

بررسی معرفت در حدیقه الحقيقة سنائی

* منظر سلطانی

* شهریار مشکین دائم هشی

چکیده: آمیختگی اندیشه‌های عرفانی با ذوق شعری، اگرچه در سده 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 گوینده آن‌ها بیان مضامین عرفانی است. وی جهانبینی تصوف را در آثار خویش شکل بخشیده و در این زمینه چنان برجستگی پیدا کرده که حدیقه او را می‌توان دائرۃالمعارف عرفان و تصوف نامید؛ زیرا شامل مواعظ و روایات و امثال و حکایات بسیار در زمینه‌های گوناگون عرفانی است. یکی از مباحث عمده این کتاب معنوی، معرفت حق است. در نظر صوفیان مراد از معرفت، همان شناخت خداوند است. در عرفان، حقیقت، یکی بیش نیست که حق تعالی است، از این‌رو معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است و این معرفت، یا به افعال یا به صفات یا به ذات خداوند تعلق می‌گیرد. به باور آنان، معرفت معنایی نورانی است که تعبیر از آن قابل تصور نیست و در هنگام ضرورت جز با الفاظ مشابه 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 سنایی درباره معرفت در حدیقه تبیین شده است؛ اثربری که در دوران پختگی معنوی شاعر سروده شده و جامع نظریات عرفانی او در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، علم، نفس، سنایی، حدیقه الحقيقة

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

Email: soltani53@yahoo.com

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

Email: shahryar.meshkin@yahoo.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۹/۲۳

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۶/۲۶

مقدمه

آمیختگی اندیشه‌های عرفانی با ذوق شعری، اگرچه در سده چهارم هجری با رباعیات ابوسعید ابیالخیر آغاز شد،^۱ اما ابوالمجد مجدد بن آدم متخلص به سنایی 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 گوینده آن‌ها بیان مضامین عرفانی است. وی به‌ویژه جهانی‌بینی 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^۲ و خاقانی^۳ هر دو به پیشوایی و استادی او اعتراف دارند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

سنایی پس از انقلاب روحی و تحول درونی، زمانی که دغدغه‌ای^۴ انگشت به پهلویش زد و او را از خواب برآورد،^۵ به عرفان و تصوف گرایید و شاهکار خود یعنی حدیقه الحقيقة، این منظومه سترگ^۶ دوازدهزار بیتی^۷ را که یک دائرة المعارف مربوط به عرفان و تصوف ایرانی است با مواعظ روایات و امثال و حکایات بسیار به وجود آورد (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۶-۹). 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 عمده حدیقه، معرفت حق تعالی است که از موضوعات فرعی مسئله توحید است و سنایی، در باب اول در صفحات نخستین کتاب، پس از توحید باری تعالی، در ذیل عنوان «فصل فی المعرفة» بدان پرداخته است. در این پژوهش، دیدگاه‌های حکیم سنایی درباره 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 به معنای 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 واژه معرفت). جرجانی در الْتَّعْرِيفَاتِ، ذیل ماده معرفت می‌نویسد: اِدْرَاكُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَ هِيَ

مسئوقة بجهل، بخلاف العِلم و لذلک یسمی الحق تعالی: بالعالم، دون العارف (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 مشابه و استعاری، قابل بیان نیست. از این رو نمی‌توان آن را در مدرسه تعلیم داد. معرفت از نزد خدا بر قلب عارف افاضه می‌شود و هر کس 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، موضوع شناخت حق به عنوان یک اصل اساسی در زندگی انسان مطرح شده است: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱). (اندر تفسیر چنین آمده است که خداوند عزوجل را شناختند به سزای شناخت او) (قشيری، ۱۳۸۵: ۵۳۹)، «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^{۱۲} (ذاريات: 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. ابن عباس 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} (قشيری، ۱۳۸۵: ۵۳۹). کلام مولای متقيان^(ع) در خطبه نخست نهج البلاغه نیز نشان از اهمیت این موضوع دارد: «أَوْلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ»؛ (سرلوحة دین شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او).

هجویری در آغاز فصلی با عنوان *كشف الحجاب الاول في معرفة الله تعالى، شناخت خدا را*

برای بندۀ مهم‌ترین امر دانسته و آن را حیات دل بر شمرده است، تا آنجاکه می‌گوید:

قیمت هر کس به معرفت بود و هر که 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 عرفاء، علت انحراف صوفیه، جهل آن‌ها و استغال به مجاهده پیش از عالم شدن است. غزالی در این باره می‌گوید:

جیلد^(ره) گفت: روزی شیخ من سری گفت: اگر از نزد من برخیزی با که مجالست کنی؟ گفتم: با محاسبی، گفت: نیک است، از علم و ادبش بگیر و تشیقی 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 صوفی صاحب حدیث. مقصودش این بود که کسی که علم و حدیث را به دست آورده و سپس به تصوف پکرود، رستگار است، اما کسی که پیش از علم، صوفی شود، خود را به خطر انداخته است (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۳).

کسی به حق تعالی نزدیک‌تر از عارف عالم نیست، همچنان که کسی دورتر از جا هل 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، ج ۱: ۱۹۳).

تفاوت علم با معرفت

گاهی لفظ علم به معنی معرفت اطلاق می‌شود، چنان‌که در برخی آیات قرآن نیز، علم به معنای معرفت به کار رفته است (رك: آل عمران: ۱۸؛ کهف: ۶۵؛ عنكبوت: 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 اندازه عطش خود از آن می‌نوشد (حاکمی والا و حکاکیان کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۷). به قول عین القضاط همدانی:

آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید.
هر کس ازو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست (عین القضاط، ۱۳۸۷، ج ۱: 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 در ک عقل، عالم طبیعت است و ماوراء الطبیعه را تنها با بصیرت می‌توان ادراک کرد. درواقع بصیرت چشمی است در باطن آدمی که هرگاه گشوده شود، حقایقی را در ک می‌کند که عقل توانایی

ادراک آن‌ها را ندارد.^{۱۵} به عبارت دیگر، «علم، در حوزهٔ جهان طبیعت کاربرد دارد و محصول عمل و اندیشه است ولی معرفت، مخصوص جهان دیگر است و نتیجهٔ بصیرت حاصل از مجاهده و ریاضت» (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۰۶).

صاحب کشف المحجوب در این باره می‌گوید:

علمی را که مقرن 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 عالم اختلاف دارند. گروهی می‌گویند مقام معرفت، ربانی و مقام علم، الهی است. این، قولی است که من و محققانی مانند سهل تستری، بازیله، ابن‌العریف و ابن‌مدین بدان معتقدم، و گروهی می‌گویند مقام معرفت، الهی و مقام علم، مادون آن است^{۱۶} (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۸).

اقسام معرفت

در عرفان، حقیقت، یکی بیش نیست که حق تعالی است و ازین‌رو، 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 هو» 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 نعمت (مخصوص عame)، معرفت به ذات (مخصوص به خواص) و معرفتی مستغرق در محض تعریف

(مخصوص رتبه عالیه خاصه الخاشه) (تیاد کاني، ۱۳۸۲: ۴۵۶). نجم رازی گفته: «معرفت حقیقی معرفت ذات و صفات خداوندی است. چنان‌که فرمود: فَاحبِّتَ آنَّ أَعْرَفَ وَ مَعْرُوفٌ بِرَسَهِ نَوْعٌ اسْتَ: مَعْرُوفٌ عَقْلِيٌّ، مَعْرُوفٌ نَظَرِيٌّ وَ مَعْرُوفٌ شَهْوَدِيٌّ» (رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴) که معرفت عقلی را برای مردم عوام و معرفت نظری را برای خواص و معرفت شهودی را برای خاص‌الخاص و آن را حاوی سر آفرینش کائنات می‌داند.

صاحب تمہیدات 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 فِي أَنفُسِكُمْ أَقْلَى تُبَصِّرُونَ» (ذاریات: ۲۱). «سُنْرِيهِمْ آیَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي 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 جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ» (توبه: ۱۲۸) حاصل آید؛ و معرفت ذات او- تعالی- کرازهه باشد که خود گوید: «تَفَكَّرُوا فِي الْإِعْلَمِ وَ لَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذاتِ اللَّهِ» جز به رمزی معرفت خدا حرام است شرح کردن (عین القضاة، ۹۰: ۱۳۷۰).

ابونصر سراج طوسی پس از آنکه از زبان احمد بن عطا معرفت را به دو نوع 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 به اندازه توان آنان، نام‌ها و صفات خود را نمایانده است و حقیقت شناخت خدا را هیچ آفریده‌ای توان دریافت ندارد^{۱۷} (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹).

معرفت نفس

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». این سخن معروف در اغلب متون صوفیانه آمده است و آن را بعضی مانند هجویری، حدیث نبوی دانسته‌اند و بعضی به امیر مؤمنان علی^{۱۸} نسبت داده‌اند. معرفتی که موجب سعادت اخروی انسان است، همانا معرفت به نفس است که البته با حس و عقل، به دست نمی‌آید، بلکه به بصیرت احتیاج دارد؛ زیرا بصیرت وسیله کسب معرفت حقیقی؛ یعنی

معرفت به خداوند است، که آن هم 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 (القلبُ حَرَمُ اللَّهِ). 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 تدبیر صحیح معرفی شده است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)، «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي 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 پاره صنوبری است و در جانب پهلوی چپ و درون سینه قرار دارد - نیست. قلب سری از اسرار الهی و لطیفه‌ای از الطاف اوست که گاهی روح و گاهی نفس مطمئنه نامیده شده است (ابن عربی، بی تا، ج: ۲، ۳۷۷ و نیز، غزالی، ۱۳۸۴، ج: ۳). عدم شناخت دل، همانند قفلی برآن است و معرفت به آن، گشودن این قفل. هر که این قفل بگشاید، خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او می‌نمایاند، همچنان که به ابراهیم^(ع) نشان داد. تولد ثانی؛ همان که از عیسی^(ع) روایت شده که آدمی را به ملکوت می‌رساند، شناخت دل یا به تعییر دیگر، از خود به درآمدن است (عین القضات، ۱۳۷۰: ۱۱ و ۱۲).

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

ذوالنون مصری گوید، رحمه الله عليه: أَشَدَّ الْحِجَابَ رُؤْيَةُ النَّفْسِ وَ تَدْبِيرُهَا. سخت - ترین حجاب مر بنده را رؤیت نفس و متابعت تدبیر آن باشد؛ از آنچه متابعت وی مخالفت رضای حق باشد و مخالفت حق سرهمه 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 حق تعالی است، انسان باید «خود» موهم 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 هست این جمله خرابی از دو هست در من و ما سخت کردستی دو دست (مشوری، دفتر ۱، ایات ۳۰۱۰-۳۰۱۲)

وقتی آدمی از خود بدرآید، بنده حق می‌شود و این بندگی، عین آزادی است. از بازیزید بسطامی نقل شده است که گفت: «از بازیزیدی 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 فی الله رسیلم» (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 تعالیٰ عاجزتر می‌شمارد» (حدیدی و اسدالله‌ی، 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

از آنجاکه غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* بحث ذات، صفات و افعال خدا را به صورت 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، یکتاًی است بی‌مانند، همه به او نیازمندند، کسی نیست که با او خصیت کند، یگانه است و بی‌همتا، قدریمی 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).

به اعتقاد سنائي نيز، ذات حق در خور چون و چرا نبوده، منزه از کيفيت و دگرگونی و انقسام است و نمی توان درباره جيستی و چگونگی آن گفت و گو كرد. اصولاً ذات خداوند قابل اشارت نیست. از هرگونه شکل و مثل به دور، و نامحسوس و بی نشان است؛ قابل تصور و علت پذير نیست.

فعل او خارج از درون و برون ذات او برتر از چگونه و چون

(حدیقه: ۶۳، بیت ۱۷)

نه بزرگيش هست از افزواني

ذات او بر، ز چندی و چونی

(حدیقه: ۶۴، بیت ۱۲)

در صحيفه کلام مسطور است

نقش و آواز و شکل ازو دورست

(حدیقه: ۶۵، بیت ۱۹)

ذات او را نبرده ره ادراك

عقل را جان و دل در آن ره چاك

(حدیقه: ۶۴، بیت ۱)

جل ذكره منزه از چه و چون

انبيا را شده جگرها خون

(حدیقه: ۷۱، بیت ۸)

نيست علت پذير ذات خدای

تو به علت کنون چه جوئي جاي

(حدیقه: ۹۲، بیت ۸)

ذات او فارغست از چونی

زشت و نيكو، درون و بironi

همجو اثبات مادر آعميس

ليک چونی به وهم درنارد

(حدیقه: ۸۲، آيات ۸ - ۱۰)

زانک اثبات هست او بر نیست

داند آعمى که مادری دارد

ابوالحسين نوری را پرسيدند که چون است که خردها خدا را در نمی يابند، در حالی که خدا جز به خردها در ک نمی شود؟ گفت: چگونه زمان داري بی زمان را دريابد و چگونه دريابد و چه سان چونی پذيری دريابد آن را که چونی و چگونگی را می آفريند؟ و چگونه مكانمندی بی مكان را دريابد و نام و نشان بد و دهد. همچنین چگونه در ک گردد آغاز آغازها و پایان پایانها و او را آغاز و پایان نام گذارد. اگر خدا آغاز همه و پایان همه چيز است چه سان آغاز و انجام او دريافته شود؟ (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۹۱).

ب. معرفت صفات

غزالی بر این باور است که خداوند هفت صفت مشهور (عالیم، قادر، حی، مرید، سميع، 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 درباره 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 تغییر مفهومی دارند، اما از نظر مصادق وجود متحدد است. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم الله عالیم قادر، یک وجود است که هم عالیم است و هم قادر، اما مفهوم علم و قدرت دو مفهوم متفاوت می‌باشند (غزالی، بی‌تا: ۱۶۰).

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

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

(حدیقه: ۶۴، بیت ۱۴)

صفتش را حدوث کی سنجد سخنیش در حروف کی گنجد

(حدیقه: ۱۷۱، بیت ۱۲)

صاحب شرح تعریف می‌گوید: «وگر کسی را در حق خدای تعالی یکی از این صفات صورت بند 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، درحالی که صفت خداوند قدیم است و قدیم فناپذیر 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 حق حق غصب روا نبود زانکه صاحب غصب خدا نبود

وین صفت هر دو از خدا دورند نیست اندر صفات فرد آخَد (حدیثه: ۱۵۸، ابیات ۱۷ - ۱۹)	غضب و حقد هر دو مجبورند غضب و خشم و کین و حقد و حسد
صمدست و نیاز ازو مخدول یکی اندر یکی، یکی باشد چه و چند و چرا و چون را هین (حدیثه: ۶۴، ابیات ۶ و ۸)	احدست و شمار از او معزول نه فراوان نه اندکی باشد به چراگاه دیو بر ز یقین

ج. معرفت افعال

عین القضات 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 جَبَرَوت است. آدمی از شناخت مُلک به ملکوت و از شناخت ملکوت به جبروت می‌رسد (عین القضات، ۱۳۷۰: ۶۰ و ۶۱).

سنایی نیز در توضیح افعال حق، به موارد و موضوعاتی اشاره می‌کند که نتیجه معرفت نفس است. وی در جایی به کافی بودن معرفت نفس برای شناخت باری تعالی و به حدیث «مَنْ عَرَفَ نفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهِ»^۲ اشاره می‌کند و چنین می‌سراید:

در ره قهر و عزّت صفتیں کُنه تو بس بود به معرفتش
(حدیثه: ۶۲، بیت ۷)

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
(حدیثه: ۶۳، بیت ۹)

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

عجز ما حجت تمامی اوست قدرتش نایب اسمای اوست
(حدیثه: ۶۰، بیت ۱۷)

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 ز جهل، بی برهان
بدی از دیو و نیکی از یزدان
(حدیقه، ۱۸۶، بیت ۱۳)

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 حق تعالیٰ از چنین ظلمی منزه است، بلکه کفر انسان معلول نفس اماره است، نه ارادهٔ خداوند مهریان (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
اینت ظلمی عظیم و بس هایل
آنکه او از تو راستی خواهد
گویدت گر بدی کنی شاید؟
(حدیقه: ۶۳۹، ایات ۱۷ – ۲۰)

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

آنکه داند ز خاک تن کردن ^{۲۱}
باد را دفتر سخن کردن
(حدیقه: ۶۱، بیت ۵)

وی گاهی مجموعهٔ آفرینش را مخلوق می‌شمارد و زمانی به گونه‌ای 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)
واهб العقل و ملهم الالباب
منشئ النفس و مبدع الاسباب
خلق را جمله مبدأست و معاد
همه از صنع اوست کون و فساد
(حدیقه: ۶۱، ایات ۶ – ۷)

بیان روزی رسانی خداوند در نظر حکیم بسیار مهم است، چنان که در بخشی از ایات آغازین حدیقه به شرح آن پرداخته است؛ وی هر کجا 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	در ابارخانه مُهر نکرد
کافر و مؤمن و شقی و سعید	(حدیقه، ۱۰۵: آیات ۱۶-۱۸)
حاء حاجت هنوزشان در حلق	همه را روزی و حیات جدید
(حدیقه: ۱۰۶، آیات ۱-۲)	جیم جودش بداده روزی خلق

سنایی بر این عقیده است که نه تنها انسان، بلکه تمام اجزای هستی، از این فیض بی انقطاع برخوردارند. هر جنبدهای که در دل سنگ و دریا باشد تا بزرگ‌ترین موجود به علم پروردگارش اقرار و او را تسبیح می‌کند و درنتیجه، خداوند روزی رسان‌همه است؛ حتی کرمی 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 بالاترین آسمان‌ها جاری می‌شود، احاطه دارد. وزن یک ذره در زمین و آسمان از او پنهان نیست. به راه رفتن و حرکت مورچه سیاه روی سنگ سخت در دل 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 به واسطه انتقال و دگرگونی در ذاتش حادث شده باشد (درک: غزالی، ۱۳۶۸: ۲۳).

ناتوانی علم و عقل از شناخت خداوند

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

زیرا علم، ضد جهل است و جهل از لوازم ظلمت است. ظلمت، عدم است، بنابراین، جهل حکم عدم را دارد، در حالی که علم، وجود است. وجود، خیر است و هدایت و حق و نور همگی در زمرة وجودند. وی می‌گوید: جهل مانند کوری و تاریکی، و علم همچون بینایی و نور است (غزالی، ۲۰۰۶، ۵۹: ۳). بسیاری از عرفان با ممارست در علوم ظاهری، در مسیر خداشناسی گام نهاده‌اند، از این‌رو عقل را که وسیله 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 قادر است (عین القضاط، ۱۳۷۹: ۵۰).

سنایی به موضوع معرفت به طور عام و به معنی ادراک شیء بدان گونه که هست (رک: جرجانی، ۱۴۰۵: ۲۸۳؛ عبدالرزاک کاشانی، ۱۹۹۵: ۲۱)، نیز پرداخته است و از فعالیت‌های 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: ۳۰۳/۳۰۳-۱۲).
۲. عقل، کاملاً موافق شرع پیامبر (ص) است (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۹۰/۸؛ نیز ۱۳۸۳: ۲۰۷/۶).
۳. عقل، متضاد نفس امارة است (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۰۶/۹).
۴. عقل، ابزار هستی‌شناسی است (سنایی، ۱۳۸۳: ۶/۶۳ و ۱۶).
۵. عقل و جان فرمانبردار خداوند هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۴۷/۳ و ۴۶۲/۱۲).
۶. لازمه رسیدن به صدر شاهی، داشتن عقل است (سنایی، ۱۳۸۳: ۵۶۷/۱۴ و ۱۶).
۷. عاقل دو جهان را چنان که هست می‌بیند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۴/۸).
۸. عقل، نردبان عالم بالاست (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۰/۳۱۸ و ۴۴۱/۳).
۹. خردمندی صفت بزرگان است (سنایی، ۱۳۸۳: ۴/۲۰۶ و ۲۵۰/۴).
۱۰. انسان خواجه خرد است (سنایی، ۱۳۸۳: ۵/۳۷۶).

و درباره علم هم که محصول عقل است (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۱/۳۱۴) مفاهیم مثبت 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 همه علوم زیر یک کلمه (الله) هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۲۴/۸-۱۶).

۳. علوم، پله‌های دین هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۱۰ و ۷۷ / ۱۷ و 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 ساخت 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 در ک و شناخت نسبتاً کامل موجودات مادی را دارد، درحالی که ذات خداوند، لطیف و مجرد است و عقل با اتکای به خود و به طور مستقل، قادر به شناخت خالق نیست.

عقل را پر بسوخت آتش او
از پی رشگِ گردِ مفرش او
(حدیقه: ۶۱، بیت ۱۵)

به دلیلی عقل ره نبری
خیره چون دیگران ممکن تو خری
غاایت عقل در رهش حیرت
ماية عقل سوی او غیرت
(حدیقه: ۶۳، آیات ۷ و ۱۴)

اگرچه معرفت حق تعالی، علت غایی آفرینش است،
گفت گنجی بدم نهانی من خلق الخلق تا بدانی من^{۲۲}
(حدیقه: ۶۷، بیت ۱۱)

اما رابطه عقل که آفریده حق است با او که آفریننده است همچون رابطه عاجزی با قادر است. دیدگاه غزالی در احیاء نیز چنین است. شbahت جملات احیاء با آیات 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 بیغامبر را - علیه الصّلواه و السّلام - مکشوف نبود. چه، آن‌کس که روح را نشناشد چنانستی که نفس خود را نشناخته است و کسی که نفس خود را نشناشد پروردگار خود را چگونه شناسد؟ (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۲۷).

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

سنایی زمانی که به رابطه عقل و تلاش وی برای دریافت ذات الهی اشاره می‌کند، چنین می‌گوید که دل 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، آیات 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:

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

عین‌القضات که در عصر سنایی می‌زیسته درباره 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. با این‌همه هرگاه عقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی طمع ورزد سعی او بنتیجه خواهد ماند (عین‌القضات، ۱۳۷۰، مقدمه: ۱۲۳). بدین ترتیب، نظر عین‌القضات و سنایی در باب جایگاه عقل در شناخت پروردگار یکسان است. در این موضع، عقل احوال و دوین است؛ حتی در کار خود نیز فرمانده است:

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

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

عین القضاط می گويد:

درینما معرفت رب، مرد را چنان معرفت خود دهد که در آن معرفت نه عارف را
شناسد و نه معروف را. مگر که ابویکر صدّيق - رضي الله عنه - از اینجا گفت «العجزُ
عن دَرْكِ إِلَادِرَاكِ إِذْرَاكِ»؛ يعني معرفت و ادراك آن باشد که همگی عارف را
بخورد تا عارف، ادراک نتواند کرد که مدرک است یا نه (عین القضاط، ۱۳۷۰: ۵۸).
اما درباره علم و دانش، حکیم سنائي علومی را که با حس و تجربه کسب می شوند، پایه های
اولیه نرdban خداشناسی می داند. وی معتقد است که این علوم انسان را تا بام عرفان بالا می برند و با
ظرافتها و نازک کاری های خود، موشکافی های فراوان در راه شناخت خدا انجام می دهند. اما
دیدن بام خداشناسی، تنها شایسته علم بلندبالای عرفان است.

تو حقیقت بدان که در عالم از برای نتیجه آدم،
نیست از بهر آسمان ازل نرdban پایه به ز علم و عمل
(حدیقه: ۷۳، ایات ۱ و ۲)

علم دین بام گلشن جانست 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، ایات 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 نعمت ها کند، راه سعادت او گم می شود و اگر مایه 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 دانش های گوناگون اشاره کرده است و پرداختن به فعالیت های علمی را
مستلزم فضایل اخلاقی در شخصیت دانشمند دانسته، همچنان کسب علم را از راه های اساسی ترک

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.

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

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

در مجموع، دربارهٔ شیوهٔ برخورد با علوم مختلف، سنایی همان اصلی را توصیه می‌کند که به نصّ صریح در کلام الله مجید آمده است: «...فَبَشِّرْ عِبَادِ‌الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقُولَ فَيَتَبَعُونَ أَحْسَنَهُ...» (زم: ۱۷-۱۸). بر این اساس است که می‌گوید آدمی باید به همه سخن‌ها گوش فرا دهد و بهترین آن‌ها را برگزیند.

هرچه زان به، درون جان بنگار	گوش سوی همه سخن‌ها دار
(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، عزّاسمه. باید که چنان بدانی که بدانی که ندانی (هجویری، ۲۸: ۱۳۸۴).

دانش آن خوب تر 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 و خیال و دل و جان و عقل و ...) به گونه‌ای است که از شناخت کامل حق تعالی عاجز است.

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

نه تنها قوای ادراکی آدمی ماهیتاً از شناخت حق تعالی - چنان‌که شایسته اوست - عاجز است، بلکه ذات خدا هم به گونه‌ای است که قابلیت شناخته شدن کامل را ندارد. اگر آدمی بتواند معرفتی نسی بخدا پیدا کند، اولاً این شناخت از مقوله ذات نیست، ثانیاً همین شناخت اندک نیز تنها با

فضل او امکان‌پذیر شده است. «ذالثون را گفتند که خدای را به چه شناختی؟ گفت: خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبودی، هرگز او را بشناختمی»^{۲۳} (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۴۷).

گرنه ایزد ورا نمودی راه از خدایی کجا شدی آگاه
 (حدیقه: ۶۲، بیت ۱۶)

نجم دایه نیز در این باره چنین می‌گوید:

عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي وَلَوْلَا فَضْلُ رَبِّي، مَا عَرَفْتُ رَبِّي: شَنَاخْتَمْ پُرُورَدْگَارَمْ رَا بِهِ وَاسْطَهِ خَوْدِ
 او وَأَكْرَفَصْلِ وَيَارِي اُونَبُودِ، هَرَّگَرْ قَادِرْ بِهِ شَنَاخْتَ اُونَمِيِ شَدَمْ (رازی، ۱۳۶۶: ۵۱).
 و این معنی، نزدیک است به مفاد آیه: «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸).

رابطه معرفت با شرع

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

چند از این عقل ترهات انگیز	عقل را خود بخود چو راه نمود
پس به شایستگی ورا بستود	
(حدیقه: ۶۲، آیات ۸ و ۹)	
عقل مانند ماست سرگردان	در ره کنه او چو ما حیران
(حدیقه: ۶۲، بیت ۱۳)	

صاحب مرصاد العباد می‌گوید: «معرفت عقلانی موجب نجات نیست، الا آن‌ها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان» (رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴). به اعتقاد سنایی، اگر معرفت بدون اتكای بر شرع باشد و تنها مبنی 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، بیت ۷)	

معرفتِ حقیقی و حقیقتِ معرفت

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

چون نهای خط و سطح و نقطه‌شناس	تو نیینی جز از خیال و حواس
سال و مه مانده در حدیث بطی	تو در این راه معرفت غلطی
(حدیقه: ۶۹، آیات 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 هوشها بجمله دست بدار
(حدیقه: ۳۲۳، آیات 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 صفت	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، آیات 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 به طور کلی هستی خویش نهاده باشد.

معرفت آفتاب و هستی، ابر	راه بر آسمان و مرکب، صبر
(حدیقه: ۴۷۹، بیت ۵)	

نتیجه

- اهم دیدگاه‌های سنایی درباره معرفت در حدیقه به شرح زیر است:
۱. معرفت حق تعالی، 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 حرمت می‌رسد. درواقع، کسی که خود را نمی‌شناسد، خدای خویش را چگونه خواهد شناخت!
 ۲. شناخت اندک حق نیز نتیجه 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 اتكای عقل بر دین و شرع باشد، راه به جایی نمی‌برد.
 ۳. ذات حق، قابل اشارت نیست. آنچه درباره ذات حق می‌دانیم، نه ذات او، تصوری است که ما از ذات احادیث داریم. صفات خداوند نیز، همچون ذات او قدیم است و درخور چون و چرا نیست. حقیقت ذات حق تعالی بر کسی مکشف نیست و از کیفیت صفاتش نیز نمی‌توان چیزی گفت. آفرینش خداوند حکیمانه و در هر خلقتنی، 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 مبنی بر کشف و شهود است، آفتاب اسرار غیبی به یاری علم دین و با چشم دل و با بطرف شدن ابرهستی سالک، طلوع می‌کند و عارف به عین اليقین نایل می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این باره، رک: زرین کوب، 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 آوردن واژه «سنایی» به معنی «بلندی، رفعت و نیز روشنایی» و یا واژه «ثنا» به معنی «مدح و ستایش»، در پی ایجاد شکرده هنری است. ای سنایی بگرد رضوان پوی در آن از ثنای سلطان جوی (سنایی، ۱۳۸۳، ۵۰۱: ۶)

نکته دیگری که ذکر آن در اینجا ضروری است اینکه: استادان، پژوهشگران و متقدان ایرانی و بیگانه بسیاری در آثار سنایی پژوهیده‌اند، اما در پژوهش‌های ایشان جز واژه «سنایی» تخلصی دیگر ذکر نگردیده

است. اما می‌توان واژه «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: چمن آرا و سهراب نژاد، ۱۳۸۸):

کوری همه دشمنان چنین کن
بی باده مباش و بی «رهی» هیچ
(دیوان: ۹۸۲، بیت ۶)

۳. مولوی می‌گوید:

ترک جوشش شرح کردم نیم خام	از حکیم غزنوی بشنو تمام
(مثنوی، دفتر ۳: 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 خانه خمار آمدیم	رندان لابالی و عیار آمدیم
رک: سنایی، ۱۳۸۳: مقدمه 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 بدل سنایی می‌شمارد و با حسن تعلیلی زیبا می‌گوید که به همین سبب، پدر، نامش «بدیل» نهاده است:

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

۵. دغدغه‌ای که موجبات انقلاب درونی سنایی را فراهم آورد، خواه حکایت عشق قصاب پسر و خواه حکایت دیوانه لای خوار، ریشه در پیشینه حیات مادی و معنوی وی دارد. خانواده متدين حنفی، گراش‌های شیعی، خاندانی که منسوب به رضی‌الدین لala عارف بزرگ بوده، علاقه به علم و ذوق و فقر و نادری و شهر غزنین که مرکز علم و ادب بوده، دوستان بخشنده‌ای چون خواجه حسن هروی و بالاخره روحیه عصیانگر و زورنج سنایی، دست به دست هم داده‌اند تا زندگی و شعر او را دگرگون کنند (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ج 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» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۲۴).

۷. حکیم، تعداد ایيات حدیقه را هم دههزار و هم دوازده هزار ذکر کرده است که البته با توجه به مراحل و مدت زمان سروden آن هر دو گفته صحیح است:

آنچه زین نظم در شمار آمد عدد بیت دههزار آمد

(حدیقه: ۷۱۶، بیت ۲)

عددش هست دههزار ایيات همه امثال و پند و مدح و صفات

(حدیقه: ۷۴۶، بیت ۱۶)

در عدد گرچه پُر ملک فلکیست با حروف شهادتین یکیست

(حدیقه: ۷۰۹، بیت ۱۰)

طاق‌هاش از طراوت و تجلیل همچو جفت سرائیلی در نیل

(حدیقه: ۷۰۹، بیت ۱۲)

در نسخه‌های مختلف موجود، تعداد ایيات و نظم فضول و ابواب، بسیار متفاوت است: از حدود پنج هزار بیت تا حدود دوازده هزار بیت (شفعی کدکنی، ۳۸۰: ۱۸). اما تعداد ایيات حدیقه، مصحح مرحوم مدرس رضوی به تفکیک ابواب ده گانه چنین است: باب اول: توحید (۱۹۵۹ بیت)؛ باب دوم: قرآن (۲۹۹ بیت)؛ باب سوم: محمد^(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 ایيات حدیقه ۱۱۸۰۸ بیت است.

۸. مولانا می فرماید:

در الهی نامه گوید شرح این آن حکیم غیب و فخر العارفین

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۷۵۲)

در الهی نامه بس اندرز کرد که برآر از دودمان خویش گرد

(مثنوی، دفتر ۴، 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 علف گوسفنده قربانی اسماعیل و برای دو گوش، همچون آواز صدق الله می‌داند.

گر بُدی بر مزاج‌ها تعظیم کی بُدی نصّ بسان افک قدیم

(حدیقه: ۷۴۱، بیت ۱۳)

جاهلان جمله ناپسند کنند
وز سِرِ جهل ریشخند کنند
وانکه باشد سخن‌شناس و حکیم
همجو قرآن ورا نهد تعظیم
گر کند طعنی اندرین نادان
گو بکن نیست بهتر از قرآن
خواند کافر زِ جَهَد دل پُر ریم
مُصْحَفِ مجد را بافق قدیم
(حدیقه: ۷۴۷، آیات ۳-۷)

نقش او بر گیاه کبش فدی
صدق الله در دو گوش، ندی
(حدیقه: ۷۱۰، بیت ۱)

۱۰. در این باره، رک: قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹، سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹ ، مستعملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۰۳ ، غزالی، ۱۳۸۴: ۲۳۶ و هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۱ و نیز، کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۰ .
۱۱. رک: عین القضات، ۱۳۷۹: ۶۷ و ۶۸ .
۱۲. در تفاسیر قرآن کریم، لیعبدون را لیعرفون دانسته و تفسیر کردۀ‌اند (رک: میدی، ۱۳۶۱، ج: ۹: ۳۲۴).
۱۳. «گفتم یا رسول الله، پدر و مادرم فدای تو باد؛ عقل قامع چیست؟ گفت: باز ایستادن از معصیت‌ها و حریص بودن بر طاعتِ خدای تعالیٰ» (خشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹).
۱۴. این نکته می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه بسیاری از کتاب‌های عرفانی با موضوع علم آغاز شده‌اند؛ از جمله «کتاب حیاء علوم الدین که سنایی در حدیقه از آن استفاده فراوان کرده است و در حقیقت، باغِ حقیقت سنایی، خود، احیایی در شعر فارسی است» (حسینی، ۱۳۷۶: ۲). و کتاب تمهیدات عین القضات که تمهید اول اصل اول، فرق علم مکتب با علم لدنی است و کتاب کشف المحموب هجویری که پس از ذکر مقدمه‌ای طولانی، نخستین فصل آن، باب اثبات العلم می‌باشد و....
۱۵. رک: عین القضات، ۱۳۷۰: ۲۵۳؛ ۱۳۷۹: ۵۷ و ۲۸؛ ۱۳۸۷: ۲۱۳، ج: ۶۶ و ۲۱۳؛ محمدخانی و فتوحی، ۱۳۸۵ .
۱۶. ابن عربی با استناد به آیاتی از قرآن کریم (رک: مائدۀ: 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 می‌افتد و معرفت به حق می‌یابند و سپس می‌گویند: «ربنا آمنا». 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: ابن عربی، بی، تا، ج: ۲: 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).

۱۸. نيز، رک: عبادي، ۱۳۶۸: ۲۳۹ و ۲۶۹؛ ميهني، ۱۳۷۶: ۳۰۵ و ۷۷۴؛ شمس تبريزى، ۱۳۵۶، ج ۱: ۷۵ و ۷۶ کاشاني، ۱۳۹۰: ۹۰؛ هجويرى، ۱۳۸۴: ۲۹۷ و ۴۰۲؛ عين القضاط، ۱۳۷۰: ۵۶.
۱۹. عرفان و تصوف اسلامي، در مسیر تکامل، آغاز، فراز و فرودش به عنوان مكتبي مؤثر در فرم و محتوى زبان و ادبیات فارسي بوده است. مهمترین شخصيتى علمي که در سده پنجم و شکوفايانى تصوف به حمایت از آن برخاست و اندیشه آميختگى دين و عرفان را بنيان نهاد، حجت الاسلام امام ابوحامد محمد غزالى بود. پس «جاي تردید نیست که همه شاعران حکیم و عارف ایرانی بعد از سده ششم، آثار غزالی را مورد مطالعه و مدافعت خود قرار داده‌اند» (حسيني، ۱۳۷۶: ۱). در میان بزرگان ادب و فرهنگ، رذ پاي غزالی بيش از همه در آثار سنائي دیده می‌شود. سنائي، افزوون بر قرآن و سنت پیامبر،^(ص) کتب ديني و شريعت زيادي در اختيار داشته و «آثار غزالی از اصلی‌ترین منابع تغذيه فكري او بوده است» (زرقاني، ۱۳۸۱: ۲۵).
۲۰. برخى اين حديث را از کلمات على^(ع) دانسته‌اند و برخى ديگر از رسول^(ص). امام صاغاني نيز آن را از احاديث موضوعه شمرده است (رک: مدرس رضوي، ۱۳۴۴: ۸۵ و نيز هجويرى، ۱۳۸۴: ۴۰۲ و ۲۹۷).
۲۱. بيت به آيات زير از قرآن كريم تلميح دارد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمُلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاءٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَخْتَفِيْهِ مِنْ رُؤْحِيْ فَعَوَّلَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸ و ۲۹).
۲۲. اشاره دارد به حدیث قدسی: «قال داود^(ع) يا رب لِمَاذا خلَقَ الْخَلَقَ قال كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلَقَ لِكَيْ أُعْرِفَ» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۲۰؛ رازى، ۱۳۶۶: ۲)، که در آيات زير از مشورى نيز بدان اشاره شده است:
- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| خاک را تابان‌تر از افلاک کرد | گنج مخفی بُد، زِ پری چاک کرد |
| خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد | گنج مخفی بُد، زِ پری جوش کرد |
| (مشورى، دفتر ۱: آيات ۲۵۷۵-۶) | |
۲۳. «به ابوالحسين نوري گفته شد: خدا را به چه چيز شناختي؟ گفت: با خود خدا. گفته شد نقش خرد چيست؟ 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 لطف خود خدا» (سراج طوسى، ۹۳: ۱۳۸۸).
۲۴. عطار می‌گويد:
- | | |
|------------------------------|----------------------------|
| تو بدو بشناس او را نه به خود | راه ازو خیزد بدو نه از خرد |
| (عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۳) | |

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

آفتاب آمد دلیل آفتاب
(مولوی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۱۱۶)

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

كتاب‌نامه

- قرآن کریم –
- نهج البلاغه –
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۴)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو.
- ابن عربی، محبی‌الدین. (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*، ش: ۲۳ - ۸۷.
- . ۱۱۴
- تباد کانی، محمدبن محمد. (۱۳۸۲)، *تسنیم المقربین*، تصحیح محمد طباطبائی بهبهانی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۶)، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق)، *التعیریفات*. به کوشش ابراهیم الایاری، بیروت: دارالکتب العربی.
- چمن آرا، بهروز، علی‌حسن شهراب‌نژاد. (۱۳۸۸)، «نکته‌ای نو درباره شاعری کهن (تخلص پنهان سنایی)»، *جستارهای ادبی*، ش: ۱۶۵ - ۲۷.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸)، *دیوان قزوینی - غنی*، به کوشش عبدالکریم جربزه‌دار، تهران: اساطیر.
- حاکمی‌والا، اسماعیل، عبدالله حکاکیان کاشانی. (۱۳۹۰)، «مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه سنایی در حدیقه (برپایه تقسیم‌بندی امام محمد غزالی)»، *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش: ۳۲ - ۹.

- حدیدی، خلیل، خدابخش اسداللهی. (۱۳۸۶)، «علم و معرفت در آثار سنایی غزنوی»، مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش ۴۹: ۵۳-۷۴.
- حسینی، مریم. (۱۳۷۶)، «حدیقه، احیایی در شعر فارسی»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ش ۳۲: ۱-۱۲.
- دری، زهرا. (۱۳۸۶)، شرح دشواری‌هایی از حدیقه، تهران: زوار.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۵)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶)، مرصاد العباد، تصحیح محمد‌امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرقانی، مهدی. (۱۳۷۸)، افق‌های شعر و اندیشه سنایی غزنوی، تهران: روزگار.
- ______. (۱۳۸۱)، زلف عالم سوز، تهران: روزگار.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹)، از کوچه زندان، تهران: امیرکبیر.
- ______. (۱۳۷۲)، با کاروان حلقه، تهران: علمی.
- ______. (۱۳۷۶)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی. تهران: اساطیر.
- سلمی، عبدالرحمن. (۱۳۷۳ق)، طبقات الصوفیه، به اهتمام نورالدین شریبه، قاهره: جماعت‌الازهـر.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدد بن آدم. (۱۳۶۲)، دیوان، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی. تهران: کتابخانه سنایی.
- ______. (۱۳۸۳)، حدیقة الحقيقة و شریعة الطريقة، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰)، تازیانه‌های سلوک، تهران: آگاه.
- ______. (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن ملک‌داد. (۱۳۵۶)، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- عبدی، قطب الدین. (۱۳۶۸)، *التصفیه فی احوال المتتصوفة* (صوفی‌نامه)، تصحیح غلام‌حسین یوسفی، تهران: علمی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۹۹۵م)، *اصطلاحات الصوفیه*، موفق فوزی الجبر، دمشق.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۳)، *تنکرۃ الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.

- .. (۱۳۷۵)، مختارنامه، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- .. (۱۳۸۳)، منطق الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰)، تمہیدات، تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- (۱۳۷۹)، زربة الحقائق، تصحیح عسیران. ترجمة تدین. تهران: نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۷)، نامه‌های عین القضات همدانی، به اهتمام علی نقی ممتاز و عفیف عسیران، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۸)، ربیعین، ترجمة برهان الدین حمیدی، تهران: اطلاعات.
- (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمة مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۰۰۶م)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- (بی‌تا)، الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح ابراهیم آگاه و حسن آتای، ترکیه: بكلیه الالهیات بجامعه الانقره.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۶)، احادیث و قصص مشتوی، ترجمة حسین داوودی، تهران: امیر کبیر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵)، ترجمة رسالة قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عز الدین محمود. (۱۳۹۰)، مصباح الهدایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.
- محمدخانی، علی اصغر، محمود فتوحی. (۱۳۸۵)، شوریه‌های در غزنه، تهران: سخن.
- مدارس رضوی، محمد تقی. (۱۳۴۴)، تعلیقات حدیقة الحقيقة، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمنهب التصوف، به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مکی، ابوطالب محمد. (۱۹۶۱م)، قوت القلوب، قاهره: مطبعه مصطفی البایی الحلبي و اولاده.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۷)، مشتوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن.
- میدی، ابوالفضل. (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عدۃ الابرار، به اهتمام حکمت، تهران: امیر کبیر.
- میهانی، محمدبن منور. (۱۳۷۶)، اسرار التوحید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۴)، کشف المھجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- یزبی، یحیی. (۱۳۷۷)، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.