

تأثیر آخرت‌اندیشی بر عرفان سنایی در حدیقه‌الحقیقه

دکتر علیرضا محمدی کله‌سر* - سوسن موسایی**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد - دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

چکیده

معمولاً حدیقه‌الحقیقه را به دلیل در بر داشتن اصطلاحات، حکایات و مضامین عرفانی، نخستین منظومه عرفانی می‌خوانند. با وجود این به نظر می‌رسد عرفان نقشی مرکزی در این منظومه ندارد. مقاله حاضر بر آن است تا ضمن شناسایی مضمون و اندیشه اصلی و غالب در حدیقه‌الحقیقه، تأثیر آن را بر تلقی سنایی از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی نشان دهد. برای دستیابی به این اهداف، با استفاده از روشی ساختاری، به تحلیل روابط معنایی واژگان و مفاهیم اصلی پرداخته شده است. می‌توان گفت تقابل دنیا و آخرت مضمون و تقابل اصلی حدیقه‌الحقیقه را تشکیل می‌دهد. وابسته‌های معنایی طرفین تقابل نشان می‌دهند که تلقی سنایی از دنیا و آخرت تفاوتی با تلقی رایج در متون غیر عرفانی ندارد. قدرت این تقابل تا حدی است که معنای اصطلاحات و مؤلفه‌های عرفانی را نیز به نفع خود تغییر داده و آن‌ها را به عناصری به دور از باطن‌گرایی رایج در سنت تصوف تبدیل کرده است.

کلیدواژه‌ها: دنیا، آخرت، ساختار معنایی، تصوف، حدیقه‌الحقیقه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۳۰

*Email: a.mohammadi344@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: Lilium474@gmail.com

مقدمه

جایگاه ویژه سنایی در ادبیات عرفانی مرهون راهی است که وی برای شکل‌گیری شعر عرفانی گشود. اما با مقایسه دیدگاه‌های عرفانی سنایی با صوفیان پیش و پس از وی همچون ابوسعید ابوالخیر، هجویری، ابولحسن خرقانی، بایزید بسطامی، عطار و مولوی، تفاوت‌هایی بنیادین میان اندیشه عرفانی سنایی با دیگران می‌توان یافت. پیش از این برخی از این تفاوت‌ها در مقیاسی وسیع‌تر و با عنوان ناهمخوانی‌های اندیشه سنایی طرح و به شکل‌های مختلف تبیین و توجیه شده است، از جمله: توجه به دوره‌های مختلف اندیشه و زندگی سنایی (زرین‌کوب ۱۳۷۳: ۱۶۳-۱۶۱؛ دوبروین ۱۳۷۸: ۵۶)، دوری و نزدیکی وی به دربار (غلامحسین‌زاده و یوسفی ۱۳۹۲: ۲۲)، برآمدن ساحت‌های مختلف وجودی سنایی (شفیعی کدکنی ۱۳۹۰: ۲۵)، درجات حالات و دریافته‌ها (آلگونه جونتقانی ۱۳۹۳) و یا وجوه اندیشه سنایی. (زرقانی ۱۳۷۸: ۱۲-۱۱) البته شاید هم این تفاوت‌ها و ناهمخوانی‌ها را بتوان نشان‌دهنده تعریف و تلقی متفاوت وی از عرفان و تصوف دانست که ممکن است موجب تردید در عرفانی بودن برخی از آثار وی شود. (جوادی امام‌زاده و بهنام‌فر ۱۳۹۴)

در میان آثار سنایی، *حدیقه الحقیقه* بیش از همه به عنوان منظومه‌ای عرفانی مورد توجه قرار گرفته تا جایی که آن را «دایرة‌المعارف مربوط به عرفان و تصوف» (زرین‌کوب ۱۳۷۶: ۲۴۹) خوانده‌اند که «درب‌گیرنده حکایات و روایت‌های بی‌شماری در زمینه تصوف ایرانی است.» (همان‌جا) در مقاله حاضر در پی نشان دادن تقابل دنیا و آخرت به عنوان تقابل اصلی در *حدیقه الحقیقه* و پس از آن نیز اثرات این تقابل بر تلقی سنایی از مفاهیم اصلی تصوف خواهیم بود. بنابراین، نوشتار حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤالات است: دنیا و آخرت در اندیشه سنایی از کدام مؤلفه‌های معنایی تشکیل شده‌اند؟ این تقابل اصلی چه تأثیری در شکل‌گیری

مضامین اصلی حدیقه و تلقی سنایی از عرفان و اصطلاحات و مفاهیم اصلی آن داشته است؟ و آیا سنایی مؤلفه‌ها و اصطلاحات عرفانی را در همان زمینه و معنایی به کار برده که در سنت تصوف مرسوم بوده است؟

پیشینه پژوهش

پیش از این، مقالاتی در همین رابطه منتشر شده‌اند که با وجود شباهت ظاهری با موضوع نوشتار حاضر تفاوت‌هایی بنیادی نیز با آن دارند. برای نمونه در مقاله‌ای، تقابل شخصیت‌ها «بر مبنای اسم و کارکرد آن‌ها در حکایت» (عبیدی‌نیا و دلایی میلان ۱۳۸۸: ۳۳) و تحت عناوینی چون «پدر و پسر»، «پیر و مراد»، «ابله و داهی»، «مرد و زن» معرفی و در پایان ژرف‌ساخت این حکایت‌ها چنین معرفی شده است: «جدال و نزاع دو طرف تقابل اکثرأ بر سر دنیا و آخرت شکل می‌گیرد که یک طرف تقابل مایل به دنیا می‌باشد و طرف دیگر مایل به آخرت.» (همان ۱۳۸۸: ۳۹) در مقاله مذکور، بر خلاف روش مورد استفاده در نوشتار حاضر، اولاً بیانات و جانبداری مستقیم راوی و یا شخصیت حکایت از آخرت موجب شده تا تقابل دنیا و آخرت به عنوان ژرف‌ساخت حکایت‌های حدیقه/الحقیقه معرفی شود؛ ثانیاً تنها بر حکایت‌های حدیقه متمرکز بوده و به کار توجیه دیگر بخش‌های این منظومه نمی‌آید. آنگونه جونقانی (۱۳۹۳) نیز با هدف ارزیابی قطب‌های متقابل در شعر سنایی، با روش نشانه‌شناسی به سه منظر فکری و سه گونه نگاه سنایی به تقابل‌ها دست یافته است.

روش‌شناسی

در مقاله حاضر تلاش خواهد شد تا معنای عناصر و مؤلفه‌های عرفانی حدیقه/الحقیقه از روابط میان این مؤلفه‌ها به دست می‌آید نه از معانی موجود در تاریخ و متون

پیشین. پایه‌های این نگاه را، پیش از همه، در زبان‌شناسی سوسور و سپس با اندکی گسترش در جنبش ساختارگرایی می‌توان یافت. تأکید سوسور بر اختیاری بودن و تفاوت بنیاد بودن زبان و همچنین ترجیح مطالعات همزمانی بر مطالعات درزمانی، بر همین اصل تکیه داشته است. وی زبان را نظامی از نشانه‌هایی اختیاری می‌داند که در آن‌ها رابطه میان دال و مدلول مبتنی بر یک «رابطه درونی» نیست، (سوسور ۱۳۸۲: ۹۸) بلکه برآمده از تفاوت و تمایز میان عناصر است. بنابراین، هیچ عنصر زبانی موجودیتی خودبسنده و ذاتی ندارد بلکه «باید به مثابه موجودیتی رابطه‌ای و به لحاظ روابطش با سایر نشانه‌ها تعریف شود.» (کالر ۱۳۷۹: ۳۸) همین ویژگی‌های زبان، سوسور را بر آن داشت تا بررسی «همزمانی» زبان را بر بررسی «درزمانی» ترجیح دهد. همزمانی «که تعبیر و بیانی ساده از نظم موجود در زبان است، تنها وضعیت موجود را نشان می‌دهد» در حالی که درزمانی «نوعی عامل پویا را در نظر می‌گیرد که پدیدآورنده تأثیری ویژه و تغییری رخ داده است.» (سوسور ۱۳۸۲: ۹۸) این اندیشه‌ها دروازه‌ای بودند برای ورود به ساختارگرایی در مقام یک روش که در مرکز آن، مفهوم ساختار برگرفته از مفهوم سوسوری نظام قرار داشت. با این نگاه، معانی واژگان نیز عناصری منفرد نیستند که از دوره‌های تاریخی بگذرند بلکه همواره به صورت یک کل، درک و منتقل می‌شوند؛ چنان‌که «اگر مدلولی تغییر کند دیگر اجزاء نظام هم باید تغییر کنند.» (هارلند ۱۳۸۰: ۲۸)

یکی از نمونه‌های کاربرد این اصول را می‌توان در پژوهش‌های توشیهیکو ایزوتسو در معنانشناسی واژگان قرآن یافت. اگرچه پژوهش حاضر با مراحل کار ایزوتسو مطابق نیست، دو شباهت نسبی با روش وی دارد: الف) آنچه ایزوتسو با عنوان «میدان معنایی» و «کلمه کانونی» معرفی می‌کند، (ایزوتسو ۱۳۶۸: ۲۹-۲۴) با اندکی تفاوت در مقاله حاضر نیز با عناوینی چون «دایره معنایی» و «وابسته معنایی» مورد استفاده قرار گرفته است؛ ب) هرچند ایزوتسو با تأکید بر شیوه همزمانی به

بررسی واژگان قرآن پرداخته، هنگام مقایسه این معانی با نمونه‌های پیش از اسلام، به ترکیب روش‌مند همزمانی و درزمانی دست زده است. (ایزوتسو ۱۳۶۸: ۲۶) در مقاله حاضر نیز چنین مقایسه‌هایی با متون پیش (و گاه پس) از سنایی برای تبیین بهتر موضوع انجام شده است.

توجه به این نکته نیز ضروری است که مقاله حاضر برخلاف پژوهش‌های ایزوتسو به جای تکیه بر واژگان مشخص، به تحلیل مفاهیم اصلی خواهد پرداخت. دلیل این امر نیز این است که سنایی در *حدیقه‌الحقیقه* به دنبال معرفی منظم و مدون اصول تصوف نبوده بلکه متناسب با هر بحث، مفهومی عرفانی را با واژه‌های مختلف طرح می‌کند. بنابراین، در مقاله حاضر ممکن است مفهومی عرفانی با دسته‌ای از واژگان منتقل شود نه یک واژه خاص. در بخش‌های آینده با معرفی تقابل و مضمون اصلی، به تحلیل نقش آن در شکل‌گیری تلقی سنایی از عرفان و تصوف خواهیم پرداخت.

حدیقه‌الحقیقه؛ تقابل دنیا و آخرت

تقابل بنیادین میان دنیا و آخرت محور شکل‌گیری مضامین اصلی *حدیقه‌الحقیقه* است. محوری بودن مضمون یا تقابلی خاص فقط به معنای تکرار فراوان آن در متن نیست، بلکه بیش از همه بیانگر این است که در نگاهی همزمانی، آرایش سایر مفاهیم و تقابل‌ها را نیز تغییر می‌دهد. بنابراین، اهمیت یک تقابل را باید با بررسی روابط میان مفاهیم و واژگان موجود به دست آورد نه پرداختن به معانی مرسوم کلمات یا تفاسیری که به طور مستقیم از متن برمی‌آیند.

در پژوهش‌های پیشین نیز به تقابل دنیا و آخرت در *حدیقه‌الحقیقه* پرداخته شده است ولی در این موارد معمولاً به ابیات و بخش‌هایی اشاره می‌شوند که در آن‌ها

این تقابل به ساده‌ترین و آشکارترین شیوه نمایان می‌شود. مثلاً در ابیات زیر سنایی با تأکید مستقیم بر ناهمخوانی دنیا و آخرت، به دوری از دنیا و روی‌آوری به عقبی سفارش می‌کند:

هر که جست از خدای خود دینی مرحبا لیک نبودش عقبی
هر دو نبود به هم، یکی بگذار زان سرای نفیس دست مدار
هست بی‌غدر دینی غدار مر سگان راست این چنین مردار
وانکه از کردگار عقبی خواست گر مر او را دهیم جمله رواست
(۱۳۷۷: ۳۶۲)

تا تو چنین طالبی دنیا را کی توانی بدید عقبی را
خاک بر سر آنکه دنیا خواست مرد دنیاپرست باد هواست
(همان: ۳۹۳)

برگذر زین سرای کون و فساد بیر از مبدأ و برو به معاد
(همان: ۷۳)

اما گذشته از این اشارات مستقیم، با تحلیل ساختاری وابسته‌ها و دایره معنایی دنیا و آخرت نیز می‌توان به درک روشنی از تلقی سنایی از دنیا و آخرت دست یافت.

وابسته‌های معنایی دنیا

نفس

سنایی نفس را در معانی مختلفی به کار برده است: گاه همچون آنکه او نفس خویش نشناسد نفس دیگر کسی چه پرماسد
(همان: ۷۲)

در معنای لغوی و مرسوم در متون دینی، و گاه همچون «نفس و افلاک آفریده اوست» (۱۳۷۷: ۹۰) در معنای مرسوم در متون حکمت و فلسفه اسلامی و در سایر

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- تأثیر آخرت‌اندیشی بر عرفان سنایی در *حدیقه‌الحقیقه* / ۱۷۹

موارد، به همان معنای مورد نظر سنت تصوف. پیوند نفس و دنیا در *حدیقه‌الحقیقه* به همین معنای اخیر باز می‌گردد؛ اولاً نفس همچون دنیا چهره‌ای پلید دارد و ثانیاً فرمان‌دهنده‌گرایش به دنیا و دوری از عقبی است. در آشکارترین اشارات، سنایی راه رهایی از دنیا و رهسپار شدن به سوی آخرت را مخالفت با نفس می‌داند. این نکته‌ای است که پیوند مستقیم نفس و دنیا را در *حدیقه* آشکار می‌کند:

تا بُود نفس ذره‌ای با تو نرسی هیچ‌گونه آنجا تو
نفس را آن هوا نسازد هیچ خیز و بی‌نفس راه را بسیج
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۳۲)

اما غیر از واژه نفس، واژگانی مربوط به حوزه‌ و سوسه‌های درونی، شهوات و اخلاق ناپسند نیز بر مفهوم نفس دلالت دارند. ریشه این رابطه معنایی را باید در سنت زهدگرایی در تاریخ تصوف بازیافت:

پیوند دنیا با جسم، نفس و شهوات:

هست نفس بیمار و من چو طبیب من کنم روز و شب ورا ترتیب
به مداوای نفس مشغولم زانکه گوید همی که معلوم
حب دنیا و حقد و بغض و حسد غل و غشش برون شود ز جسد
گاه نهیش کنم من از شهوات تا مگر باز ماند از لذات
(همان: ۱۳۵)

پیوند دنیا با مال:

نشود مال جز به دون مایل جاهل از طبع بد شود سایل
دون و دینی بوند هر دو قرین قحبه‌ای آن و قلتبانی این
(همان: ۴۰۷)

دوزخ

دوزخ را در واقع - یا در تصور دین‌داران از عالم واقع - باید متعلق به جهانی دیگر دانست، اما در معنانشناسی *حدیقه‌الحقیقه* جزو وابسته‌های معنایی مهم دنیا قرار

می‌گیرد. در نگاه سنایی، این رابطه نتیجه این نکته است که تعلق به دنیا راه رسیدن به دوزخ است و دوری از آن راه نجات از دوزخ. رابطه معنایی دوزخ و دنیا نیز گاه به طور مطلق و مستقیم بر وابستگی دنیا و دوزخ اشاره دارد:

جانت را دوزخ آشیانه مکن	خاطرت را محال‌خانه مکن
گرد بیهوده و محال مگرد	بر در خانه خیال مگرد
از خیال محال دست بدار	تا بدان بارگه بیایی بار
اندرین بحر بیکرانه چو غوک	دست و پای بزن چه دانم بوک
کان سرای بقا برای تو است	وین سرای فنا نه جای تو است
آن سرای بقا تراست مُعد	یوم بگذار و جان کن از پی غَد

(سنایی ۱۳۷۷: ۷۲)

و گاه در نمونه‌هایی غیرمستقیم‌تر، با دیگر وابسته‌های معنایی دنیا از جمله نفس و وابسته‌های معنایی آن پیوند دارد. در نمونه‌های زیر، مال، جاه، خوردن، شهوات و صفات ناپسند اخلاقی مقدمه دوزخ فرض شده‌اند:

پیوند مال با دوزخ (وابسته‌های دنیا):

سقری گرسنه است بر گذرت	مال و جاه است هیزم سقرت
گر چه هستت چنین سقر در پیش	هیزم او مشو و زو مندیش

(همان: ۴۹۷)

پیوند شهوات با دوزخ (وابسته‌های دنیا):

هرکه امروز قبله مطبخ شد	دانکه فرداش جای دوزخ شد
کآدمی را درین کهن برزخ	هم ز مطبخ دریست در دوزخ

(همان: ۳۸۹)

پیوند جسم، شهوات و صفات ناپسند با دوزخ (وابسته‌های دنیا):

آز و کبر است و بخل و حقد و حسد	شهوت و خشم از درون جسد
هفت در دوزخند در پرده	عاقلان نامشان چنین کرده

(همان: ۳۹۷)

این روابط پیچیده میان مفاهیم و واژگان مختلف، دنیا را به طور مستقیم در ارتباط با دوزخ و نفس قرار می‌دهد که هر یک از این وابسته‌ها نیز خود دسته بزرگی از مفاهیم را وارد دایره معنایی دنیا می‌کنند. اما شناخت روابط میان این مفاهیم و واژگان تا حد زیادی در گرو آشنایی با واژگان مقابل، یعنی حوزه معنایی آخرت است. از این رو تحلیل دقیق‌تر این روابط معنایی در بخش‌های بعدی پی گرفته خواهند شد.

وابسته‌های معنایی آخرت

دین (شرع)

با توجه به رویارویی تاریخی فقیهان و متشرعین با صوفیان و باطن‌نگری آنان، (زرین‌کوب ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۶۱) باید گفت اشارات صوفیان به اهمیت شریعت را باید در همین زمینه و به معنای دفاع آنان از اتهاماتی چون اباحه‌گری و بدعت درک کرد. از این رو، شرع در کلام آنان اغلب به معنای دستورات و فرایض دینی و برای تأکید بر لزوم همراهی و پیوستگی حقیقت و طریقت با شریعت بوده است. اما نگاه سنایی به شرع در زمینه‌ای متفاوت شکل می‌گیرد. شرع و دین در نگاه سنایی گاه محدوده‌ای گسترده‌تر از فرایض دینی نیز می‌یابد اما باز هم معنای آن در پیوند با آخرت و در تقابل با دنیا تعریف می‌شود. همانند آنچه در مورد رابطه معنایی نفس و دنیا گفته شد، رابطه معنایی دین و آخرت نیز برآمده از راهی است که شرع و پیروی از آن برای رسیدن به آخرت و دوری از دنیا معرفی می‌کند. این رابطه در ساده‌ترین و آشکارترین شکل خود، به شکل ارتباط مستقیم دین با آخرت یا تقابل مستقیم دین با دنیا نمایان می‌شود:

پیوند دین با آخرت:

دین ننگه دار تا به ملک رسی
راه دین رو که راه دین چو روی
ای خوشا راه دین و امر خدای
ورنه بی‌دین بدان که هیچ کسی
همچو شاخ از برهنگی ننوی
از گل تیره رو برآور پای
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۶۱)

تقابل دین (وابسته آخرت) با دنیا:

گفت دین هست نیک و دنیا رد
که مرا گفته‌اند از پی دل
دنیی از دین همیشه آزرده‌ست
نیک ازو خواهم و ز تو بد، بد
حق ز حق خواه و باطل از باطل
(همان: ۴۱۰)

کاب دنیا جمال دین برده‌ست
(همان: ۴۰۷)

گاه نیز در پیوند با دیگر وابسته‌های آخرت یا در تقابل با وابسته‌های معنایی دنیا تعریف می‌شود. این نمونه‌ها کارکرد معنایی وابسته‌های معرفی‌شده در بخش‌های پیشین را نشان می‌دهند:

تقابل دین (وابسته آخرت) با مال (وابسته دنیا):

مرد دین باش و مال را یله کن
خیز و دنیا به جملگی خله کن
(همان: ۴۰۷)

تقابل دین (وابسته آخرت) با جسم (وابسته دنیا):

دین نیابی گرت غم بدن است
زانکه کابین دین طلاق تن است
(همان: ۴۱۷)

تقابل دین (وابسته آخرت) با دوزخ (وابسته معنایی دنیا):

خنک آن کز زمانه دست بداشت
حب دنیا به سوی دل نگذاشت
درد دینست داروی مؤمن
که بدو گردد از چحیم ایمن
(همان: ۴۰۸)

بهشت

آخرت‌اندیشی سنایی در *حدیقه‌الحقیقه* به بهشت و سعادت اخروی وابسته است. بار مثبت معنایی آخرت نزد وی نیز نتیجه همین وابستگی است. این پیوندها نشان

می‌دهند که نزد سنایی، تقابل بهشت و دوزخ درون تقابلی بزرگ‌تر یعنی دنیا و آخرت جای می‌گیرد. گفتنی است بر خلاف بسیاری از متون عرفانی که در پی ارائه معنایی تأویلی و باطنی برای بهشت هستند، مقصود سنایی از بهشت همان تلقی مرسوم دینی با ویژگی‌هایی جسمانی و مادی است که فرد با نیکوکاری، دین‌داری و دوری از دنیا به آن می‌رسد. همچون وابسته‌های پیشین، بهشت نیز گاه به صورت مستقیم در ارتباط با آخرت یا تقابل با دنیا قرار می‌گیرد و گاه در ارتباط و یا تقابل با وابسته‌های دنیا و آخرت:

تقابل دنیا و حور (وابسته بهشت و آخرت):

نوش اینجات زهر آنجاست تری مغز آفت پایست
تا بود دنیات نباشد حور از معانی بدانکه دوری دور
(سنایی ۱۳۷۷: ۴۷۰)

تقابل نفس (وابسته دنیا) با بهشت (وابسته آخرت):

نفس را سال و ماه کوفته دار مرده انگارش و به جا بگذار
چون تو فارغ شدی ز نفس لئیم برسیدی به خلد و ناز و نعیم
(همان: ۱۱۷)

پیوند دین و بهشت (وابسته‌های آخرت):

آدمی خیر آنگهی دارد که صراط دقیق بگذارد
تو هنوز از صراط نگذشتی خیر چون باشد ای دد دشتی
بعد از آن در بهشت چون رفتی از سلامت تو بهره بگرفتی
ناشده در بهشت و دار سلام چون سلامت بود نیافته کام...
یک زمان از نهاد خود برخیز در رکاب محمدی آویز
آنچه گفتست شرع آمده گیر و آنچه مقدر کائن آن شده گیر
یک زمان شرع را متابع شو پس مرفه به دشت در بغنو
(همان: ۴۶۹)

مرگ

در بسیاری از متون عرفانی پیرو سنتی تأویلی، برای مرگ انواعی در نظر می‌گیرند. (شبستری ۱۳۸۰: ۸۱؛ عطار ۱۳۸۴: ۲۶۰) ظاهری‌ترین این اقسام یعنی مرگ جسمانی که انسان با آن از این دنیا به دنیایی دیگر منتقل می‌شود، همانی است که سنایی هنگام سخن گفتن از مرگ در نظر دارد. وی مرگ و اجل را در معنایی ظاهری و به دلیل واسطه بودن آن برای گذر از دنیا، در پیوند با آخرت در نظر می‌گیرد. بنابراین، اگرچه از نظر وجودی و با نگاهی هستی‌شناختی، مرگ واقعه‌ای است که در دنیا و پایان زندگی این جهانی رخ می‌دهد، در معناشناسی حدیقه/الحقیقه به دایره معنایی آخرت تعلق دارد. پس می‌توان انتظار داشت مرگ در پیوند با وابسته‌های معنایی آخرت و در تقابل با دنیا و وابسته‌های معنایی آن تعریف شود.

تقابل مرگ (وابسته آخرت) با دنیا؛ پیوند مرگ با آخرت:

ور تو را رای مشورت برگ است	پیر پخته درین جهان مرگ است
پس درین منزل فریب و هوس	مشورت گر کنی برو کن و بس
مرگ را جوی کاندین منزل	مرگ حق است و زندگی باطل
باطلی را رها کن از پی حق	تا بدانی تو عقبی مطلق

(سنایی ۱۳۷۷: ۷۲۵)

تقابل مرگ (وابسته آخرت) با دنیا:

خلق را زین جهان پر شر و شور	چار دیوار گور بهتر گور
هلاک المتقلون بخوانده و پس	خانه و جای سازم اینت هوس

(همان: ۴۱۷)

چنان‌که مشاهده می‌شود سنایی با پرهیز از معانی باطنی مرگ، تنها مرگ ظاهری را آن هم به دلیل جدا کردن انسان از دنیا و رهسپار کردن وی به سوی آخرت ارزشمند می‌داند. در بخش‌های بعدی خواهیم دید که این نگاه حتی به اصطلاحاتی عرفانی همچون فنا نیز سرایت می‌کند.

نمونه‌هایی که تاکنون ارائه شد به طور محدود پیوند میان دو یا چند وابسته معنایی را ارائه می‌کردند. اکنون با در نظر داشتن مجموعه وابسته‌های دنیا و آخرت می‌توان بخش‌های مختلف حدیقه‌الحقیقه را با توجه به همین روابط موجود میان وابسته‌ها درک کرد. در تمامی این قطعات، گرایش به دنیا - که با نشانه‌هایی از هوای نفس و منتهی شدن به دوزخ شناخته می‌شود - در برابر آخرت قرار می‌گیرد؛ مفهومی که حاصل روی‌آوری به دین است و با دست‌یابی به بهشت از طریق مرگ و دوری از دنیا به پایان می‌رسد.

پیوند جسم و دنیا؛ تقابل دنیا و جسم (وابسته دنیا) با دین و حور (وابسته‌های آخرت):

خواجه تن را طلاق ناداده	دین همی جوید اینت آزاده
این جهان راست بهر مغروری	خانه ویران و پرده زنبوری
این جهان در حلی و حله نهان	گنده پیرست زشت و گنده دهان
چون از این گنده پیر گشتی دور	دست پیمان بدادی از پی حور
حور با تو چگونه پردازد	حور با گنده‌پیر کی سازد

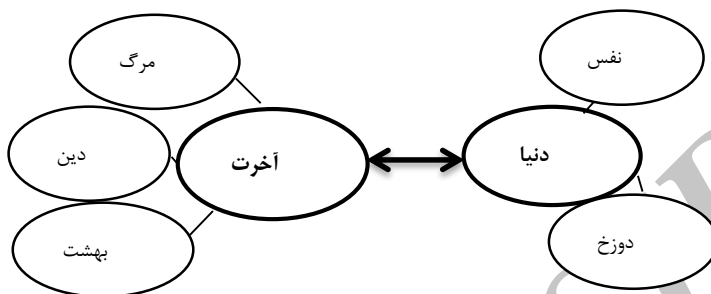
(سنایی ۱۳۷۷: ۴۷۰)

تقابل دین و مرگ (وابسته‌های آخرت) با دنیا و جسم (وابسته دنیا)؛ پیوند مرگ و آخرت:

آتش اندر زن از پی دین را	میخ خرپشته شیاطین را
چار طبع است در سرای رحیل	آلت چار میخ عزرائیل
مرگ کش زندگی ز ارکانست	نه سزاوار عالم جانست
رمه راهیست از سرای فنا	خلق را سوی کشت‌زار بقا
چار مرغند چار طبع بدن	بهر دین جمله را بز ن گردن...
جان نبرد به سوی معدن خویش	تا نگردی پیاده از تن خویش

(همان: ۷۲۴-۷۲۳)

تقابل دنیا و آخرت و وابسته‌های اصلی معنایی آن‌ها را می‌توان در شکل زیر نشان داد:



نمودار (۱) وابسته‌های معنایی تقابل دنیا و آخرت در حدیقه‌الحقیقه

مطالب گفته‌شده نشان می‌دهند که تقابل دنیا و آخرت به عنوان تقابل اصلی در حدیقه‌الحقیقه با گرد آوردن مجموعه‌ای از وابسته‌ها و روابط معنایی، دیگر عناصر، مفاهیم و اندیشه‌ها را در خود جذب می‌کند چنان‌که افزون بر موضوعات دینی و اخلاقی، مباحث و نقدهای اجتماعی در حدیقه نیز رنگ و بوی همین تقابل را به خود گرفته‌اند و باید آن‌ها را از مباحث مشابه در دیگر کتاب‌ها جدا کرد. اما آنچه برای مقاله حاضر مهم است، تأثیر این تقابل بر شکل‌گیری درک و تلقی سنایی از تصوف و اصطلاحات و مفاهیم آن است؛ موضوعی که در بخش‌های بعد پی گرفته خواهد شد.

تأثیرپذیری مؤلفه‌های عرفانی حدیقه از تقابل دنیا و آخرت

باطن‌گرایی

اگرچه معمولاً باطنی‌گری به طور خاص برای اشاره به نحله‌هایی همچون اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه و برخی دیگر از گرایش‌های تصوف و تشیع به کار می‌رود،

(کربن ۱۳۹۲: فصل دوم) آن را در معنایی عام همچون روش‌شناسی سنت عرفانی نیز می‌توان در نظر گرفت. این عنصر روش‌شناختی نه تنها در فهم آیات و روایات، بلکه در مورد گفت‌وگوها و پدیده‌های روزمره نیز قائل به ادراکی تأویل‌محور است. تأویل در این نگاه بیش از همه خود را در کنش‌های زبانی صوفیان نمایان می‌کند. بنابراین «گذر از ظاهر» و «روی آوردن به باطن امور» در تعریف تأویل نیز بیش از آنکه به باطنی وجودی معطوف باشد متوجه باطنی زبانی و معرفتی است. به عبارت دیگر، برخورد سنت تصوف با امور و پدیده‌های مختلف نتیجه گذر از بافتی ظاهری، عینی و ثابت به سوی بافتی باطنی، غیرعینی و سیال است. (محمدی کله‌سر ۱۳۹۳: ۱۱۴-۱۱۲) از این منظر باطن‌گرایی افزون بر نگاهی تمثیلی به عالم، روشی است که شالوده تصوف و عرفان بر آن نهاده شده است.

شاید بتوان گفت نقش محوری تقابل دنیا و آخرت در حدیقه‌الحقیقه موجب شده تا اندیشه سنایی در حدیقه چندان گرایش به باطن‌گرایی نداشته باشد و اتفاقاً در بسیاری موارد مسیری خلاف جهت آن را بی‌یابد. در این بخش تنها به چند مورد اشاره خواهیم کرد که سنایی در آن‌ها با وجود اشاره به مضامین باطنی مرسوم در تصوف، این مضامین را در معنایی ظاهری طرح می‌کند:

الف- سنایی در باب اول، فرایض دینی را افزون بر شروط ظاهری و فقهی، به مواردی باطنی نیز مشروط می‌کند. مثلاً وی افزون بر وضو و جامه پاک، خشوع، نیاز و مبارزه با نفس را نیز از شروط نماز می‌شمارد. این امر در نگاه نخست نشانه‌ای است از اثرپذیری سنایی از باطن‌گرایی تصوف، در حالی که وی موارد نامبرده را نه به قصد نگاهی باطنی به فرایض، بلکه به عنوان شروطی برای پذیرش نماز و اعطای جزای آن می‌شمارد. مثلاً در بخش نامبرده پس از ذکر داستان نماز خواندن بوشعیب الابی، عاقبت نماز بی‌خشوع و نیاز را دوری از مزد اخروی و پذیرفته نشدن در آخرت می‌خواند:

هر نمازی که با خلل باشد دانکه در حشر بی‌محل باشد
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۴۴)

ب- در برخی بخش‌های *حدیقه‌الحقیقه* دیدگاهی باطنی نسبت به بهشت و دوزخ بیان شده است (سنایی ۱۳۷۷: ۴۲۸) ولی همین باطن‌گرایی ساده و ابتدایی نیز در پایان به همان تقابل آشنا و ظاهری دنیا و آخرت یا وابسته‌های آن تبدیل می‌شود: ^(۱)

کی برد شهوت تو را به بهشت تات حور و قصور باید و کشت
همچو بریط ز فسق و سیرت، زشت چشمشان هشت بهر هشت بهشت
ای بدل کرده دین به نامردی چند از این نان و چند از این خوردی
(همان‌جا)

ج- دل و تقابل آن با تن، عقل، جان و... که در سنت عرفانی سرشتی باطن‌گرایانه دارد، در *حدیقه‌الحقیقه* در حوزه معنایی آخرت و در برابر وابسته‌های معنایی دنیا قرار می‌گیرد:

دل نگهدار و نفس دست بدار کین چو باز است و آن چو بوتیمار
(همان: ۱۱۹)

به عبارت دیگر پروردن دل که در بسیاری از متون عرفانی در برابر جسم و نفس، وسیله‌ای است برای دست‌یابی به معرفتی درونی، در *حدیقه‌الحقیقه* ابزاری است برای سعادت اخروی (همان: ۴۲۸) و «گذشتن از جسر نار» (همان: ۳۳۷)

زهد، پرهیز از دنیا

زهد افزون بر یک اصطلاح عرفانی از منظری تاریخی به سستی اشاره دارد که آن را باید از نخستین گام‌ها در شکل‌گیری تصوف و حتی گاه مترادف با تصوف دانست. (زرین‌کوب ۱۳۸۱: ۴۳؛ فروهر ۱۳۸۷: ۲۳۹) از این منظر، زهد مفهومی است دال بر دوری

از دنیا و خواهش‌های نفسانی که اصطلاحاتی چون ورع، فقر، قناعت و ریاضت را نیز در بر می‌گیرد.

مفهوم زهد در طول تاریخ تصوف تغییراتی را از سر گذرانده است. در یک پژوهش، این تغییرات در سه دوره خلاصه شده‌اند: دوره اول شامل صدر اسلام تا خلافت معاویه است که در آن زهد در معنای ساده‌زیستی به صورت شیوه مطلوب زندگی میان مسلمانان رواج یافت. در دوره دوم که به خلافت امویان مربوط می‌شود، زهد ویژگی گروهی مشخص از مسلمانان بود که به این نام خوانده می‌شدند. اما در دوره سوم، زهد «از حالت ساده خود به سوی یک مشرب فکری و عملی» سوق یافت که «زمینه شکل‌گیری تصوف را فراهم می‌ساخت [...] در این مرحله به تدریج موضوعاتی مانند حزن، رضا، توکل و محبت در کنار زهد مطرح شد و از پیوند و ترکیب این مباحث و موضوعات، مشرب صوفیانه پدید آمد.» (دهباشی و میرباقری فرد ۱۳۹۳: ۱۷۴) این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که اولاً زهد و تغییرات معنایی آن نقشی مهم در شکل‌گیری تصوف داشته است؛ ثانیاً این تلقی‌های متأخر از زهد است که به مفهوم صوفیانه آن نزدیک‌تر و با دیگر مفاهیم اصطلاحات تصوف نیز پیوند دارد. (برتلس ۱۳۸۸: ۳۴-۳۱)

نکته اخیر را می‌توان در تقسیم‌بندی‌هایی یافت که صوفیان در تعاریف خود از زهد و اصطلاحات همبسته آن (مانند قناعت و ورع) ارائه داده‌اند. مثلاً سراج طوسی سه مرتبه برای زهد برمی‌شمارد: نخست، خالی شدن از خواسته‌ها؛ دوم، خالی شدن از لذت‌ها (حتی لذت زهد)؛ سوم، توبه از زهد برای خدا و نه برای آخرت و یا مقامی عرفانی. (سراج طوسی ۱۹۶۰: ۷۳-۷۲) این الگوی تقسیم‌بندی سه‌گانه را در دیگر کتاب‌ها و در مورد دیگر اصطلاحات نیز می‌توان دید. (همان: ۷۴، ۷۱؛ خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۵: ۴۶؛ عزالدین کاشانی ۱۳۸۱: ۳۷۴) این برداشت‌ها نشان می‌دهند که مفهوم زهد و دوری از خواسته‌ها و شهوات متوجه رستن از بشریت، منیت و

اختیار^(۲) یا دست‌یابی به معرفتی باطنی بوده است. (غزالی ۱۳۸۰: ۴۶-۱۸) پس اگرچه برداشت اولیه از زهد در معنای دوری از دنیا در راستای تعالیم کتاب و سنت بوده است، به مرور در راستای اهداف اصلی تصوف (معرفت باطنی و نیستی) بازتعریف شد و اتفاقاً همین معنای اخیر نیز به عنوان معنای مرسوم در سنت تصوف باقی ماند و در تعاریف رسمی نیز بازگو شد.

اما در *حدیقه‌الحقیقه*، معنای دنیاستیزی را در بهترین حالت باید با نخستین شکل‌ها و تلقی‌ها از زهد در تاریخ تصوف متناظر دانست. این تلقی سنایی، در واژگانی همچون زهد، قناعت، ورع و مصادیقی دال بر دنیاگریزی نمود می‌یابند. چنان‌که در بخش‌های پیشین یادآوری شد، در *حدیقه‌الحقیقه* اهمیت مقابله با دنیا و وابسته‌های معنایی آن - از جمله نفس - به خاطر تقابل آن با آخرت‌اندیشی و به منظور دست‌یابی به سعادت اخروی است. بنابراین، دو تفاوت چشمگیر میان *حدیقه‌الحقیقه* و سنت تصوف در تعریف زهد می‌توان یافت: الف) زهد در *حدیقه‌الحقیقه* معطوف به تقابل بنیادین دنیا و آخرت است، در حالی که در سنت تصوف با اهدافی چون خودشناسی، فنا و معرفت حضوری پیوند دارد؛ ب) در نگاه سنایی، مفهوم زهد تنها به مؤلفه‌های ظاهری همچون دوری از مال و شهوات اشاره دارد، در حالی که در سنت تصوف این سطحی‌ترین معنای زهد است و معانی باطنی‌تر و معطوف به اهداف اصلی تصوف در کانون معنای زهد قرار می‌گیرد.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که اگرچه سنایی آشکارا از مفهوم زهد سخن می‌گوید، معنای سخن وی فاصله‌ای روشن با معانی مرسوم در سنت تصوف دارد. برای درک بهتر این مطلب بهتر است اشاره‌ای به یکی دیگر از ارکان معنایی دنیاگریزی در *حدیقه‌الحقیقه* داشته باشیم که با بی‌وفایی و ناپایداری دنیا‌گره خورده است. در *حدیقه‌الحقیقه* گاه دنیاگریزی به بی‌وفایی دنیا و هرآنچه در دنیا است اشاره دارد.^(۳) این شکل از تقابل دنیا و آخرت افزون بر مذمت دنیا، تبعاتی اجتماعی نیز

دارد که عبارت است از مذمت خویشاوندان و دیگر انسان‌ها. نگاه منفی سنایی به زن و فرزند و خواهر و برادر و... به همین نکته بازمی‌گردد:

در ضیاع و عقار خویشان را	بشناسی چو گرگ میشان را
گرچه ایشان اقاربند همه	در اقارب عقاربند همه
نیک گفت این سخن حکیم عرب	نبود خویش اهل ناز و طرب
خویش نزدیک همچو ریش بُود	بیش کاویش رنج بیش بُود
همه لرزنده در عنا و عذاب	چون زر و سیم سفته بر سیماب
آشکارا چو گربه پر سرِ خوان	زیر برتر چو موش در انبان

(سنایی ۱۳۷۷: ۶۵۵) (۴)

بنابراین، دنیاگریزی در حدیقه‌الحقیقه گاه در حد آخرت‌اندیشی پرهیزکارانه در معنای سطحی‌ترین مفهوم زهد در سنت تصوف نیز نمی‌پاید و به عنصری در حوزه روابط اجتماعی و گاه شخصی تبدیل می‌شود؛ نکته‌ای که نشان می‌دهد زهد و پرهیز در اندیشه سنایی، برخلاف ظاهر آن از اهداف و تلقی‌های مرسوم در میان صوفیان فاصله دارد.

توکل و رضا

نقطه اشتراک تعاریف توکل و رضا عبارت است از واگذاری همه امور - ظاهری و باطنی - به خداوند. عباراتی همچون بیرون آمدن از «حول و قوه خویش»، (مستملی بخاری ۱۳۶۵: ۱۲۹۷) «گردن نهادن از بهر قضا»، (همان: ۱۲۹۹) «غایب شدن از خود»، (همان: ۱۳۰۰) «ترک اختیار و تدبیر»، (همان: ۱۳۰۴؛ خرگوشی ۱۹۹۹: ۱۳۱) «ترک دنیا و جویندگانش»، (سراج طوسی ۱۹۶۰: ۷۹) «به تمامی از آن خدا شدن» (همان‌جا) در تعریف توکل، و عباراتی همچون از میان رفتن اختیار بنده،^(۵) (مستملی بخاری ۱۳۶۵: ۱۳۰۹؛ عزالدین کاشانی ۱۳۸۱: ۴۰۰) سکون دل به حکم الهی، (مستملی بخاری ۱۳۶۵:

۱۳۱۱) تسلیم بودن به خواست خداوند (مستملی بخاری ۱۳۶۵: ۱۳۱۳) در تعریف رضا، افزون بر نزدیکی معنای این دو اصطلاح، بر فراموشی خواسته‌های سالک تأکید دارند. این نکته در تقسیم‌بندی‌های باطن‌گرایانه انواع توکل و رضا و به ویژه در باطنی‌ترین اقسام این تقسیم‌بندی‌ها آشکارتر دیده می‌شود. (سراج طوسی ۱۹۶۰: ۸۱-۷۸؛ خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۵: ۷۳، ۶۹-۶۷)

حَدِیْقَةُ الْحَقِیْقَةِ در این مورد نیز راهی نسبتاً متفاوت را می‌پیماید. فرازهایی از این اثر که به موضوع توکل و رضا می‌پردازند تا حدودی به سطحی‌ترین تعاریف از آن‌ها نزدیک است؛ تعاریفی که به تکیه بر خدا در روزی‌رسانی باز می‌گردد. حکایت‌هایی که سنایی با عنوان توکل و رضا ذکر می‌کند (۱۳۷۷: ۴۹۵، ۱۱۷) نیز همین تلقی را نشان می‌دهند. اما گذشته از این نکته، نباید از یاد برد که توکل و رضا نزد سنایی در همان حوزه معنایی‌ای دریافته می‌شود که نتیجه تقابل دنیا و آخرت است. مثلاً در بخشی با عنوان «الرضا و التسلیم بحکمه و قضائه»، سنایی ابتدا منظور از رضا و تسلیم را رضایت به حکم و قضاء الهی و حتی عشق و محبت بنده به خداوند می‌داند. اما در ادامه و هنگام برشمردن ویژگی‌های واصلان به مقام رضا، به طور مستقیم پای تقابل دنیا و آخرت را به میان باز می‌کند:

تا در این عالم فسرده درند	لگد اشتران چو گرده خورند
خویشتن چون ز عشق گرم کنند	گردن روزگار نرم کنند
پیش رفتن به رغبت از دنیی	شود آماده نزدشان عقبی
چون سر عشق آن جهان دارند	همچو شمع‌اند سوز جان دارند
پیششان روزگار چون بنده	دهر از انفاسشان فزاینده
کمترین بنده‌شان زمانه بود	ز آرزو دل چو گورخانه بود
زانکشان تا امید نبود و بیم	جانشان تن خورد چو شمع مقیم

(همان: ۱۶۳)

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- تأثیر آخرت‌اندیشی بر عرفان سنایی در *حدیقه‌الحقیقه* / ۱۹۳

آنچه در این نمونه و نمونه‌های مشابه خودنمایی می‌کند عبارت است از ورود رضا و تسلیم به حوزه معنایی آخرت و پرهیز از باطن‌گرایی مرسوم در سنت تصوف در تعریف این دو اصطلاح. این در حالی است که نگاه سنت تصوف به این مفاهیم معطوف به تکیه بر خدا و سلب هرگونه اراده و خواست و کسب بوده است که موجب شده تا اندیشیدن از بهشت و دوزخ و آخرت در تقابل با توکل و رضا پنداشته شود. (قشیری ۱۳۸۵: ۲۴۶؛ مستملی بخاری ۱۳۶۵: ۱۳۱۳۰-۱۳۱۵، ۱۳۱۱)

فنا

در متون عرفانی فنا افزون بر یک اصطلاح بر مفهومی کلیدی اشاره دارد که در برخی رویکردها هدف نهایی عرفان دانسته شده است. (موحدیان عطار ۱۳۸۸: ۹۰-۸۷) این مفهوم مجموعه‌ای از اصطلاحات تصوف همچون صحو، سکر، غیبت، جمع، رضا، تمکین و حیرت را نیز پوشش می‌دهد. اهمیت فنا تا حدی است که معنای بسیاری از دیگر اصطلاحات صوفیه نیز به صورت صریح یا ضمنی به سوی همین مفهوم گرایش داشته است. مثلاً اگرچه معنای ظاهری اصطلاحات حوزه زهد و ریاضت و فقر بر ترک دنیا و لذات آن دلالت دارد، در برخی تعاریف با اندیشه فنا و وحدت پیوند دارند؛ چنان‌که شبلی زهد را نوعی غفلت می‌داند چون «دنیا وجود حقیقی ندارد و پرهیز از آنچه وجود ندارد غفلت است.» (سراج طوسی ۱۹۶۰: ۷۳)^(۶)

در *حدیقه‌الحقیقه* مفهوم فنا با واژگانی چون نیستی، فنا، تجرید، توحید و تسلیم بازنموده و در همان منظومه فکری سنایی مفهوم‌سازی می‌شود. در بخش‌هایی از حدیقه ردّ پایی از معنای مرسوم فنا در سنت تصوف یافت می‌شود ولی قرار گرفتن آن در حوزه‌ای که از سوی وابسته‌های معنایی دنیا و آخرت احاطه شده است، فنا

را از مؤلفه‌هایی چون وحدت و سلب اختیار و هستی تهی می‌کند. مثلاً سنایی در باب اول هنگام بحث از محبت و تجرید و توکل، به دو مقوله نیستی و گذشتن از خود اشاره می‌کند. ولی این موارد ابتدا به مبارزه با خواسته‌های نفسانی و سپس به آخرت‌اندیشی و دنیاگریزی و وابسته‌های معنایی آن‌ها تبدیل می‌شوند:

راست گفت آنکسی که از سر حال
از تو تا دوست نیست ره بسیار
تا بینی به دیده لاهوت
جهد کن تا چو مرگ بشتابد
کانکه را جای نیست غمخوار است
در گذر زین جهان پر او باش
گفت دع نفسک ای پسر و تعال
ره تویی سر به زیر پای درآر
خط ذی‌الملک و خطه ملکوت
بوی جانت به کوی او یابد
وانکه را پای نیست بیچار است
ار بوی ور نه بر در او باش
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۱۴)

ساز پیرایه در ره تجرید
اندرین منزل عنا و ضرر
بر در بوستان الاالله
نیست شود تا همو دهد به صواب
هم سر از شرع و هم سر از توحید
چون مسافر درآی و زود گذر
برکش و نیست کن قبا و کلاه
لمن‌الملک را سؤال و جواب
(همان: ۱۱۵)

با خودی از اثیر چون گذری
خویشن را وداع کن رستی
هیزی از سعیر چون گذری
عقد با حور بی‌گمان بستی
(همان: ۴۱۸)

در این نمونه‌ها معنای نیستی و فنا در گرو نفی دنیا و همسویی با آخرت و وابسته‌های آن‌ها - از جمله مرگ - است. بنابراین در *حدیقه الحقیقه* فنا با وجود ظاهری عرفانی، به مرگ جسمانی و حشر اخروی فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر، فنا در فرایندی تناقض‌آمیز، راهی می‌شود برای نجات و رستگاری اخروی انسان و دوری از عذاب دوزخ. این نکته را با توجه به نقش کم‌رنگ باطن‌گرایی در *حدیقه الحقیقه* نیز می‌توان دریافت.

شاید بتوان گفت در *حدیقه‌الحقیقه* عشق به عنوان یکی از مباحث مهم مرتبط با فنا، تنها موردی است که کمتر تن به تقابل دنیا و آخرت می‌دهد و بیش از همه در خدمت نیستی و گذر از خودپرستی است. (سنایی ۱۳۷۷: ۳۳۴-۳۲۵) سنایی در این بحث تاحدی و امدار ادبیات غنایی و مضمون پرتکرار گذر عاشق از خود برای رسیدن به معشوق است. اما در همین بخش‌ها نیز نمونه‌هایی - هرچند اندک - می‌توان یافت که در آن‌ها سنایی هنگام ارائه تفاسیر عارفانه از تمثیل‌های عاشقانه و غنایی، بحث عشق الهی را به وابسته‌های معنایی دنیا و آخرت ربط می‌دهد و حتی عشق را نیز از معنای مورد نظر تصوف تهی می‌کند. نمونه‌هایی از این فرایند را پس از بیان داستان مجنون در بخش «فی تحقیق العشق» (همان: ۴۵۷) و بعد از چند حکایت عاشقانه در بخش «در عشق مجازی» می‌توان دید. (همان: ۳۳۵)

نتیجه

تقابل دنیا و آخرت، تقابل بنیادین *حدیقه‌الحقیقه* است. در این متن، عناصری همچون نفس، رذایل اخلاقی و دوزخ دایره معنایی دنیا و عناصری چون بهشت، شرع و مرگ دایره معنایی آخرت را تشکیل می‌دهند. قدرت این تقابل و وابسته‌های معنایی آن تا حدی است که تلقی سنایی از اصطلاحات و مفاهیم اصلی تصوف نیز تحت تأثیر آن بوده است. بینش ظاهری برآمده از این ساختار معنایی، به دلیل اهمیت تقابل دنیا و آخرت، به سایر موضوعات از جمله مؤلفه‌ها و مفاهیم عرفانی نیز سرایت کرده است. پرهیز نسبی سنایی از نگاه باطن‌گرایانه که خود نتیجه بینش ظاهری برآمده از تقابل دنیا و آخرت است، موجب شده است تا عرفان *حدیقه‌الحقیقه* نیز تفاوتی آشکار با تلقی مرسوم در سنت تصوف داشته باشد. حتی در مواردی که سنایی در بحث از برخی مفاهیم و اصطلاحات عرفانی گاه به معنای

باطنی، غیرعینی و سیال نزدیک می‌شود، این مفاهیم دوباره با نزدیک شدن به وابسته‌های معنایی دنیا و آخرت به وابسته‌های معنایی این تقابل بنیادین تبدیل می‌شوند.

این نتایج گویای آن است که آخرت‌اندیشی سنایی تنها در برخی واژگان و حکایت‌ها منحصر نیست بلکه محور اندیشه سنایی را شکل داده است؛ اندیشه‌ای که به دلیل غلبه همین ویژگی‌ها از باطن‌گرایی به عنوان یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه عرفانی فاصله می‌گیرد و به سمت نگاهی عرفی و ظاهری پیش می‌رود. پس در نگاه نخست، مفاهیم عرفانی موجود در *حدیقه/الحقیقه* می‌توانند بر عرفانی بودن این متن دلالت داشته باشند اما این مفاهیم در معناشناسی *حدیقه*، خود جزئی از دایره معنایی دنیا و آخرت و وابسته‌های معنایی آن‌ها محسوب می‌شوند. بنابراین آن‌ها را نمی‌توان نشان‌گر اندیشه‌ای عرفانی به معنای مرسوم در سنت تصوف خواند.

شاید بتوان گفت اهمیت سنایی در استفاده از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی بیشتر متوجه ادبیات عرفانی است تا تاریخ اندیشه‌های عرفانی. به عبارت دیگر آنچه در مورد سنایی اهمیت دارد حرکت ادبی وی در تغییر موضوع و دایره واژگان قالب‌هایی چون قصیده و مثنوی به سوی گفتمان عرفانی بوده است و اندیشه نهفته در پس این تغییرات بیش از آنکه نماینده سنت عرفانی و تصوف باشد از سنتی دینی حکایت دارد. این تمایز شاید بتواند به تعیین جایگاه مناسب سنایی در تاریخ ادبی و عرفانی ایران کمک کند.

پی‌نوشت

(۱) همچنین ر. ک: سنایی ۱۳۷۷: ۳۳۵.

(۲) افزون بر نمونه‌های یاد شده، هجویری نیز مفهوم فقر و مجاهده نفس را از همین زاویه

نگریسته است. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۱۱-۳۰۲، ۲۹-۲)

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- تأثیر آخرت‌اندیشی بر عرفان سنایی در *حدیقه الحقیقه* / ۱۹۷

(۳) برای نمونه، ر.ک: سنایی ۱۳۷۷: ۷۳۰.

(۴) در باب تاسع نمونه‌های زیادی از این نگرش را می‌توان یافت.

(۵) قشیری از اختلاف عراقیان و خراسانیان در نقش کسب بنده در رضا سخن گفته ولی این اختلاف را قابل رفع دانسته است و انتهای رضا را از مکتوبات ندانسته است. (۱۳۸۵: ۲۹۶-۲۹۵)

(۶) گرایش به فنا در تعریف اصطلاحات تصوف در برخی متون چون *کشف‌المحجوب* آشکارتر از سایر متون است.

کتابنامه

آلگونه جونقانی، مسعود. ۱۳۹۳. «رویکرد سنایی به تقابل‌های دوگانی». *مطالعات عرفانی*. ش ۱۹. صص ۵۴-۲۹.

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۶۸. *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

برتلس، یوگنی ادواردوویچ. ۱۳۸۸. *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.

جوادی امامزاده، هادی و محمد بهنام‌فر. ۱۳۹۴. «نقد جایگاه عرفانی سیرالعباد بر اساس ساحت‌های شخصیتی سنایی». *ادبیات عرفانی*. ش ۱۲. صص ۱۲۳-۱۰۳.

خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد. ۱۹۹۹. *تهذیب‌الاسرار*. تحقیق و تعلیق بسام محمد بارود. ابوظبی: المجمع الثقافی.

خواجه عبدالله انصاری، عبدالله بن محمد. ۱۳۸۵. *صد میدان*. تصحیح سهیلا موسوی سیرجانی. تهران: زوآر.

دوبروین، یوهانس. ۱۳۷۸. *شعر صوفیانه فارسی*. ترجمه مجالدین کیوانی. تهران: مرکز.

دهباشی، مهدی و علی اصغر میرباقری‌فرد. ۱۳۹۳. *تاریخ تصوف*. تهران: سمت.

زرقانی، مهدی. ۱۳۷۸. *افق‌ها و اندیشه سنایی غزنوی: به همراه گزیده‌ای از حدیقه*. تهران: روزگار.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. *با کاروان حله*. تهران: علمی.

_____ . ۱۳۷۶. جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۸۱. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

سراج طوسی، ابی نصر. ۱۹۶۰. *اللمع فی التصوف*. به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. مصر: دارالکتب الحدیثه.

سنایی، ابوالمجد محمدود بن ادم. ۱۳۷۷. *حدیقه الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

سوسور، فردینان دو. ۱۳۸۲. *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.

شبستری، محمود بن عبدالکریم. ۱۳۸۰. *گلشن راز*. تهران: گیتی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۰. *تازیانه‌های سلوک*. تهران: آگه.

عبیدی نیا، محمدمیر و علی دلایی میلان. ۱۳۸۸. «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۳. صص ۴۲-۲۵.

عزالدین کاشانی، محمود بن علی. ۱۳۸۱. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح، مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی. تهران: هما.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۴. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوآر. غزالی، محمد. ۱۳۸۰. *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

غلامحسین‌زاده، غلامحسین و محمدرضا یوسفی. ۱۳۹۲. «تصویر دنیا در شعر سنایی و عطار».

سنایی پژوهی. به کوشش مریم حسینی. تهران: خانه کتاب. صص ۱۲۳-۱۰۷.

فروهر، نصرت‌الله. ۱۳۸۷. *سرچشمه‌های عرفان*. تهران: افکار.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۵. *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی فرهنگی.

کالر، جانان‌تان. ۱۳۷۹. *فردینان دوسوسور*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.

کرین، هانری. ۱۳۹۲. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. ویراست دوم. تهران: مینوی خرد.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۵. *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*. ج ۳. مقدمه، تصحیح

و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- تأثیر آخرت‌اندیشی بر عرفان سنایی در *حدیقه الحقیقه* / ۱۹۹
محمدی کله‌سر، علیرضا. ۱۳۹۳. «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان». پژوهش‌های ادب عرفانی.
ش ۲۷. صص ۱۲۲-۹۹.
موحدیان عطار، علی. ۱۳۸۸. *مفهوم عرفان*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
هارلند، ریچارد. ۱۳۸۰. *ابرساختارگرایی: فلسفه ساختارگرایی و پساساختارگرایی*. ترجمه فرزانه
سجودی. تهران: سوره مهر.
هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۴. *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی.
تهران: سروش.

Archive of SID

References

- Ālgune Junqānī, Mas'ūd. (2014/ 1393SH). "Rūykard-e sanā'ī be taqābol-hā-ye dogāne". *Motāle'āt-e Erfānī*. No. 19.
- Attār Neyšābūrī. (2003/1384SH). *Tazkeratol owlīya*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Bertel's, Evgenii Eduardovich. (2009/1388SH). *Tasavof va Adabiyāt-e Tasavof*. Tr. by Sīrūs İzadī. Tehrān: Amīrkabīr.
- Corbin, Henry. (2013/1392SH). *Tārikh-e Falsafe-ye Eslāmī (Histoire de la philosophie islamique)*. Tr. by Javād Tabātābāyī. Tehrān: mīnū-ye Xerad.
- Culler, Jonathan. (1998/ 1379SH). *Ferdinand de Saussure*. Tr. by Kūrūš Safāvī. Tehrān: Hermes.
- De Bruijn. Y. (2000/1378SH). *She'r-e sūfiyāne-ye fārsī (Persian sufi poetry)*. Tr. By Majdodīn Keyvānī. Tehrān: Amīrkabīr.
- Dehbāšī, Mahdī & Alī Asqar Mīrbāqerī Fard. (2014/1393SH). *Tārīx-e tasavof*. Tehrān: Samt.
- Ezz-e al-dīn Kāšānī, Mahmūd ebn-e Alī. (2002/1381SH). *Mesbāh al-hedāyat va meftāh al-kefāyat*. Ed. by Jalāl al-dīn Homāyī. Tehrān: Homā.
- Forūhar, Nosratollā. (2008/1387SH). *Sarčešme-hā-ye erfān*. Tehrān: Afkār.
- Harland, Richard (2002/1380SH). *Abar-sāxtgerāyī: falsafe-ye sāxtgerāyī va pasā-sāxtgerāyī (Superstructuralism: the philosophy of structuralism and post structuralism)*. Tr. by Farzān Sojūdī. Tehrān: Sūre-ye Mehr.
- Hojvīrī, Alī ebn-e Osmān. (2005/1384SH). *Kašf al-mahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.
- Izutsu, Toshihiko (1989/ 1368SH). *Xodā va ensān dar qor'ān (God and man in the Koran)*. Tr. By Ahmad Ārām. Tehrān: Našhr-e Farhang-e Eslāmī.
- Javādī Emāmzāde, Hādī & Mohammad Behnāmfār, (2016). "Naqd-e jāyghāh-e erfānī-ye seyarol ebād ela al-ma'ād bar asās-e šaxsīyat-hā-ye Sanā'ī". *Adabiyāt-e Erfānī*. No. 12.
- Mohammadī Kalesar, Alī Rezā. (2015/ 1393SH). "Naqš-e Ta'vīl dar gostareš-e zabān-e erfān". *Pažūheš-hā-ye Adab-e Erfānī*. No. 27.
- Mostamlī-ey Boxārī, Esmā'il ebn-e Mohammad. (1986/1366SH). *Šarh al-ta'arrof le mazhab al-tasavvof*. Ed. by Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.

- Movahhediānn Attār, Alī. (2009/1388SH). *Maḥfūm-e erfān*. Qom: Dānešgāh-e Adiānn Va Mazāheb.
- Obeydī Nīya, Mohammad Amīr & Alī Dalaei Mīlān. (2009/1388SH). “Barrasī-ye taqābol-hā-ye dogāne dar sāxtār-e hadīqe-ye sanā’ī”. *Pažūheš-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsī*. No.13.
- Qazzālī, Abū-Mohammad. (2001/1380SH). *Ehyā’-e ‘olūm-e dīn*. Tr. by Mo’ayyed al-dīn Mohammad Xārazmī. With the Effort of Hossein Xadīv Jam. Vol. 1. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qolāmosseīn Zāde, Qolāmosseīn & Mohammad Rezā Yūsefī. (2014/1392SH). “Tasvīr-e donyā dar še’r-e sanā’ī va attār”. *Sanā’ī Pažūhī*. Ed. by Maryam Hosseīnī. Tehrān: Xāne-ye Ketāb.
- Qošeīrī, Abdol Karīm ebn-e Hawāzen. (2006/1385SH). *Resāle-ye gošeīrīye*. Ed. by Badi’ozzamān Forūzānfar. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Šabestārī, Mahmūd ebn-e Abdolkarīm. (2002/1380SH). *Golšan-e rāz*. Tehrān: Gītī.
- Šafī’ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2011/1390SH). *Tāziyāne-hā-ye Solūk*. Tehrān: Āgah.
- Sanā’ī Qaznavī, Majdūd ebn-e Ādam. (1998/1377SH). *Hadīqat al-haqīghah*. Ed. by Modarres Razavī. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- Sarrāj-e Tūsī, Abīnasr. (1960/1338SH). *Al-loma’ fī tasavvof*. With the Effort of Abdol Rahīm Mahmūd & Tāhā Abdol Bāqī Sorūr. Egypt: Dar al-kotob al-hadīсах.
- Saussure, Ferdinand de. (2003/1382SH). *Dore-ye Zbān-šenāsī-ye omūmī (Cours de linguistique generale)*. Tr. By Kūroš Safavī. Tehrān: Hermes.
- Xāje Abdollīh Ansārī. (2016/1385SH). *Sad Meydān*. Ed. by Soheylā Mūsavī Sīrjānī. Tehrān: Zavvār.
- Xargūšī, Abū Sa’d Abd-ol-Malek-Ebn-e Mohammad. (1999/1378SH). *Tahzīb-ol asrār*. With the Effort of Basām Mohammad Barūd. Abu Dhabi: Al-majma’ al-taqāfī.
- Zarqānī, Mahdī. (2000/1378SH). *Ofoq-hā va andīše-ye sanā’ī-ye qaznavī*. Tehrān: Ruzgār.
- Zarrīnkūb. Abdol Hossein. (1995/1373SH). “Sanā’ī šūrīde’ī dar qazne”. *Bā kārevān-e holle*. Tehrān: Elmī.
- _____. (1997/1376SH). *Jost-o-jū dar tasavvof-e īran*. Tehrān: Amīrkabīr.
- _____. (2002/1381SH). *Arzeš-e mīrās-e sūfīye*. Tehrān: Amīrkabīr.