقه، 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، 1374: 64، 63)

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 صوفیّه نخستین دیلمی است که آن را به شکل داستانی در *عطف‌الالف‌المألوف 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، 1962: 11). 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، 1382: 93). همین روایت را در *رساله قشیریه* (قشیری، 1345: 516)، *شرح‌التعرف* (مستملی، 1363: 802، 734، 703، 39)، *کشف‌المحجوب* (هجویری، 1373: 18، 350)، آثار محمد غزالی (1361: 63، 1351: 287)، *پیر هرات* (انصاری، 1362: 191) و احمد غزالی (1379: 2) نیز با اندکی اختلاف می‌توان یافت.

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

(سنایی، 1374: 63)

در میان صوفیّه نخستین، ظاهراً حلّاج 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» (حلّاج، 1384: 163). مکی نیز همین سخن را با اندکی تغییر از قول ابوبکر نقل کرده‌است (مکی، 1310: 87). در *شرح‌التعرف* عقل به هیأت جاننداری درمی‌آید و همین مضمون را بر زبان می‌راند (مستملی، 163: 788، 833). مضمون با حفظ جوهره و تفاوت در بیان، در *حقیق‌التفسیر* (سلمی، 1421: 47)، نوشتارهای خواجه عبدالله انصاری

(1362: 164، 655) و محمد غزالی (1351: 75، 287) 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 جنبید	در شب داج، علمش آن را دید
در دل سنگ اگر بود گرمی	دارد آن کرم ذره جرمی
صوت تسبیح و راز پنهانش	می بداند به علم یزدانش
بنموده تو راه آموزی	داده در سنگ کرم را روزی

(سنایی، 1374: 104)

در این ابیات دو ایماژ با محوریت مورچه و کرم ساخته شده‌است. سابقه آن دو را پیش از سنایی، در دو جای مختلف می‌بینیم. اولی، در آثار غزالی، آن‌جا که می‌گوید: «و او عالم است به همه معلومات. . رفتار مور سیاه بر سنگ لشن در شب تاریک بداند» (غزالی، 1351: 260، 306) و دومین در ضمن حکایتی از *بستان‌العارفین* آمده‌است. مطابق حکایت، سلیمان از موری می‌پرسد چرا هر روز برگ سبزی بر دهان می‌گیری و به ساحل می‌روی؟ مور پاسخ می‌دهد: «یا نبی‌الله! . . در قعر دریا سنگی است سیاه و کرمکی سرخ در میان آن سنگ. خدای. . روزی آن کرمک به دست من کرده‌است» (سمرقندی، 1354: 54).

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

(سنایی، 1374: 103)

مضمون این بیت برگرفته از حدیثی نبوی است که غزالی در *کیمیای سعادت* آن را نقل می‌کند: «و چنان که رسول گفت: شفقت خدای. . بر بندگان، بیش است از شفقت مادر بر فرزند» (غزالی، 1361: 50).

3.4.2 فقر عرفانی

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

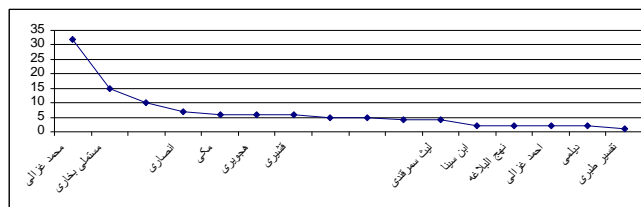
(سنایی، 1374: 206)

اول

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، 1363: 113، 98). پس از این، روایت با همین بار عرفانی در کشف/المحجوب (هجویری، 1373: 475) و طبقات الصوفیه (انصاری، 1372: 501، 446/2) 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، 1361: 422).

2-5: تحلیل پایانی

اکنون می‌توان از منظری آماری به منابع بالا نگریست: در 32 مورد نام محمد غزالی، 15 مورد نام مستملی بخاری، 10 مورد نام ناصر خسرو، 7 مورد نام خواجه عبدالله انصاری، 6 مورد نام ابوطالب مکی، 6 مورد نام هجویری، 6 مورد نام ابوالقاسم قشیری، 5 مورد نام ابونصر سراج، 5 مورد نام اخوان الصفا، 4 مورد نام حلاج، 4 مورد نام سمرقندی، 2 مورد نام ابن سینا، 2 مورد نهج البلاغه، 2 مورد احمد غزالی، 2 مورد دیلمی و 1 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 کلی‌تر 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. (1379). *نهج البلاغه*. فیض الاسلام. تهران: بی‌نا.
- اخوان‌الصفا، *رسائل اخوان‌الصفا*. (1405). بیروت: دار صادر.
- انصاری، خواجه عبدالله. (1362). *طبقات الصوفیه*. محمد سرور مولائی. تهران: توس.
- _____ . (1372). *مجموعه رسائل فارسی*. محمد سرور مولائی. تهران: توس.
- برتلز، یوگنی ادوارد ویچ. (1376). *تصوف و ادبیات تصوف*. سیروس ایزدی. تهران: امیر کبیر.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. (1333). *تاریخ مذاهب اسلام*. محمد جواد مشکور. تبریز: شفق.
- پور جوادی، نصرالله، (1380). *اشراق و عرفان*. تهران: نشر دانشگاهی.
- حلّاج، حسین بن منصور. (1384). *طواسین*. با ترجمه فارسی و شرح روزبهان بقلی. لویی ماسینیون. ترجمه محمود به‌فروزی. تهران: علم.
- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد. (1962). *عطف الالف المؤلف علی لام المعطوف*. حقه و قدمه ج. ک قادیه، القاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقی
- سراج طوسی، ابونصر. (1382). *اللمع فی التصوف*. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

شماره	جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)	172
	اول	
	سلمی، ابو عبدالرحمن. (2001/1421). <i>حقایق التفسیر</i> . تحقیق سید عمران. منشورات محمد علی بیضون. بیروت: دارالکتب العلمیة.	
	سمرقندی، ابواللیث. (1354). <i>روثق المجالس و بستان العارفين</i> . با مقدمه و تصحیح احمد علی رجایی بخارائی. تهران: دانشگاه تهران.	
	سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (1374). <i>حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه</i> . مقدمه و تصحیح مدرس رضوی. چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.	
	سینا، ابو علی. (1332). <i>اشارات و تنبیهات</i> . با مقدمه و تصحیح احسان یار شاطر. تهران: انجمن آثار ملی.	
	شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (1350). <i>الملل و النحل</i> . افضل الدین صدر ترکة اصفهانی. تصحیح و تحشیه سید محمد رضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.	
	طبری، محمد بن جریر. (1356). <i>ترجمه تفسیر طبری</i> . به تصحیح حبیب یغمایی. چاپ دوم. تهران: توس.	
	عطار نیشابوری، فریدالدین. (1905/1322). <i>تذکره الاولیاء</i> . تصحیح رینولد الین نیکلسون. لیدن: بریل. تهران: مولی.	
	غزالی، احمد. (1397ق). <i>بحر الحقیقه</i> . به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.	
	_____ . (1359). <i>سوانح العشاق</i> . بر اساس تصحیح هلموت ریتز. با مقدمه نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.	
	غزالی، زین الدین ابوحامد محمد بن احمد. (1351). <i>احیاء علوم الدین</i> . مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.	
	_____ . (1361). <i>کیمیای سعادت</i> . به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.	
	فروزانفر، بدیع الزمان. (1334). <i>فهرست احادیث مثنوی</i> . تهران: دانشگاه تهران	
	فضایی، یوسف. (1382). <i>مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه</i> . تهران: آشیانه کتاب.	
	قبادیانی مروزی، ناصر خسرو. (1353). <i>دیوان ناصر خسرو</i> . به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.	
	_____ . (1373). <i>روشنایی نامه</i> . به اهتمام حسین یازیجی. با مقابله بهمن حمیدی. تهران: توس.	

سال چهل و سوم	سابقه برخی مضامین حدیقه سنایی در منابع نزدیک به وی
173	
قشیری، ابوالقاسم. (1345). ترجمه رساله قشیری. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.	
مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. (1363). شرح التعرف لمذهب التصوف. به مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.	
مکی، ابوطالب محمد بن علی. (1310). قوت القلوب فی معامله المحبوب. بهامشه سراج الذنوب و علاج الذنوب و حیاة القلوب فی کیفیت الوصول الی المحبوب. احمد البابی الحلبي. مصر: دارالفکر.	
هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (1373). کشف المحجوب. به تصحیح دژکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.	