بررسی معرفت در *حدیقة الحقیقة* سنائی

منظر سلطانی*

شهریار مشکین دائم هشی**

چکیده: آمیختگی اندیشه‌های عرفانی با ذوق شعری، اگرچه در سدهٔ چهارم هجری با رباعیات ابوسعید ابی‌الخیر آغاز شد، اما سنایی نخستین شاعری است که بسیاری از شعرهایش جز در قلمرو عرفان قابل شرح و تفسیر نیست؛ یعنی هدف و قصد گویندهٔ آن‌ها بیان مضامین عرفانی است. وی جهان‌بینی تصوف را در آثار خویش شکل بخشیده و در این زمینه چنان برجستگی پیدا کرده که *حدیقهٔ* او را می‌توان دائرةالمعارف عرفان و تصوف نامید؛ زیرا شامل مواعظ و روایات و امثال و حکایات بسیار در زمینه‌های گوناگون عرفانی است. یکی از مباحث عمدهٔ این کتابِ معنوی، معرفت حق است. در نظر صوفیان مراد از معرفت، همان شناخت خداوند است. در عرفان، حقیقت، یکی بیش نیست که حق‌تعالی است، ازاین‌رو معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است و این معرفت، یا به افعال یا به صفات یا به ذاتِ خداوند تعلق می‌گیرد. به باور آنان، معرفت معنایی نورانی است که تعبیر از آن قابل تصور نیست و در هنگام ضرورت جز با الفاظ متشابه و استعاری، قابل بیان نیست و نمی‌توان آن را در مدرسه تعلیم داد. معرفت از نزد خدا بر قلب عارف افاضه می‌شود. در این پژوهش، دیدگاه‌های حکیم سنائی دربارهٔ معرفت در *حدیقه* تبیین شده است؛ اثری که در دوران پختگی معنوی شاعر سروده شده و جامع نظریات عرفانی او در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، علم، نفس، سنایی، *حدیقة الحقیقة*

---

*دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی (تربیت معلم تهران)

Email: soltani53@yahoo.com

** دانشجوی دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی (تربیت معلم تهران)

Email: shahryar.meshkin@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۶/۲۶ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۹/۲۳

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

مقدمه

آمیختگی اندیشه‌های عرفانی با ذوق شعری، اگرچه در سدهٔ چهارم هجری با رباعیات ابوسعید ابی‌الخیر آغاز شد،[۱] اما ابوالمجد مجدود بن آدم متخلص به سنایی[۲] عارف، حکیم و شاعر ایرانی، نخستین شاعری است که [بسیاری از] شعرهایش جز در قلمرو عرفان قابل شرح و تفسیر نیست؛ یعنی هدف و قصد گویندهٔ آن‌ها بیان مضامین عرفانی است. وی به‌ویژه جهان‌بینی تصوف را در آثار خویش شکل بخشیده است (عطار، ۱۳۷۵: ۱۸) و در بسیاری از مسائل و مضامین، پیشاهنگ تمام شاعران پس از خود است و در این زمینه چنان برجستگی پیدا کرده که مولوی[۳] و خاقانی[۴] هر دو به پیشوایی و استادی او اعتراف دارند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

سنایی پس از انقلاب روحی و تحول درونی، زمانی که دغدغه‌ای[۵] انگشت به پهلویش زد و او را از خواب برآورد،[۶] به عرفان و تصوف گرایید و شاهکار خود یعنی *حدیقة الحقیقة*، این منظومهٔ سترگ دوازده‌هزار بیتی[۷] را که یک دائرة المعارف مربوط به عرفان و تصوف ایرانی است با مواعظ و روایات و امثال و حکایات بسیار به وجود آورد (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۹-۲۴۶). در اهمیت *حدیقه*، همین بس که بزرگان پس از وی، آن را الهی‌نامه خوانده‌اند[۸]. خود سنایی نیز *حدیقه* را کتابی معنوی می‌داند که باید از راه جان خوانده شود، نه از راه دیده و ظاهر.[۹]

بنگر ایوان این کتاب به جان زانکه از راه دیده این نتوان

(*حدیقه*: ۷۰۹، بیت ۹)

یکی از مباحث عمدهٔ *حدیقه*، معرفتِ حق‌تعالی است که از موضوعات فرعی مسئلهٔ توحید است و سنایی، در باب اول در صفحات نخستین کتاب، پس از توحید باری تعالی، در ذیل عنوان «فصلٌ فی المعرفة» بدان پرداخته است. در این پژوهش، دیدگاه‌های حکیم سنائی دربارهٔ معرفت در *حدیقه* تبیین شده است؛ اثری که در دوران پختگی معنوی شاعر سروده شده و جامع نظریات عرفانی او در این زمینه است.

معرفت[۱۰] در لغت به‌معنای شناختن (مصدر) و نیز شناسایی (اسم) و در اصطلاح، ادراک امر جزئی یا بسیط است مقابل علم که عبارت است از ادراک کلی یا مرکب (دهخدا، ۱۳۴۵: ذیل واژهٔ معرفت). جرجانی در *التّعریفات*، ذیل مادهٔ معرفت می‌نویسد: اِدراکُ الشّیء عَلی ما هُوَ عَلَیه، و هِیَ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

مَسبُوقَه بِجَهل، بِخلاف العِلم و لِذلک یُسَمّی الحَقّ تعالی: بالعالِم، دون العارِف (جرجانی، ۱۴۰۵: ۲۸۳). اما در نظر صوفیان مراد از آن، همان شناخت خداوند (معرفت الله) است. به باور آنان، معرفت معنایی نورانی است که تعبیر از آن قابل تصور نیست و در هنگام ضرورت جز با الفاظ متشابه و استعاری، قابل بیان نیست. ازاین‌رو نمی‌توان آن را در مدرسه تعلیم داد. معرفت از نزد خدا بر قلب عارف افاضه می‌شود و هرکس در سلوک خویش به حقیقتِ تقوا رسید، به طور مسلم خداوند آنچه نمی‌داند را به او تعلیم خواهد داد.[۱۱] در قرآن و حدیث نیز، موضوعِ شناخت حق به عنوان یک اصل اساسی در زندگی انسان مطرح شده است: «وَمَا قَدَرُوا اللّـهَ حَقّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱). (اندر تفسیر چنین آمده است که خداوند عزّوجلّ را نشناختند به‌سزای شناخت او) (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹). «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ»[۱۲] (ذاریات: ۵۶).

از ابوالحسین نوری پرسیدند: «نخستین واجبی که خداوند بندگان را بدان خوانده چیست؟ ابوالحسین گفت: شناخت یعنی معرفت. چون خداوند خود فرموده: من جن و انس را نیافریدم مگر برای پرستشم. ابن‌عباس گفت: یعنی برای شناختنم» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۹۳). و پیامبر(ص) فرموده‌اند: «ستون خانه، اساس او بود و ستون دین، شناخت خدای بود و عقلی قامع»[۱۳](قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹). کلام مولای متقیان(ع) در خطبهٔ نخست نهج‌البلاغه نیز نشان از اهمیت این موضوع دارد: «أَوَّلُ اَلدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ اَلتَّصْدِيقُ بِهِ»؛ (سرلوحهٔ دین شناختنِ اوست؛ و درست شناختنِ او، باور داشتنِ او).

هجویری در آغاز فصلی با عنوان کشف الحجاب الاول فی معرفة الله تعالی، شناخت خدا را برای بنده مهم‌ترین امر دانسته و آن را حیات دل برشمرده است، تاآنجاکه می‌گوید:

> *قیمت هرکس به معرفت بود و هرکه را معرفت نبود وی بی‌قیمت بود... و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند؛ که صحت حال جز به صحت علم نباشد، و صحت علم، صحت حال نباشد؛ یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نبود* (هجویری، ۱۳۸۴: ۲ و ۳۹۱).

و این نکته از موضوعات مهم عرفانی است؛ اینکه پیش از آغاز سلوک و رفتن به‌سوی معرفت خدا، باید به تحصیل علم کوشید.[۱۴] از نظر عرفا، علت انحراف صوفیه، جهل آن‌ها و اشتغال به مجاهده پیش از عالم شدن است. غزالی در این باره می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

جنید(ره) گفت: روزی شیخ من سَریّ گفت: اگر از نزد من برخیزی با که مجالست کنی؟ گفتم: با محاسبی، گفت: نیک است، از علم و ادبش بگیر و تشقیقِ کلامش را رها کن و به متکلمین واگذار. هنگام جدایی از او شنیدم که [به دعا] گفت: خداوند تو را صاحب حدیثی صوفی گرداند و نه صوفیِ صاحب حدیث. مقصودش این بود که کسی که علم و حدیث را به‌دست آورده و سپس به تصوف بگرود، رستگار است، اما کسی که پیش از علم، صوفی شود، خود را به خطر انداخته است (غزالی، ۱۳۸۴، ج۱: ۶۳).

کسی به حق‌تعالی نزدیک‌تر از عارفِ عالم نیست، همچنان‌که کسی دورتر از جاهل نیست و این به سبب نزدیکی به انوار معرفت و علم و دوری از ظلمات و جهل است. البته تحصیل علوم ظاهری هرگز آدمی را به سعادت نمی‌رساند. این علوم، مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت است؛ چنان‌که لقمان به فرزندش گفت: «همان‌گونه که محصول کشاورزی با آب و خاک به سامان می‌رسد، ایمان نیز با علم و عمل کامل می‌شود» (مکی، ۱۹۶۱، ج۱: ۱۹۳).

تفاوت علم با معرفت

گاهی لفظ علم به معنی معرفت اطلاق می‌شود، چنان‌که در برخی آیات قرآن نیز، علم به‌معنای معرفت به‌کار رفته است (رک: آل‌عمران: ۱۸؛ کهف: ۶۵؛ عنکبوت: ۴۹). اصولاً در تفکر اسلامی «علم» و «معرفت» معنایی واحد دارند، اما اهل حقیقت در اصطلاح خود، تفاوت‌هایی بین آن‌ها قائل شده‌اند. معرفت مانند آب گوارایی است که هر مخاطب به اندازهٔ عطش خود از آن می‌نوشد (حاکمی‌والا و حکاکیان کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۷). به قول عین‌القضات همدانی:

آیینه را صورتی نیست در خود؛ اما هرکه در او نگه کند، صورت خود تواند دید. هرکس ازو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج۱: ۲۱۶).

دیگر آنکه، همان‌گونه که محل معرفت، دل و محل علم، نفس است، ابزار حصول این دو نیز متفاوت است. ابزار حصول علم، عقل است و ابزار کسب معرفت، بصیرت یا ذوق است. حد درک عقل، عالَم طبیعت است و ماوراءالطّبیعه را تنها با بصیرت می‌توان ادراک کرد. درواقع بصیرت چشمی است در باطن آدمی که هرگاه گشوده شود، حقایقی را درک می‌کند که عقل توانایی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

ادراک آن‌ها را ندارد.[۱۵] به‌عبارت‌دیگر، «علم، در حوزهٔ جهان طبیعت کاربرد دارد و محصول عمل و اندیشه است ولی معرفت، مخصوص جهان دیگر است و نتیجهٔ بصیرتِ حاصل از مجاهده و ریاضت» (یثربی، ۱۳۷۷: ۳۰۶).

صاحب *کشف المحجوب* در این باره می‌گوید:

> *علمی را که مقرون معاملت و حال باشد و عالم آن عبارت از احوال کند، آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف، و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملت خالی، آن را علم خوانند و مر عالم آن را عالم* (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵۸).

وی در ادامه می‌گوید که مشایخ طریقت، عالمی را که ترک معامله کند، به جهت استخفاف دانشمند خوانند؛ «چرا که عالم به خود قائم [و علم او از کسب] است و عارف به حق [و معرفت او موهبت]» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵۸ و ۹۰۷).

بیشتر صوفیان معرفت را برتر از علم می‌دانند. اما ابن‌عربی و عده‌ای از محققان، علم را برتر از معرفت دانسته‌اند. تعبیر خاص ابن‌عربی این است که مقام معرفت، ربانی و مقام علم، الهی است:

> *یاران صوفی ما در مقام معرفت و عارف، و مقام علم و عالِم اختلاف دارند. گروهی می‌گویند مقام معرفت، ربانی و مقام علم، الهی است. این، قولی است که من و محققانی مانند سهل تستری، بایزید، ابن‌العریف و ابن‌مدین بدان معتقدیم. و گروهی می‌گویند مقام معرفت، الهی و مقام علم، مادونِ آن است*[۱۶] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۸).

اقسام معرفت

در عرفان، حقیقت، یکی بیش نیست که حق‌تعالی است و ازاین‌رو، معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است و این معرفت، یا به افعال یا به صفات یا به ذاتِ خداوند تعلق می‌گیرد. خواجه عبدالله انصاری پیش از سنایی معرفت را باب نخست از نهایات قرار داده و معرفت را «احاطة بعین الشیء کما هوَ» تعریف کرده است: «معرفت احاطه است به حقیقت شیء و شناختن ذات و صفات وی چنان‌که وی است؛ نه به صورتی زاید مثل وی؛ و این ادراک عرفان است». و برای معرفت سه درجه قائل شده و مردم را دربارهٔ معرفت به سه گروه تقسیم کرده است: معرفت صفات و نعوت (مخصوص عامه)، معرفت به ذات (مخصوص به خواص) و معرفتی مستغرق در محض تعریف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

(مخصوص رتبهٔ عالیهٔ خاصة الخاصه) (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۴۵۶). نجم رازی گفته: «معرفت حقیقی معرفت ذات و صفات خداوندی است. چنان‌که فرمود: فَاَحبَبْتَ اَن اُعْرَف و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی» (رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴) که معرفت عقلی را برای مردم عوام و معرفت نظری را برای خواص و معرفت شهودی را برای خاصّ الخاصّ و آن را حاوی سرّ آفرینش کائنات می‌داند.

صاحب *تمهیدات* در این باره چنین می‌گوید:

معرفت خدای تعالی بر سه نوع است: یکی معرفت ذات، و دیگر معرفت صفات و دیگر معرفت افعال و احکام خدا. اما ای عزیز معرفت افعال الله و احکامه از معرفت نفس حاصل شود «وَ فِی أَنفُسِکُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۱). *«سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَفِی أَنفُسِهِمْ»* (فصلت: ۵۳). *هرگاه که معرفت نفس خود کامل‌تر، معرفت افعال خدا کامل‌تر؛ و معرفت صفات خدای آن‌گاه حاصل آید که معرفت نفس محمد که «لَقَدْ جَاءَکُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِکُمْ»* (توبه: ۱۲۸) *حاصل آید؛ و معرفت ذات او- تعالی- کرا زَهره باشد که خود گوید: «تَفَکَّرُوا فی الاءِ الله و لا تَتَفَکَّروا فی ذاتِ الله» جز به رمزی معرفت خدا حرام است شرح کردن* (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۹۰).

ابونصر سراج طوسی پس از آنکه از زبان احمدبن‌عطا معرفت را به دو نوعِ معرفت حق (شناخت یگانگی خدا چنان‌که برای انسان‌ها نام‌ها و صفات خود را آشکار کرده است) و معرفت حقیقت (دانستن اینکه راهی به‌سوی خدا نیست) تقسیم می‌کند، بیان می‌کند:

معنای سخن احمد... آن است که به‌سوی شناخت حقیقی او راهی نیست. چون خداوند برای انسان‌ها به‌اندازهٔ توان آنان، نام‌ها و صفات خود را نمایانده است و حقیقتِ شناخت خدا را هیچ آفریده‌ای توان دریافت ندارد[۱۷] (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹).

معرفت نفس

«مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ ربَّه». این سخن معروف در اغلب متون صوفیانه آمده است و آن را بعضی مانند هجویری، حدیث نبوی دانسته‌اند و بعضی به امیر مؤمنان علی(ع) نسبت داده‌اند.[۱۸] معرفتی که موجب سعادت اخروی انسان است، همانا معرفت به نفس است که البته با حسّ و عقل، به‌دست نمی‌آید، بلکه به بصیرت احتیاج دارد؛ زیرا بصیرت وسیلهٔ کسب معرفت حقیقی؛ یعنی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

معرفت به خداوند است، که آن‌هم از طریق معرفت نفس به دست می‌آید. البته مقصود از معرفت نفس، معرفت دل است که حقیقت آدمی است. دل حرم و عرش الهی است (القَلْبُ حَرَمُ اللهِ). اگر کسی به دل رجوع کند، درواقع به خداوند رجوع کرده است. بنابراین، شناخت دل، شناخت خداوند است. در قرآن کریم قلب- که به فارسی به آن دل می‌گویند- محل ایمان و معرفت و نیز فهم و تدبر صحیح معرفی شده است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ» (محمد: ۲۴)، «أُوْلَئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲). صوفیان نیز به پیروی از قرآن، قلب را محل معرفت می‌دانند و تأکید می‌کنند که مقصود از آن، قلب جسمانی- که گوشت پارهٔ صنوبری است و در جانب پهلوی چپ و درون سینه قرار دارد- نیست. قلب سرّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از الطاف اوست که گاهی روح و گاهی نفسِ مطمئنه نامیده شده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۷۷ و نیز، غزالی، ۱۳۸۴، ج۳: ۷). عدم شناخت دل، همانند قفلی برآن است و معرفت به آن، گشودن این قفل. هرکه این قفل بگشاید، خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او می‌نمایاند، همچنان که به ابراهیم(ع) نشان داد. تولد ثانی؛ همان‌که از عیسی(ع) روایت شده که آدمی را به ملکوت می‌رساند، شناخت دل یا به تعبیر دیگر، از خود به درآمدن است (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۱ و ۱۲).

این «از خود به‌درآمدن» فنای سالک یا از حجاب به‌درآمدن اوست. بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به سعادت، «خودی» انسان است.

ذوالنون مصری گوید، رحمه الله علیه: اشَدّ الحِجاب رؤیةُ النفس و تدبیرُها. سخت‌ترین حجاب مر بنده را رؤیت نفس و متابعت تدبیر آن باشد؛ از آنچه متابعت وی مخالفت رضای حق باشد و مخالفت حق سرِ همه حجاب‌ها بود (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۰۰).

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۳۵)

برای یافتن خود حقیقی، که حق‌تعالی است، انسان باید «خود» موهوم خویش را فانی کند:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندرگداز
در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو هست
(*مثنوی*، دفتر۱، ابیات ۳۰۱۰- ۳۰۱۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

وقتی آدمی از خود به‌درآید، بندهٔ حق می‌شود و این بندگی، عین آزادی است.

از بایزید بسطامی نقل شده است که گفت: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید». و گفت: «از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام فنای فی‌الله رسیدم» (عطار، ۱۳۶۳: ۱۸۹).

«سنایی با وقوف به دشواری‌های خودشناسی، ... معرفت ذات آدمی را برای معرفت خالق کافی می‌داند و ... کسانی را که از شناخت خود ناتوانند، از شناخت باری تعالی عاجزتر می‌شمارد» (حدیدی و اسداللّهی، ۱۳۸۶: ۶۲).

اقسام معرفت در اعتقاد حکیم غزنه

سنایی هیچ‌گاه به شیوهٔ متکلمان در پی تقسیم‌بندی مباحث معرفت‌الله و خداشناسی نبوده است، اما می‌توان با مرتب کردن اندیشه‌های حکیم، آن‌ها را در یک ساختار منطقی و منظم به صورت زیر ارائه داد (زرقانی، ۱۳۷۸: ۱۹– ۲۰):

الف. معرفت ذات

ازآنجاکه غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* بحث ذات، صفات و افعال خدا را به‌صورت منظم و مدون آورده و سنایی هم به آن‌ها دسترسی داشته، کلیات این بحث در ذهن او بوده است[۱۹] (زرقانی، ۱۳۸۱: ۴۰). غزالی در جایی دیگر می‌گوید:

> *ستایش خدایی را که در کتابی که بر زبان فرستاده‌اش نازل کرده است، خود را این‌گونه به بندگانش می‌شناساند که ذاتی است یگانه، شریکی ندارد، یکتایی است بی‌مانند، همه به او نیازمندند، کسی نیست که با او ضدیت کند، یگانه است و بی‌همتا، قدیمی است که اول ندارد، ازلی است و آغاز ندارد،... به ذات خویش قائم است،... همیشه دارای جلال و عظمت بوده و هست و خواهد بود، مرور زمان و گذشت روزگار او را نابود نخواهد کرد، او اول و آخر و ظاهر و باطن و به هر چیزی دانا است* (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

به اعتقاد سنایی نیز، ذات حق درخورِ چون و چرا نبوده، منزه از کیفیت و دگرگونی و انقسام است و نمی‌توان دربارهٔ چیستی و چگونگی آن گفت‌وگو کرد. اصولاً ذات خداوند قابل اشارت نیست. از هرگونه شکل و مثل به دور، و نامحسوس و بی‌نشان است؛ قابل تصور و علت‌پذیر نیست.

فعل او خارج از درون و برون ذات او برتر از چگونه و چون
(*حدیقه*: ۶۳، بیت ۱۷)

نه بزرگیش هست از افزونی ذات او بر، زِ چندی و چونی
(*حدیقه*: ۶۴، بیت ۱۲)

در صحیفهٔ کلام مسطور است نقش و آواز و شکل ازو دورست
(حدیقه: ۶۵، بیت ۱۹)

ذات او را نبرده ره ادراک عقل را جان و دل در آن ره چاک
(*حدیقه*: ۶۴، بیت ۱)

جلّ ذکره منزّه از چه و چون انبیا را شده جگرها خون
(*حدیقه*: ۷۱، بیت ۸)

نیست علّت پذیر ذات خدای تو به علت کنون چه جوئی جای
(*حدیقه*: ۹۲، بیت ۸)

ذات او فارغست از چونی زشت و نیکو، درون و بیرونی
زانک اثبات هست او بر نیست همچو اثبات مادر اَعمیست
داند اَعمی که مادری دارد لیک چونی به وهم درنارد
(*حدیقه*: ۸۲، ابیات ۸ – ۱۰)

ابوالحسین نوری را پرسیدند که چون است که خردها خدا را درنمی‌یابند، درحالی که خدا جز به خردها درک نمی‌شود؟ گفت: چگونه زمان‌داری بی‌زمان را دریابد و چگونه دریابد و چه‌سان چونی‌پذیری دریابد آن را که چونی و چگونگی را می‌آفریند؟ و چگونه مکانمندی بی‌مکان را دریابد و نام و نشان بدو دهد. همچنین چگونه درک گردد آغاز آغازها و پایان پایان‌ها و او را آغاز و پایان نام گذارد. اگر خدا آغاز همه و پایان همه‌چیز است چه‌سان آغاز و انجام او دریافته شود؟ (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۹۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

ب. معرفت صفات

غزالی بر این باور است که خداوند هفت صفت مشهور (عالِم، قادر، حیّ، مرید، سمیع، بصیر و متکلم) دارد و بر دو نکته تأکید می‌کند: «اول آنکه صفات خداوند زائد بر ذات اویند، دوم آنکه صفات الهی قدیم‌اند، به این معنی که چون ذات خداوند آغازی ندارد، صفاتش نیز قدیم و غیرمسبوق به نیستی است» (غزالی، بی‌تا، ۷۹). در جایی دیگر نیز دربارهٔ صفات خداوند چنین می‌گوید:

عین ذات نیستند چون مفهوم علم و قدرت و حیات و غیره مفهوم الله نمی‌باشند و غیر ذات او نیستند چون ذات با صفات هرچند تغایر مفهومی دارند، اما از نظر مصداق و وجود متحد است. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم الله عالِم قادر، یک وجود است که هم عالِم است و هم قادر، اما مفهوم علم و قدرت دو مفهوم متفاوت می‌باشند (غزالی، بی‌تا: ۱۶۰).

سنایی، به اقتضای موقعیت و مقام، مضامینی دربارهٔ صفات خداوند بیان کرده است. بیشتر این صفات مربوط به صفات سلبیهٔ خداوند است و برخی مربوط به صفات ثبوتیه (زرقانی، ۱۳۷۸: ۲۳). در نظر سنایی، همانند ذات خداوند، نمی‌توان دربارهٔ صفات او چون و چرا کرد. صفات خداوند قدیم است. در اندیشهٔ سنایی، صفات حق، خدا نیست؛ اما غیر خدا هم نیست.

کس نگفته صفات مبدعِ هو　　چند و چون و چرا، چه و که و کو

(حدیقه: ۶۴، بیت ۱۴)

صفتش را حدوث کی سنجد　　سخنش در حروف کی گنجد

(*حدیقه*: ۱۷۱، بیت۱۲)

صاحب *شرح تعرّف* می‌گوید: «وگر کسی را در حق خدای تعالی یکی از این صفات صورت بندد و در آن فکرت کند، متفکر جز کافر نبود. و تفکر صفت متفکر است، و صفت متفکر در متفکر قائم است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳۰۲). و نیز در جای دیگر بیان می‌دارد:

صفات خداوند از جنس اعراض نیست، زیرا عرض بقا ندارد، درحالی‌که صفت خداوند قدیم است و قدیم فناناپذیر است. پس چون موصوف جسم باشد یا جوهر، صفت عرض است؛ و چون خدای تعالی جسم و جوهر نیست، صفت او عرض نیست؟ (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳۱۱).

در حقِ حق غضب روا نبود　　زانکه صاحب غضب خدا نبود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

غضب و حقد هر دو مجبورند وین صفت هر دو از خدا دورند
غضب و خشم و کین و حقد و حسد نیست اندر صفات فرد اَحَد
(*حدیقه*: ۱۵۸، ابیات ۱۷ – ۱۹)

احدست و شمار از او معزول صمدست و نیاز ازو مخذول
نه فراوان نه اندکی باشد یکی اندر یکی، یکی باشد
به چراگاه دیو بر ز یقین چه و چند و چرا و چون را هین
(*حدیقه*: ۶۴، ابیات ۶ و ۸ و ۱۱)

ج. معرفتِ افعال

عین‌القضات همدانی معتقد است که معرفت الله از معرفت نفس حاصل می‌شود. وی افعال خدای تعالی را دو قسم می‌داند: مُلکی و ملکوتی. این جهان و هرچه در این جهان است، مُلک خوانند و آن جهان و هرچه در آن جهان است، ملکوت گویند؛ و هرچه جز این جهان و آن جهان باشد جَبَروت است. آدمی از شناخت مُلک به ملکوت و از شناخت ملکوت به جبروت می‌رسد (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۶۰ و ۶۱).

سنایی نیز در توضیح افعال حق، به موارد و موضوعاتی اشاره می‌کند که نتیجهٔ معرفت نفس است. وی در جایی به کافی بودن معرفت نفس برای شناخت باری تعالی و به حدیث «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ ربَه»[۲۰] اشاره می‌کند و چنین می‌سراید:

در ره قهر و عزّت صفتش کُنه تو بس بود به معرفتش
(*حدیقه*: ۶۲، بیت۷)

و خطاب به کسی که از شناسایی خود ناتوان است می‌گوید محال است که خدای را بشناسی:

ای شده از شناخت خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز
(*حدیقه*: ۶۳، بیت ۹)

«اینکه ما او را نمی‌شناسیم و در شناخت او ناتوان هستیم، نشان از کمال اوست و قدرت حق‌تعالی نایب بر ظهور اسمای اوست» (دری، ۱۳۸۶: ۲۶).

عجز ما حجت تمامی اوست قدرتش نایب اسامی اوست
(*حدیقه*: ۶۰، بیت ۱۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

حکیم سنایی در باب افعال الهی می‌گوید: اختیار آفرین نیک و بد، خالق است. خیر و شرّ همه از اوست و منشأ آن دو یکی است. وی آن‌هایی که منشأ شرّ را شیطان می‌دانند و منشأ خیر را رحمان، به باد تمسخر و استهزا می‌گیرد (زرقانی، ۱۳۷۸: ۲۳).

اختیار آفرین نیک و بد اوست باعث نفس و مبدع خرد اوست
(*حدیقه*: ۶۱، بیت ۹)

این شمرده زِ جهل، بی برهان بدی از دیو و نیکی از یزدان
(*حدیقه*، ۱۸۶، بیت۱۳)

به زعم شوریدهٔ غزنه، ارادهٔ خداوند بر کافر بودن انسان تعلق نگرفته است، زیرا ارادهٔ او بر کفر انسان و سپس مجازات وی به جرم کافر بودن، ظلم است و حق‌تعالی از چنین ظلمی منزه است، بلکه کفر انسان معلول نفس اماره است، نه ارادهٔ خداوند مهربان (زرقانی، ۱۳۷۸: ۲۳).

آنچه ما را به ظلم شد باره بود از نفس شوم اماره
او تو را راه راست بنمودست گر تو بر ره روی ترا سودست
گر به بد نفس تو شود مایل اینت ظلمی عظیم و بس هایل
آنکه او از تو راستی خواهد گویدت گر بدی کنی شاید؟
(*حدیقه*: ۶۳۹، ابیات ۱۷ – ۲۰)

در بیان افعال حق، سنایی بر این باور است که خداوند نخستین‌بار انسان را از خاک آفریده و از روح خود در او دمیده است.

آنکه داند ز خاک تن کردن باد را دفتر سخن کردن[۲۱]
(*حدیقه*: ۶۱، بیت ۵)

وی گاهی مجموعهٔ آفرینش را مخلوق می‌شمارد و زمانی به‌گونه‌ای جزئی‌تر به موضوع خلقت می‌پردازد و مثلاً خداوند را آفرینندهٔ عقل و انسان می‌داند.

عرش تا فرش جزو مبدع تست عقل با روح پیک مسرع تست
(*حدیقه*: ۶۰، بیت ۷)
واهب العقل و ملهم الالباب منشئ النّفس و مبدع الاسباب
همه از صنع اوست کون و فساد خلق را جمله مبدأست و معاد
(*حدیقه*: ۶۱، ابیات ۶ – ۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

بیان روزی‌رسانی خداوند در نظر حکیم بسیار مهم است، چنان‌که در بخشی از ابیات آغازین *حدیقه* به شرح آن پرداخته است؛ وی هرکجا زمینه را مناسب دیده، از رزاقیت خداوند نیز سخن گفته است.

جانور را چو خوانش پیش نهاد　　خوردنی از خورنده بیش نهاد
همه را روح و روز و روزی ازوست　　نیک‌بختی و نیک‌روزی ازوست
روزی هر یکی پدید آورد　　درِ انبارخانه مُهر نکرد
(*حدیقه*، ۱۰۵: ابیات ۱۶- ۱۸)

کافر و مؤمن و شقی و سعید　　همه را روزی و حیات جدید
حاء حاجت هنوزشان در حلق　　جیم جودش بداده روزی خلق
(*حدیقه*: ۱۰۶، ابیات ۱-۲)

سنایی بر این عقیده است که نه‌تنها انسان، بلکه تمام اجزای هستی، از این فیض بی‌انقطاع برخوردارند. هر جنبنده‌ای که در دل سنگ و دریا باشد تا بزرگ‌ترین موجود به علم پروردگارش اقرار و او را تسبیح می‌کند و درنتیجه، خداوند روزی‌رسانِ همه است؛ حتی کِرمی که در دل سنگی می‌زید، مانند انسان مرزوق خداست (زرقانی، ۱۳۷۸: ۲۴).

غزالی در *اربعین* می‌گوید که خدای تعالی به تمام دانستنی‌ها داناست و علمش به تمام آنچه در اعماق زمین می‌گذرد و در بالاترینِ آسمان‌ها جاری می‌شود، احاطه دارد. وزن یک ذره در زمین و آسمان از او پنهان نیست. به راه رفتن و حرکت مورچهٔ سیاه روی سنگ سخت در دلِ شب‌های تاریک آگاه است. جنبش یک ذره در هوا از او پوشیده نیست. نهان و نهان‌تر را می‌داند. از آنچه در دل‌ها می‌گذرد و در ضمیرها عبور می‌کند و تمام رازهای پوشیده اطلاع دارد. علمش قدیم و ازلی است و از ازل به آن موصوف بوده است؛ علمی نیست که تازگی داشته یا پس از عدم به‌واسطهٔ انتقال و دگرگونی در ذاتش حادث شده باشد (رک: غزالی، ۱۳۶۸: ۲۳).

ناتوانی علم و عقل از شناخت خداوند

از نظر شماری از متکلمان، علم هرگونه که باشد، شأنی عظیم دارد. غزالی علم را تصور حقایق و صورت‌های مجرد اشیا توسط نفس ناطقهٔ مطمئنه می‌داند. از نظر او علم ذاتاً دارای شرافت است؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

زیرا علم، ضد جهل است و جهل از لوازم ظلمت است. ظلمت، عدم است، بنابراین، جهل حکمِ عدم را دارد، درحالی‌که علم، وجود است. وجود، خیر است و هدایت و حق و نور همگی درزمرهٔ وجودند. وی می‌گوید: جهل مانند کوری و تاریکی، و علم همچون بینایی و نور است (غزالی، ۲۰۰۶، ج۳: ۵۹). بسیاری از عرفا با ممارست در علوم ظاهری، در مسیر خداشناسی گام نهاده‌اند، ازاین‌رو عقل را که وسیلهٔ علم‌اندوزی است، بسیار ستوده‌اند. اما عقل برای ادراک اشیائی محدود و اندک، آمادگی دارد و بسیاری از موجودات دیگر هستند که عقل از ادراک آن‌ها قاصر است (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۵۰).

سنایی به موضوع معرفت به‌طور عام و به‌معنی ادراک شیء بدان گونه که هست (رک: جرجانی، ۱۴۰۵ق: ۲۸۳؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۹۹۵: ۲۱۱)، نیز پرداخته است و از فعالیت های عقلانی انسان (وهم و فهم و خیال) سخن رانده و در مواضع بسیار در *حدیقه*، به ستایش عقل و علم دست یازیده است. آنجا که مفهومی مثبت از عقل اراده می‌کند، آن را چنین معرفی می‌کند (رک: پارسانسب، ۱۳۸۸: ۹۱):

۱. عقل و شرع قرین هم هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۰۳ / ۱۲- ۱۴).
۲. عقل، کاملاً موافق شرع پیامبر(ص) است (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۹۰ / ۸؛ نیز ۱۳۸۳: ۲۰۷ / ۶).
۳. عقل، متضادّ نفس امّاره است (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۰۶ / ۹).
۴. عقل، ابزار هستی‌شناسی است (سنایی، ۱۳۸۳: ۶۳ /۶ و ۱۶).
۵. عقل و جان فرمانبردار خداوند هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۴۷ / ۳ و ۴۶۲/ ۱۲).
۶. لازمهٔ رسیدن به صدر شاهی، داشتن عقل است (سنایی، ۱۳۸۳: ۵۶۷ / ۱۴و ۱۶).
۷. عاقل دو جهان را چنان که هست می‌بیند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۴ / ۸).
۸. عقل، نردبان عالم بالاست (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۸/ ۱۰ و ۴۴۱ / ۳).
۹. خردمندی صفت بزرگان است (سنایی، ۱۳۸۳: ۲۰۶ / ۴ و ۲۵۰/ ۱).
۱۰. انسان خواجهٔ خرد است (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۷۶ /۵).

و دربارهٔ علم هم که محصول عقل است (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۱/۳۱۴) مفاهیم مثبتِ زیر را بیان می‌کند:

۱. علم، آدمی را به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون است (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۵ / ۱۶ و ۱۷).
۲. علم فقط در شناخت خداوند (عرفان) خلاصه می‌شود و همهٔ علوم زیر یک کلمه (الله) هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۲۴ / ۸- ۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

۳. علوم، پله‌های دین هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۱۰ و ۷۲/ ۱۷- ۱۹).

۴. علم، دل را زنده می‌کند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۵).

۵. علم، به صدق می‌انجامد (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۲۵ / ۱۵).

۶. علم با جاه و مال سنخیت ندارد (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۵ / ۸ و ۱۳).

۷. علم، از جان صادر می‌شود (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۱۱ و ۱۲).

۸. علم برتر از عمل است (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۱۵ و ۱۶ و ۳۱۹/ ۱۱).

اما با این وصف، وی معتقد است عقل آدمی، تنها توان درک و شناخت نسبتاً کامل موجودات مادی را دارد، درحالی‌که ذات خداوند، لطیف و مجرد است و عقل با اتکای به خود و به‌طور مستقل، قادر به شناخت خالق نیست.

عقل را پر بسوخت آتش او　　از پی رشکِ گردِ مفرش او

(*حدیقه*: ۶۱، بیت ۱۵)

به دلیلیّ عقل ره نبری　　خیره چون دیگران مکن تو خری

غایت عقل در رهش حیرت　　مایهٔ عقل سوی او غیرت

(*حدیقه*: ۶۳، ابیات ۷ و۱۴)

اگرچه معرفت حق‌تعالی، علت غایی آفرینش است،

گفت گنجی بدم نهانی من　　خلق الخلق تا بدانی من[۲۲]

(*حدیقه*: ۶۷، بیت۱۱)

اما رابطهٔ عقل که آفریدهٔ حق است با او که آفریننده است همچون رابطهٔ عاجزی با قادر است. دیدگاه غزالی در *احیاء* نیز چنین است. شباهت جملات *احیاء* با ابیات سنایی در باب اول *حدیقه*، بیانگر تأثیرپذیری حکیم از اندیشه‌های غزالی است:

چه حقیقت او از آن جملت است که فهم‌ها از ادراک آن عاجز است و وهم‌ها از تصور کنه آن قاصر و گمان نبر که آن پیغامبر را - علیه الصّلوه و السّلام- مکشوف نبود. چه، آن‌کس که روح را نشناسد چنانستی که نفس خود را نشناخته است و کسی که نفس خود را نشناسد پروردگار خود را چگونه شناسد؟ (غزالی، ۱۳۸۴، ج۱: ۲۲۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

وهم‌ها قاصر است ز اوصافش فهم‌ها هرزه می‌زند لافش
چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی
(*حدیقه:* ۶۳، ابیات ۹ و ۱۰)

سنایی زمانی که به رابطهٔ عقل و تلاش وی برای دریافت ذات الهی اشاره می‌کند، چنین می‌گوید که دلِ عقل از جلال او خیره می‌شود و از شناخت ذات او به عجز می‌رسد:

هیچ دل را به کنه او ره نیست عقل و جان از کمالش آگه نیست
دل عقل از جلال او خیره عقل جان با کمال او تیره
(*حدیقه:* ۶۱، ابیات ۱۱ -۱۲)

با این وصف، حکیم اشاره می‌کند که خداوند را می‌توان از طریق صفات وی شناخت و عقل در این میان راهبر و هادی هم هست:

بخودش کس شناخت نتوانست ذات او هم بدو توان دانست
عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت شناخت
کرمش گفت مر مرا بشناس ورنه کشناسدش به عقل و حواس
(*حدیقه:* ۶۳، ابیات ۲ - ۴)

عین‌القضات که در عصر سنایی می‌زیسته دربارهٔ ارزش عقل و میزان توانایی آن در شناخت عالم ماوراءالطبیعه می‌گوید احکام عقل صادق و یقینی است که دروغ در آن راه ندارد، عقل دادگری است که هرگز ستم از او متصور نیست. بااین‌همه هرگاه عقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی طمع ورزد سعی او بی‌نتیجه خواهد ماند (عین‌القضات، ۱۳۷۰، مقدمه: ۱۲۳). بدین‌ترتیب، نظر عین‌القضات و سنایی در باب جایگاه عقل در شناخت پروردگار یکسان است. در این موضع، عقل احول و دوبین است؛ حتی در کار خود نیز فرومانده است:

ره نمای تو راه ایمانست عقل در کار خویش حیرانست
(*حدیقه:* ۲۰۳، بیت ۲)
عقل کاندر جهان چنو نرسد برسد در خود و درو نرسد
(*حدیقه:* ۱۱۹، بیت ۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

از خدائی خلایق آگه نیست عقلا را در این سخن ره نیست
(سنایی، ۱۳۸۳: ۷۰ / ۱۷)

عین‌القضات می‌گوید:

دریغا معرفت رب، مرد را چندان معرفت خود دهد که در آن معرفت نه عارف را شناسد و نه معروف را. مگر که ابوبکر صدّیق - رضی الله عنه - از اینجا گفت «العَجْزُ عن دَرْک إلادراک إدْراکٌ»؛ یعنی معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد تا عارف، ادراک نتواند کرد که مُدرِک است یا نه (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۵۸).

اما دربارهٔ علم و دانش، حکیم سنایی علومی را که با حسّ و تجربه کسب می‌شوند، پایه‌های اولیهٔ نردبان خداشناسی می‌داند. وی معتقد است که این علوم انسان را تا بام عرفان بالا می‌برند و با ظرافت‌ها و نازک‌کاری‌های خود، موشکافی‌های فراوان در راه شناخت خدا انجام می‌دهند. اما دیدن بام خداشناسی، تنها شایستهٔ علم بلندبالای عرفان است.

تو حقیقت بدان که در عالم از برای نتیجهٔ آدم،
نیست از بهر آسمان ازل نردبان پایه به ز علم و عمل
(*حدیقه*:۷۳، ابیات ۱ و ۲)

علم دین بام گلشن جانست نردبان عقل و حسّ انسانست
از پی دوست را و دشمن را علم، جان را به و عمل، تن را
سوی عالم نه سوی صاحب ظن دانش جان به از توانش تن
(*حدیقه*: ۳۱۸، ابیات ۱۰ - ۱۲)

اما از دیگر سو، معتقد است علمی که هدف آن آسایش و تنعم انسان در زندگی است، اگر آدمی را غرق در لذات و نعمت‌ها کند، راه سعادت او گم می‌شود و اگر مایهٔ غرور و تکبر در وجود او شود، این علوم موجب نابودی انسان خواهد شد.

گر برای خداست اندک بس وز پی مال و جاه اینت هوس
(*حدیقه*: ۳۲۴، بیت ۶)

وی در اشعار خود به دانش‌های گوناگون اشاره کرده است و پرداختن به فعالیت‌های علمی را مستلزم فضایل اخلاقی در شخصیت دانشمند دانسته، همچنان کسب علم را از راه‌های اساسی ترک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

رذایل می‌داند و تأکید می‌کند که مطالعه، پژوهش و کسب علم باید با حلم و صبر و استقامت همراه باشد که بدون این صفات، دست یافتن به حقایق علمی مشکل خواهد بود.

حلم باید نخست پس علمت　　بر خور از علم خوانده با حلمت
علم بی حلم خاک کوی بود　　علم با حلم آب روی بود
(*حدیقه*: ۳۱۵، ابیات ۱۰ و ۱۱)

علم از حلم نیک‌پی گردد　　سنگ بی سنگ لعل کی گردد
(*حدیقه*: ۳۱۶، بیت ۱)

درمجموع، دربارهٔ شیوهٔ برخورد با علوم مختلف، سنایی همان اصلی را توصیه می‌کند که به نصّ صریح در کلام الله مجید آمده است: «...فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...» (زمر: ۱۷- ۱۸). بر این اساس است که می‌گوید آدمی باید به همهٔ سخن‌ها گوش فرا دهد و بهترین آن‌ها را برگزیند.

گوش سوی همه سخن‌ها دار　　هرچه زان به، درون جان بنگار
(*حدیقه*: ۳۱۶، بیت ۶)

هجویری نیز در پایان باب اثبات علم، سخنی زیبا در این باره بیان کرده است:

پس بر تو بادا علم آموختن و اندر آن کمال طلبیدن. و کمال علم بنده جهل بود به علم خداوند، عزّ اسمُه. باید که چندان بدانی که بدانی که ندانی (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۸).

دانش آن خوب‌تر ز بهر بسیج　　که بدانی که می‌ندانی هیچ
(*حدیقه*: ۳۲۴، بیت ۵)

فضل الهی در مسیر شناخت خداوند

اساساً ابزارهای شناختی انسان (وهم و فهم وخیال و دل و جان و عقل و ...) به‌گونه‌ای است که از شناخت کامل حق‌تعالی عاجز است.

با تقاضای عقل و نفس و حواس　　کی توان بود کردگارشناس
(*حدیقه*: ۶۲، بیت ۱۵)

نه‌تنها قوای ادراکی آدمی ماهیتاً از شناخت حق‌تعالی- چنان‌که شایستهٔ اوست- عاجز است، بلکه ذات خدا هم به‌گونه‌ای است که قابلیت شناخته شدن کامل را ندارد. اگر آدمی بتواند معرفتی نسبی به خدا پیدا کند، اولاً این شناخت از مقولهٔ ذات نیست، ثانیاً همین شناخت اندک نیز تنها با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

فضل او امکان‌پذیر شده است. «ذاالنّون را گفتند که خدای را به چه شناختی؟ گفت: خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبودی، هرگز او را بنشناختمی»[۲۳] (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۴۷).

گرنه ایزد ورا نمودی راه از خدایی کجا شدی آگاه

(*حدیقه*: ۶۲، بیت۱۶)

نجم دایه نیز در این‌باره چنین می‌گوید:

عَرَفتُ ربّی برّبی وَ لَولا فَضل ربّی، ماعَرَفتُ ربّی: شناختم پروردگارم را به‌واسطهٔ خودِ او و اگر فضل و یاری او نبود، هرگز قادر به شناخت او نمی‌شدم (رازی، ۱۳۶۶: ۵۱).

و این معنی، نزدیک است به مفاد آیهٔ: «شَهِدَ اللّهُ أَنّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاّ هُو» (آل‌عمران: ۱۸).

رابطهٔ معرفت با شرع

حکیم غزنه، گاه از معرفت عقلانی سخن می‌گوید که اگر بدون اتکای عقل بر دین و شرع باشد، بی‌ارزش و ناصواب است و اصولاً عزت حق‌تعالی عقل بی‌ایمان را سرگردان و حیران کرده، به وادی هلاک می‌کشاند.

چند از این عقل ترّهات‌انگیز چند از این چرخ و طبع رنگ‌آمیز
عقل را خود بخود چو راه نمود پس به شایستگی ورا بستود

(*حدیقه*: ۶۲، ابیات ۸ و ۹)

عقل مانند ماست سرگردان در ره کنه او چو ما حیران

(*حدیقه*: ۶۲، بیت ۱۳)

صاحب *مرصادالعباد* می‌گوید: «معرفت عقلانی موجب نجات نیست، الاّ آن‌ها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان» (رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴). به اعتقاد سنایی، اگر معرفت بدون اتکای بر شرع باشد و تنها مبتنی بر علوم قال، مثل آن حال کوران و حال پیل است:

زین‌همه گفته قال و قیل آمد حال کوران و حال پیل آمد

(*حدیقه*: ۷۱، بیت۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

معرفتِ حقیقی و حقیقتِ معرفت

سنایی در بیان حدود معرفت انسان، از معرفتِ حاصل از حواس ظاهری (کم‌ترین نوع معرفت) سخن می‌گوید:

تو نبینی جز از خیال و حواس چون نه‌ای خط و سطح و نقطه‌شناس
تو در این راه معرفت غلطی سال و مه مانده در حدیث بطی

(*حدیقه*: ۶۹، ابیات ۱ و ۲)

وی همچنین به سالکان طریق، توصیه می‌کند که از قال و تقلید عبور کنند و به حال روی آورند.

بگذر از قال و حال پیش آور قال قیدست زو سبک بگذر
راه تقلید و قید رو بگذار وز هوس‌ها بجمله دست بدار

(*حدیقه*: ۳۲۳، ابیات ۱ و ۵)

اما در نظر حکیم غزنه، بهترین نوع معرفت، معرفت شهودی است که حصول آن، هم منوط به کوشش سالک است و هم فضل خداوند (زرقانی، ۱۳۷۸: ۴۳).

رفتن از فعل حق سوی صفتش وز صفت زی مقام معرفتش
آنگه از معرفت به عالم راز پس رسیدن به آستان نیاز
پس ازو حق نیاز بستاند چون نیازش نماند حق ماند

(*حدیقه*: ۱۱۳، ابیات ۶ – ۸)

و این معرفت، هنگامی برای سالک رخ می‌دهد که از احوال و مقامات گذشته باشد[۲۵] و با سوار شدن بر مرکب صبر و پا بر سر تمام تعلقات مادی و این جهانی و به‌طورکلی هستی خویش نهاده باشد.

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

(*حدیقه*: ۴۷۹، بیت ۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

نتیجه

اهمّ دیدگاه‌های سنایی دربارهٔ معرفت در *حدیقه* به شرح زیر است:

۱. معرفتِ حق‌تعالی، علت غایی آفرینش است، اما انسان که جزء و مخلوق و حادث است، قادر به شناخت پروردگار خویش که کل و خالق و قدیم است نبوده، در شناخت خالق به حیرت می‌رسد. درواقع، کسی که خود را نمی‌شناسد، خدای خویش را چگونه خواهد شناخت!

۲. شناخت اندک حق نیز نتیجهٔ لطف اوست، نه جهد سالک. درحقیقت، معرفت را خود یزدان در دل انسان قرار داده است و هرگز آن را باز نمی‌ستاند. معرفت اگر بدون اتکای عقل بر دین و شرع باشد، راه به جایی نمی‌برد.

۳. ذات حق، قابل اشارت نیست. آنچه دربارهٔ ذات حق می‌دانیم، نه ذات او، تصوری است که ما از ذات احدیت داریم. صفات خداوند نیز، همچون ذات او قدیم است و درخور چون و چرا نیست. حقیقت ذات حق‌تعالی بر کسی مکشوف نیست و از کیفیت صفاتش نیز نمی‌توان چیزی گفت. آفرینش خداوند حکیمانه و در هر خلقتی، حکمتی نهفته است.

۴. معرفت شهودی و قلبی که حاصل تجلی پروردگار بر دل سالک و منطبق با حقایق است، تنها طریق وصول به شاهد مقصود است. در این نوع معرفت که لدنی و مبتنی بر کشف و شهود است، آفتاب اسرار غیبی به یاری علم دین و با چشم دل و با برطرف شدن ابرِ هستیِ سالک، طلوع می‌کند و عارف به عین الیقین نایل می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این باره، رک: زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۶۱ و نیز، میهنی، ۱۳۷۶: مقدمه، شعر بوسعید، صدویازده به بعد.

۲. سنایی هرجا که نام شعری خود یا تخلص خود را ذکر می‌کند، با آوردنِ واژهٔ «سنا» به معنی «بلندی، رفعت و نیز روشنایی» و یا واژهٔ «ثنا» به‌معنی «مدح و ستایش»، در پی ایجاد شگردی هنری است.

ای سنایی بگرد رضوان پوی درِ آن از ثنای سلطان جوی

(سنایی، ۱۳۸۳، ۵۰۱: ۶)

نکتهٔ دیگری که ذکر آن در اینجا ضروری است اینکه: استادان، پژوهشگران و منتقدان ایرانی و بیگانهٔ بسیاری در آثار سنایی پژوهیده‌اند، اما در پژوهش‌های ایشان جز واژهٔ «سنایی» تخلصی دیگر ذکر نگردیده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

است. اما می‌توان واژهٔ «رهی» را تخلص پنهان سنایی دانست که حدود ۲۷۰ بار در *دیوان* او تکرار شده است و در بسیاری از غزلیات، آن را جایگزین تخلص اصلی ساخته است (رک: چمن‌آرا و سهراب نژاد، ۱۳۸۸):

بی باده مباش و بی «رهی» هیچ کوری همه دشمنان چنین کن
(*دیوان*: ۹۸۲، بیت۶)

۳. مولوی می‌گوید:

ترک جوشش شرح کردم نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام
(*مثنوی*، دفتر۳: ۳۷۵۱)

عطار روح بود و سنایی دو چشم او ما در پی سنایی و عطار آمدیم

مرحوم مدرس رضوی این بیت را از غزل مولوی با مطلع ذیل، معرفی کرده است:

ما عاشقان به خانهٔ خمار آمدیم رندان لاابالی و عیار آمدیم
رک: سنایی، ۱۳۸۳: مقدمهٔ مصحح

۴. خاقانی که از خاقان لقب برده بود و مدعی بود که خاقان شعر فارسی است و هیچ شاعری را برتر از خود نمی‌دانست، خود را بدلِ سنایی می‌شمارد و با حسن تعلیلی زیبا می‌گوید که به همین سبب، پدر، نامش «بدیل» نهاده است:

بَدَل من آمدم اندر جهان سنایی را بدین دلیل پدر، نامِ من بدیل نهاد
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۸۵۰)

۵. دغدغه‌ای که موجبات انقلاب درونی سنایی را فراهم آورد، خواه حکایت عشق قصاب پسر و خواه حکایت دیوانهٔ لای‌خوار، ریشه در پیشینهٔ حیات مادی و معنوی وی دارد. خانوادهٔ متدین حنفی، گرایش‌های شیعی، خاندانی که منسوب به رضی‌الدین لالا عارف بزرگ بوده، علاقه به علم و ذوق و فقر و ناداری و شهر غزنین که مرکز علم و ادب بوده، دوستان بخشنده‌ای چون خواجه حسن هروی و بالاخره روحیهٔ عصیانگر و زودرنج سنایی، دست به دست هم داده‌اند تا زندگی و شعر او را دگرگون کنند (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ج۲: ۲۶ و نیز، جامی، ۱۳۸۶: ۵۹۵).

۶. «این مرد که بود؟ که چنین تند و بی‌پروا سخن می‌گفت و اندرز و عبرت را با طعن و سرزنش به هم می‌آمیخت؟ شاعری بود از چاپلوسان درگاه سلطان که تا آن زمان بیشتر عمر خود را در ستایشگری و دریوزگی گذرانیده بود. مثل فرخی، مثل عنصری و مثل منوچهری شعر می‌گفت و عشق می‌ورزید و عمر در غم و شادی به سر می‌برد... اما ناگهان دغدغه‌ای انگشت به پهلویش زد و او را از خواب برآورد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۲۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

۷. حکیم، تعداد ابیات حدیقه را هم ده‌هزار و هم دوازده‌هزار ذکر کرده است که البته با توجه به مراحل و مدت زمان سرودن آن هر دو گفته صحیح است:

آنچه زین نظم در شمار آمد عدد بیت ده‌هزار آمد
(*حدیقه*: ۷۱۶، بیت ۲)

عددش هست ده‌هزار ابیات همه امثال و پند و مدح و صفات
(*حدیقه*: ۷۴۶، بیت ۱۶)

در عدد گرچه پُر مَلَک فلکیست با حروف شهادتین یکیست
(*حدیقه*: ۷۰۹، بیت ۱۰)

طاق‌هاش از طراوت و تبجیل همچو جفت سرائیلی در نیل
(*حدیقه*: ۷۰۹، بیت۱۲)

در نسخه‌های مختلفِ موجود، تعداد ابیات و نظم فصول و ابواب، بسیار متفاوت است: از حدود پنج‌هزار بیت تا حدود دوازده‌هزار بیت (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۸). اما تعداد ابیات *حدیقه*، مصحَّح مرحوم مدرس رضوی به تفکیک ابواب ده‌گانه چنین است: باب اول: توحید (۱۹۵۹ بیت)؛ باب دوم: قرآن (۲۹۹ بیت)؛ باب سوم: محمّد(ص) (۱۸۳۸ بیت)؛ باب چهارم: عقل (۳۵۴ بیت)؛ باب پنجم: علم (۵۲۰ بیت)؛ باب ششم: نفس کلی (۱۱۶۹ بیت)؛ باب هفتم: بروج و افلاک (۱۴۷۸ بیت)؛ باب هشتم: مدح سلطان (۲۳۰۳ بیت)؛ باب نهم: حکمت و امثال (۱۱۳۵ بیت)؛ باب دهم – سبب تصنیف کتاب (۷۵۳ بیت). تعداد کل ابیات *حدیقه* ۱۱۸۰۸ بیت است.

۸. مولانا می‌فرماید:

در الهی‌نامه گوید شرح این آن حکیمِ غیب و فخر العارفین
(*مثنوی*، دفتر۳: ۳۷۵۲)

در الهی نامه بس اندرز کرد که برآر از دودمانِ خویش گَرد
(*مثنوی*، دفتر۴، بیت ۵۶۸)

نیز، رک: جامی، ۱۳۸۶: ۴۷۰ و افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۲.

۹. حکیم غزنه، *حدیقه* را به قرآن تشبیه می‌کند، از آن جهت که برخی آن را دروغ پنداشته‌اند و کافران بر آن طعن کردند و جاهلان نیز از سر جهل بر آن ریشخند کنند، وی حروف این کتاب را مانند علفِ گوسفندِ قربانی اسماعیل و برای دو گوش، همچون آواز صدق الله می‌داند.

گر بُدی بر مزاج‌ها تعظیم کی بُدی نصّ بسان افک قدیم
(*حدیقه*: ۷۴۱، بیت۱۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

جاهلان جمله ناپسند کنند وز سرِ جهل ریشخند کنند
وانکه باشد سخن‌شناس و حکیم همچو قرآن وِرا نهد تعظیم
گر کند طعنی اندرین نادان گو بکن نیست بهتر از قرآن
خواند کافر زِ جَهد دل پُر ریم مُصحفِ مجد را بافک قدیم
(حدیقه: ۷۴۷ ،ابیات ۳- ۷)
نقش او بر گیاه کبش فدی صدق الله در دو گوش، ندی
(*حدیقه*: ۷۱۰، بیت۱)

۱۰. در این باره، رک: قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹، سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹ ، مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۰۳، غزالی، ۱۳۸۴، ج۱: ۲۳۶ و هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۱ و نیز، کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۰ .

۱۱. رک: عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶۷ و ۶۸.

۱۲. در تفاسیر قرآن کریم، لِیَعبُدون را لِیَعرِفون دانسته و تفسیر کرده‌اند (رک: میبدی، ۱۳۶۱، ج۹: ۳۲۴).

۱۳. «گفتم یا رسول‌الله، پدر و مادرم فدای تو باد؛ عقل قامع چیست؟ گفت: باز ایستادن از معصیت‌ها و حریص بودن بر طاعتِ خدای تعالی» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹).

۱۴. این نکته می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه بسیاری از کتاب‌های عرفانی با موضوع علم آغاز شده‌اند؛ ازجمله «کتاب *احیاء علوم الدین* که سنایی در *حدیقه* از آن استفادهٔ فراوان کرده است و درحقیقت، باغِ حقیقتِ سنایی، خود، احیایی در شعر فارسی است» (حسینی، ۱۳۷۶: ۲). و کتاب *تمهیدات* عین‌القضات که تمهید اول اصل اول، فرق علم مکتسب با علم لدنی است و کتاب *کشف‌المحجوب* هجویری که پس از ذکر مقدمه‌ای طولانی، نخستین فصل آن، بابُ اثبات العلم می‌باشد و... .

۱۵. رک: عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۵۳؛ ۱۳۷۹: ۲۸و۵۷؛ ۱۳۸۷، ج۱: ۶۶ و ۲۱۳؛ محمدخانی و فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۰۳.

۱۶. ابن‌عربی با استناد به آیاتی از قرآن کریم (رک: مائده: ۸۳ تا ۸۵) احتجاج می‌کند که علم که مقام الهی دارد، برتر از معرفت است. در این آیات بیان شده که مخاطبان پیامبر(ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه می‌افتند و معرفت به حق می‌یابند و سپس می‌گویند: «رَبَّنَا آمَنَّا». بنابراین، مقام معرفت، ربانی است و با ایمان ارتباط دارد و نه با علم و شهود. آن‌گاه درخواست می‌کنند که از گروه شاهدان باشند؛ چون مقام معرفت – خلاف مقام علم- مقام شهود نیست و الخ (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۸ به بعد).

۱۷. سلمی نیز در *طبقات صوفیه* برای معرفت شش وجه قائل است: معرفت وحدانیت، معرفت تعظیم، معرفت منت، معرفت قدرت، معرفت ازل و معرفت اسرار (سلمی، ۱۳۷۳: ۴۳۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

۱۸. نیز، رک: عبادی، ۱۳۶۸: ۲۳۹ و ۲۶۹؛ میهنی، ۱۳۷۶: ۳۰۵ و ۷۷۴؛ شمس تبریزی، ۱۳۵۶، ج۱: ۷۵ و ۷۶ کاشانی، ۱۳۹۰: ۹۰؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۷ و ۴۰۲؛ عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۵۶.

۱۹. عرفان و تصوف اسلامی، در مسیر تکامل، آغاز، فراز و فرودش به عنوان مکتبی مؤثر در فرم و محتوای زبان و ادبیات فارسی بوده است. مهم‌ترین شخصیتی علمی که در سدهٔ پنجم و شکوفایی تصوف به حمایت از آن برخاست و اندیشهٔ آمیختگی دین و عرفان را بنیان نهاد، حجت الاسلام امام ابوحامد محمد غزالی بود. پس «جای تردید نیست که همهٔ شاعران حکیم و عارف ایرانی بعد از سدهٔ ششم، آثار غزالی را مورد مطالعه و مداقّهٔ خود قرار داده‌اند» (حسینی، ۱۳۷۶: ۱). در میان بزرگان ادب و فرهنگ، ردّ پای غزالی بیش از همه در آثار سنایی دیده می‌شود. سنایی، افزون‌بر قرآن و سنت پیامبر،(ص) کتب دینی و شریعت زیادی در اختیار داشته و «آثار غزالی از اصلی‌ترین منابع تغذیهٔ فکری او بوده است» (زرقانی، ۱۳۸۱: ۲۵).

۲۰. برخی این حدیث را از کلمات علی(ع) دانسته‌اند و برخی دیگر از رسول(ص). امام صاغانی نیز آن را از احادیث موضوعه شمرده است (رک: مدرس رضوی، ۱۳۴۴: ۸۵ و نیز هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۷ و ۴۰۲).

۲۱. بیت به آیات زیر از قرآن کریم تلمیح دارد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّی خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذا سَوّیْتُهُ وَ نَفَختُ فِیهِ مِن رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ» (حجر: ۲۸ و ۲۹).

۲۲. اشاره دارد به حدیث قدسی: «قال داود(ع) یا رَبِّ لِماذا خَلَقتَ الخَلقَ قالَ کُنتُ کَنزاً مَخفِیّاً فَاَحبَبتُ اَن اُعرَفَ فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی اُعرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۲۰؛ رازی، ۱۳۶۶: ۲)، که در ابیات زیر از *مثنوی* نیز بدان اشاره شده است:

گنج مخفی بُد، زِ پرّی چاک کرد　　خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد، زِ پرّی جوش کرد　　خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد
(*مثنوی*، دفتر۱: ابیات ۶-۲۵۷۵)

۲۳. «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. سپس خداوند به چشم عقل نور توحید را کشاند. آن‌گاه عقل گفت: تو خدایی. پس خرد را جایگاه آن نیست که خدا را دریابد مگر با لطفِ خودِ خدا» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۹۳).

۲۴. عطار می‌گوید:

تو بدو بشناس او را نه به خود　　راه ازو خیزد بدو نه از خرد
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

و نیز قس. با بیت معروف مولوی در این باره:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رومتاب

(مولوی، ۱۳۸۷، ج۱: ۱۱۶)

۲۵. «از جنید حکایت شده است که گفت: بنده، حقیقت معرفت و صفای توحید را درنمی‌یابد مگر اینکه از احوال و مقامات گذشته باشد» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۸۸).

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۴)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، تصحیح یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- پارسانسب، محمد. (۱۳۸۸)، «از عقل ناصرخسرو تا عقل سنایی»، *ادب و زبان فارسی*، ش۲۳: ۸۷- ۱۱۴.
- تبادکانی، محمدبن‌محمد. (۱۳۸۲)، *تسنیم المقربین*، تصحیح محمد طباطبایی بهبهانی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد. (۱۳۸۶)، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن.
- جرجانی، علی‌بن‌محمد. (۱۴۰۵ق)، *التعریفات*. به‌کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت: دارالکتب العربی.
- چمن‌آرا، بهروز، علی‌حسن سهراب‌نژاد. (۱۳۸۸)، «نکته‌ای نو دربارهٔ شاعری کهن (تخلص پنهان سنایی)»، *جستارهای ادبی*، ش۱۶۵: ۲۷- ۴۶.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸)، *دیوان قزوینی- غنی*، به‌کوشش عبدالکریم جربزه‌دار. تهران: اساطیر.
- حاکمی‌والا، اسماعیل، عبدالله حکاکیان کاشانی. (۱۳۹۰)، «مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه سنایی در *حدیقه* (برپایهٔ تقسیم‌بندی امام محمد غزالی)»، *فصلنامهٔ تخصصی زبان و ادبیّات فارسی*، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش۳۲: ۹- ۲۸.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

- حدیدی، خلیل، خدابخش اسداللهی. (۱۳۸۶)، «علم و معرفت در آثار سنایی غزنوی»، *مجلهٔ علمی – پژوهشی دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دورهٔ دوم، ش۴۹: ۵۳- ۷۴.
- حسینی، مریم. (۱۳۷۶)، «حدیقه، احیایی در شعر فارسی»، *فصلنامهٔ علوم انسانی دانشگاه الزّهراء*، ش۳۲: ۱- ۱۲.
- دری، زهرا. (۱۳۸۶)، *شرح دشواری‌هایی از حدیقه*، تهران: زوار.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۵)، *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶)، *مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرقانی، مهدی. (۱۳۷۸)، *افق‌های شعر و اندیشهٔ سنایی غزنوی*، تهران: روزگار.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۱)، *زلف عالم سوز*، تهران: روزگار.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹)، *از کوچهٔ رندان*، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۲)، *با کاروان حلّه*، تهران: علمی.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۶)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸)، *اللّمع فی التّصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمهٔ مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- سلمی، عبدالرحمن. (۱۳۷۳ق)، *طبقات الصوفیه*، به اهتمام نورالدین شریبه، قاهره: جماعة الازهر.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۲)، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. تهران: کتابخانهٔ سنایی.
- ـــــــــــ (۱۳۸۳)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰)، *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگاه.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ*، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن ملک‌داد. (۱۳۵۶)، *مقالات شمس*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- عبادی، قطب‌الدین. (۱۳۶۸)، *التّصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی‌نامه)*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزّاق. (۱۹۹۵م)، *اصطلاحات الصوفیّه*، موفق فوزی الجبر، دمشق.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۳)، *تذکرةالاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]

- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *مختارنامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *منطق‌الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *زبدةالحقایق*، تصحیح عسیران. ترجمهٔ تدین. تهران: نشر دانشگاهی.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *نامه‌های عین القضات همدانی*، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۸)، *اربعین*، ترجمهٔ برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *احیاء علوم الدین*، ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــــــ . (۲۰۰۶م)، *مجموعهٔ رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ـــــــــــــــــــ . (بی‌تا)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تصحیح ابراهیم آگاه و حسن آتای، ترکیه: بکلیه الالهیات بجامعه الانقره.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۶)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمهٔ حسین داودی، تهران: امیرکبیر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵)، *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۹۰)، *مصباح الهدایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- محمدخانی، علی‌اصغر، محمود فتوحی. (۱۳۸۵)، *شوریده‌ای در غزنه*، تهران: سخن.
- مدرس رضوی، محمدتقی. (۱۳۴۴)، *تعلیقات حدیقة الحقیقة*، تهران: مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، *شرح التّعرف لِمذهب التّصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مکی، ابوطالب محمد. (۱۹۶۱م)، *قوت القلوب*، قاهره: مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷)، *مثنوی*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن.
- میبدی، ابوالفضل. (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عدّة الابرار*، به‌اهتمام حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میهنی، محمدبن‌منور. (۱۳۷۶)، اسرار التوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- یثربی، یحیی. (۱۳۷۷)، *عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-11]