

بررسی معرفت در حدیقه الحقیقه 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 دائرةالمعارف 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 این رو 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 متشابه و استعاره، 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 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.

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

*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 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 گوینده 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 (شفیعی کدکنی، 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 *حدیقه الحقیقه*، این منظومه 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 (زرین کوب، 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 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 *التعریفات*، ذیل ماده معرفت می‌نویسد: إدراکُ الشَّیْءِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَ هِیَ

مَسْبُوقَهُ بِجَهْلٍ، بِخِلَافِ الْعِلْمِ وَ لِذَلِكَ يُسَمَّى الْحَقَّ تَعَالَى: بِالْعَالِمِ، دُونَ الْعَارِفِ (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. از این رو نمی توان آن را در مدرسه تعلیم داد. معرفت از نزد خدا بر قلب عارف افزوده می شود و هر کس در سلوک خویش به حقیقت تقوا رسید، به طور مسلم خداوند آنچه نمی داند 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 اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱). (اندر تفسیر چنین آمده است که خداوند عزوجل را نشناختند به سزای شناخت او) (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹). «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^{۱۲} (ذاریات: ۵۶).

از ابوالحسن نوری پرسیدند: «نخستین واجبی که خداوند بندگان را بدان خوانده چیست؟ ابوالحسن گفت: شناخت یعنی معرفت. چون خداوند خود فرموده: مَنْ جَنَّ وَ انْسَ را نیافریدم مگر برای پرستش. ابن عباس گفت: یعنی برای شناختنم» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۹۳). و پیامبر (ص) فرموده اند: «ستون خانه، اساس او بود و ستون دین، شناخت خدای بود و عقلی قانع»^{۱۳} (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹). کلام مولای متقیان^(ع) در خطبه نخست نهج البلاغه نیز نشان از اهمیت این موضوع دارد: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ»؛ (سرلوحه دین شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او).

هجویری در آغاز فصلی با عنوان کشف الحجاب الاول فی معرفة الله تعالی، شناخت خدا را برای بنده مهم ترین امر دانسته و آن را حیات دل برشمرده است، تا آنجا که می گوید:

قیمت هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود وی بی قیمت بود... و از آن بود که معرفت را فاضل تر از علم خوانند؛ 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 به سوی معرفت خدا، باید به تحصیل علم کوشید.^{۱۴} از نظر عرفا، علت انحراف صوفیه، جهل آن ها و اشتغال به مجاهده پیش از عالم شدن است. غزالی در این باره می گوید:

جنید^(ره) گفت: روزی شیخ من سرّی گفت: اگر از نزد من برخیزی با که مجالست کنی؟ گفتم: با محاسبی، گفت: نیک است، از علم و ادبش بگیر و تشقیق 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 بگردد، 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 نزدیک تر از عارف عالم نیست، همچنان که 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؛ چنان که لقمان به فرزندش گفت: «همان گونه 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، چنان که در برخی آیات قرآن نیز، علم به معنای معرفت به کار رفته است (رک: آل عمران: 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 اندازه عطش خود از آن می‌نوشد (حاکمی‌والا و حکاکیان کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۷). به قول عین‌القضات 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 (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۶).

دیگر آنکه، همان گونه 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، عالم طبیعت است و ماوراءالطبیعه 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

ادراک آن‌ها را ندارد.^{۱۵} به عبارت دیگر، «علم، در حوزه جهان طبیعت کاربرد دارد و محصول عمل و اندیشه است ولی معرفت، مخصوص جهان دیگر است و نتیجه بصیرت حاصل از مجاهده و ریاضت» (یثربی، ۱۳۷۷: ۳۰۶).

صاحب کشف المحجوب در این باره می‌گوید:

علمی را که مقرون معاملات و حال باشد و عالم آن عبارت از احوال کند، آن را معرفت خوانند و مرعالم آن را عارف، و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملات خالی، آن را علم خوانند و مرعالم آن را عالم (هجوی، 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]» (هجوی، ۱۳۸۴: ۵۵۸ و ۹۰۷).

بیشتر صوفیان معرفت را برتر از علم می‌دانند. اما ابن عربی و عده‌ای از محققان، علم را برتر از معرفت دانسته‌اند. تعبیر خاص ابن عربی 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، بایزید، ابن العریف و ابن‌مدین بدان معتقدیم. و گروهی می‌گویند مقام معرفت، الهی و مقام علم، مادون آن است^{۱۶} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۸).

اقسام معرفت

در عرفان، حقیقت، یکی بیش نیست که حق تعالی است و از این‌رو، معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است و این معرفت، یا به افعال یا به صفات یا به ذات خداوند تعلق می‌گیرد. خواجه عبدالله انصاری پیش از سنایی معرفت را باب نخست از نه‌ایات قرار داده و معرفت را «احاطة بعین الشیء كما 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 درباره 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

(مخصوص رتبه‌عالیه خاصه الخاصه) (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۴۵۶). نجم رازی گفته: «معرفت حقیقی معرفت ذات و صفات خداوندی است. چنان‌که فرمود: فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ 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 «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۱). «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (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 أَنْفُسِكُمْ» (توبه: ۱۲۸) حاصل آید؛ و معرفت ذات او- تعالی- کرا زهره باشد که خود گوید: «تَفَكَّرُوا فِي الْإِلَهِ وَ لَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» جز به رمزی معرفت خدا حرام است شرح کردن (عین‌الفضات، ۱۳۷۰: ۹۰).

ابونصر سراج طوسی پس از آنکه از زبان احمدبن 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 به سوی خدا نیست) تقسیم می‌کند، بیان می‌کند:

معنای سخن احمد... آن است که به‌سوی شناخت حقیقی او راهی نیست. چون خداوند برای انسان‌ها به‌اندازه 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^(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 وسیله کسب معرفت حقیقی؛ یعنی

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 (الْقَلْبُ 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 يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)، «أَوَلَيْكَ 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 سِرِّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از الطاف اوست که گاهی روح و گاهی نفس مطمئنه نامیده شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۷ و نیز، غزالی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۷). عدم شناخت دل، همانند قفلی بر آن 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 تعبیر دیگر، از خود به درآمدن است (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۱ و ۱۲).

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

ذوالنون مصری گوید، رحمه الله علیه: اشَدَّ الْحِجَابِ 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 سر همه حجاب‌ها بود (هجوری، 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» 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، دفتر ۱، ابیات ۳۰۱۰-۳۰۱۲)

وقتی آدمی از خود به درآید، بنده 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 اسداللهی، ۱۳۸۶: ۶۲).

اقسام معرفت در اعتقاد حکیم غزنه

سنایی هیچ‌گاه به شیوه 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، 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).

به اعتقاد سنایی نیز، ذات حق درخورِ چون و چرا نبوده، منزّه 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، ز چندی و چونی

(حدیقه: ۶۴، بیت ۱۲)

در صحیفه 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 علت 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 اعمیست

داند اعمی که مادری دارد لیک چونی به وهم درنارد

(حدیقه: ۸۲، ابیات ۸-۱۰)

ابوالحسن نوری را پرسیدند که چون است که خردها خدا را در نمی‌یابند، 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).

ب. معرفت صفات

غزالی بر این باور است که خداوند هفت صفت مشهور (عالم، قادر، حی، 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 غیر مسبوق 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 عالم قادر، یک وجود است که هم عالم 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 سلبيه 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 مبدع 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، بیت ۱۲)

صاحب شرح تعرّف می‌گوید: «وگر کسی را در حق خدای تعالی یکی از این صفات صورت بندد و در آن فکر 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 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 غضب روا نبود زانکه صاحب غضب خدا نبود

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. معرفت افعال

عین القضاات 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 (عین القضاات، 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 نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^{۲۰} اشاره می‌کند و چنین می‌سراید:

در ره قهر و عزّت صفتش کُنه تو بس بود به معرفتش
(حدیقه: 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
(حدیقه: 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 اسامی اوست
(حدیقه: ۶۰، بیت ۱۷)

حکیم سنایی در باب افعال الهی می‌گوید: اختیار آفرین نیک و بد، خالق است. خیر و شر همه از اوست و منشأ آن دو یکی است. وی آن‌هایی که منشأ شر را شیطان می‌داند 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 شوریده غزنه، اراده خداوند بر کافر بودن انسان تعلقی نگرفته است، زیرا اراده او بر کفر انسان و سپس مجازات وی به جرم کافر بودن، ظلم است و حق تعالی از چنین ظلمی منزّه است، بلکه کفر انسان معلول نفس اماره است، نه اراده 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 نخستین بار 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 مجموعه آفرینش را مخلوق می‌شمارد و زمانی به گونه‌ای جزئی‌تر به موضوع خلقت می‌پردازد و مثلاً خداوند را آفریننده 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 النفس و مبدع الاسباب

همه از صنع اوست کون و فساد خلق را جمله مبدأست و معاد

(حدیقه: ۶۱، ابیات ۶ - ۷)

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	در انبارخانه مهر 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 جنبه‌ای که در دل سنگ و دریا باشد تا بزرگ‌ترین موجود به علم پروردگارش اقرار و او را تسبیح می‌کند و در نتیجه، خداوند روزی‌رسان همه است؛ حتی کرمی که در دل سنگی می‌زید، مانند انسان مرزوق خداست (زرقانی، ۱۳۷۸: ۲۴).

غزالی در /ربیع 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 (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 ناطقه مطمئن 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، درحالی که علم، وجود است. وجود، خیر است و هدایت و حق و نور همگی درزمره وجودند. وی می گوید: جهل مانند کوری و تاریکی، و علم همچون بینایی و نور است (غزالی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۵۹). بسیاری از عرفا با ممارست در علوم ظاهری، در مسیر خداشناسی گام نهاده اند، ازاین رو عقل را که وسیله علم اندوزی است، بسیار ستوده اند. اما عقل برای ادراک اشیائی محدود و اندک، آمادگی دارد و بسیاری از موجودات دیگر هستند که عقل از ادراک آن ها قاصر است (عین القضا، ۱۳۷۹: ۵۰).

سنایی به موضوع معرفت به طور عام و به معنی 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 می کند، آن را چنین معرفی می کند (رک: پارسا نسب، ۱۳۸۸: ۹۱):

۱. عقل و شرع قرین هم هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳۰۳ / ۱۲-۱۴).
 ۲. عقل، کاملاً موافق شرع پیامبر^(ص) است (سنایی، ۱۳۸۳: ۸ / ۱۹۰؛ نیز ۱۳۸۳: ۶ / ۲۰۷).
 ۳. عقل، متضاد نفس اماره است (سنایی، ۱۳۸۳: ۹ / ۳۰۶).
 ۴. عقل، ابزار هستی شناسی است (سنایی، ۱۳۸۳: ۶ / ۶۳ و ۱۶).
 ۵. عقل و جان فرمانبردار خداوند هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۴۷ و ۱۲ / ۴۶۲).
 ۶. لازمه رسیدن به صدر شاهی، داشتن عقل است (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۴ / ۵۶۷ و ۱۶).
 ۷. عاقل دو جهان را چنان که هست می بیند (سنایی، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۱۴).
 ۸. عقل، نردبان عالم بالاست (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۰ / ۳۱۸ و ۳ / ۴۴۱).
 ۹. خردمندی صفت بزرگان است (سنایی، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۰۶ و ۱ / ۲۵۰).
 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 می کند:
۱. علم، آدمی را به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون است (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۶ / ۳۱۵ و ۱۷).
 ۲. علم فقط در شناخت خداوند (عرفان) خلاصه می شود و همه علوم زیر یک کلمه (الله) هستند (سنایی، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۲۴-۱۶).

۳. علوم، پله‌های دین هستند (سنائی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۱۰ و ۷۲ / ۱۷-۱۹).
 ۴. علم، دل را زنده می‌کند (سنائی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۵).
 ۵. علم، به صدق می‌انجامد (سنائی، ۱۳۸۳: ۳۲۵ / ۱۵).
 ۶. علم با جاه و مال سنخیت ندارد (سنائی، ۱۳۸۳: ۳۱۵ / ۸ و ۱۳).
 ۷. علم، از جان صادر می‌شود (سنائی، ۱۳۸۳: ۳۱۸ / ۱۱ و ۱۲).
 ۸. علم برتر از عمل است (سنائی، 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 دلیلی عقل ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری

غایت عقل در رهش حیرت مایه عقل سوی او غیرت

(حدیقه: ۶۳، ابیات 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 / حیاء نیز چنین است. شباهت جملات / حیاء با ابیات سنائی 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 که آن قاصر و گمان نبر که آن پیغامبر را - علیه الصلوة و السلام - مکشوف

نبود. چه، آن کس که روح را شناسد چنانستی که نفس خود را نشناخته است و

کسی که نفس خود را شناسد پروردگار خود را چگونه شناسد؟ (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱:

۲۲۷).

وهم‌ها قاصر است ز اوصافش فهم‌ها هرزه می‌زند لافش
چون تو در علم خود زیون باشی عارف کردگار چون باشی
(حدیقه: ۶۳، ابیات 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، 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 مرا بشناس ورنه کشناسدش به عقل و حواس
(حدیقه: ۶۳، ابیات 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. باین‌همه 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). بدین ترتیب، نظر عین‌القضات و سنایی در باب جایگاه عقل در شناخت پروردگار یکسان است. در این موضع، عقل احوال و دویین است؛ حتی در کار خود نیز فرومانده است:

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

از خدائی خلاق آگه نیست عقلا را در این سخن ره نیست

(سنائی، ۱۳۸۳: ۱۷/۷۰)

عین القضاات می گوید:

دریغ معرفت رب، مرد را چندان معرفت خود دهد که در آن معرفت نه عارف را

شناسد و نه معروف را. مگر که ابوبکر صدیق - رضی الله عنه - از اینجا گفت «الْعَجْزُ

عن ذرک إلی‌ادراک إذرک»؛ یعنی معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را

بخورد تا عارف، ادراک نتواند کرد که مُدرک است یا نه (عین القضاات، ۱۳۷۰: ۵۸).

اما درباره علم و دانش، حکیم سنائی علومی را که با حسّ و تجربه کسب می شوند، پایه های

اولیّه نردبان خداشناسی می داند. وی معتقد است که این علوم انسان را تا بام عرفان بالا می برند و با

ظرافت ها 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 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 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.

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، درباره شیوه برخورد با علوم مختلف، سنایی همان اصلی را توصیه می‌کند که به نص 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 همه 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 اسّمه. 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 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 نسبی به خدا پیدا کند، اولاً این شناخت از مقوله ذات نیست، ثانیاً همین شناخت اندک نیز تنها با

فضل او امکان‌پذیر شده است. «ذالنون را گفتند که خدای را به چه شناختی؟ گفت: خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبود، هرگز او را بشناختمی»^{۲۳} (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۴۷).
گر نه ایزد ورا نمودی راه از خدایی کجا شدی آگاه
(حدیقه: ۶۲، بیت ۱۶)

نجم دایه نیز در این باره چنین می‌گوید:
عَرَفْتُ رَبِّي وَرَبِّي وَكَلَّامُ فَضْلِ رَبِّي، مَا عَرَفْتُ رَبِّي. شناختم پروردگارم را به واسطه خود
او و اگر فضل و یاری او نبود، هرگز قادر به شناخت او نمی‌شدم (رازی، ۱۳۶۶: ۵۱).
و این معنی، نزدیک است به مفاد آیه: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸).

رابطه 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 حق تعالی عقل بی‌ایمان را سرگردان و حیران کرده، به وادی هلاک می‌کشاند.

چند از این عقل ترهات‌انگیز 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 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 اتکای بر شرع باشد و تنها مبتنی بر علوم قال، مثل آن حال کوران و حال پیل است:

زین همه 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:

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 بطنی
(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 به‌طور کلی هستی خویش نهاده باشد.

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

نتیجه

اهم دیدگاه‌های سنائی 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 حیرت 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 اتکای عقل بر دین و شرع باشد، راه به جایی نمی‌برد.
۳. ذات حق، قابل اشارت نیست. آنچه درباره ذات حق می‌دانیم، نه ذات او، تصویری است که ما از ذات احدیت داریم. صفات خداوند نیز، همچون ذات او قدیم است و درخور چون و چرا نیست. حقیقت ذات حق تعالی 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 ابر هستی سالک، طلوع می‌کند و عارف به عین الیقین نایل می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این باره، رک: زرین کوب، ۱۳۷۶: ۶۱ و نیز، میهنی، ۱۳۷۶: مقدمه، شعر بوسعید، صدویازده به بعد.
 ۲. سنائی هرجا که نام شعری خود یا تخلص خود را ذکر می‌کند، با آوردن واژه «سنا» به معنی «بلندی، رفعت و نیز روشنائی» و یا واژه «ثنا» به معنی «مدح و ستایش»، در پی ایجاد شگردی هنری است.
- ای سنائی بگرد رضوان پوی
در آن از ثنای سلطان جوی
- (سنائی، ۱۳۸۳، ۵۰۱: ۶)

نکته دیگری که ذکر آن در اینجا ضروری است اینکه: استادان، پژوهشگران و منتقدان ایرانی و بیگانه بسیاری در آثار سنائی پژوهیده‌اند، اما در پژوهش‌های ایشان جز واژه «سنائی» 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: چمن‌آرا و سهراب نژاد، ۱۳۸۸):

بی باده مباحش و بی «رهی» هیچ کوری همه دشمنان چنین کن
(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 لایبالی 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 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، 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 لای‌خوار، ریشه در پیشینه حیات مادی و معنوی وی دارد. خانواده 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 روحیه عصیانگر و زودرنج سنایی، دست به دست هم داده‌اند تا زندگی و شعر او را دگرگون کنند (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ج ۲: 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 در یوزگی 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 پهلوی زد و او را از خواب برآورد» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۲۴).

۷. حکیم، تعداد ابیات حدیقه را هم ده هزار و هم دوازده هزار 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 ده هزار آمد
(حدیقه: ۷۱۶، بیت ۲)
عددش هست ده هزار ابیات همه امثال و پند و مدح و صفات
(حدیقه: ۷۴۶، بیت ۱۶)
در عدد گرچه پُر مُلک فلکیست با حروف شهادتین یکیست
(حدیقه: ۷۰۹، بیت ۱۰)
طاق‌هاش از طراوت و تبجیل همچو جفت سرائیلی در نیل
(حدیقه: ۷۰۹، بیت ۱۲)

در نسخه‌های مختلف موجود، تعداد ابیات و نظم فصول و ابواب، بسیار متفاوت است: از حدود پنج هزار بیت تا حدود دوازده هزار بیت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۸). اما تعداد ابیات 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 ابیات حدیقه ۱۱۸۰۸ بیت است.

۸. مولانا می‌فرماید:

در الهی‌نامه گوید شرح این آن حکیم غیب و فخر العارفين
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۷۵۲)
در الهی‌نامه 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 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، بیت ۱۳)

جاهلان جمله ناپسند کنند
وز سرِ چهل ریشخند کنند
وانکه باشد سخن‌شناس و حکیم
همچو قرآن ورا نهد تعظیم
گر کند طعنی اندرین نادان
گو بکن نیست بهتر از قرآن
خواند کافر ز جهد 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، بیت ۱)

۱۰. در این باره، رک: قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹، سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹، مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۰۳، غزالی، ۱۳۸۴، ج: ۱، ۲۳۶ و هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۱ و نیز، کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۰.
۱۱. رک: عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶۷ و ۶۸.
۱۲. در تفاسیر قرآن کریم، لَیْعَبُدُونَ را لَیْعَرِفُونَ دانسته و تفسیر کرده‌اند (رک: میدی، ۱۳۶۱، ج: ۹: ۳۲۴).
۱۳. «گفتم یا رسول‌الله، پدر و مادرم فدای تو باد؛ عقل قانع 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؛ از جمله «کتاب احیاء علوم الدین» که سنایی در حدیقه از آن استفاده فراوان کرده است و درحقیقت، باغ 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، باب اثبات العلم می‌باشد و... .
۱۵. رک: عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۵۳؛ ۱۳۷۹: ۲۸ و ۵۷؛ ۱۳۸۷، ج: ۱، ۶۶ و ۲۱۳؛ محمدخانی و فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۰۳.
۱۶. ابن عربی با استناد به آیاتی از قرآن کریم (رک: مانده: 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: ابن عربی، بی‌تا، 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. نیز، رک: عبادی، ۱۳۶۸: ۲۳۹ و ۲۶۹؛ میهنی، ۱۳۷۶: ۳۰۵ و ۷۷۴؛ شمس تبریزی، ۱۳۵۶، ج: ۱، 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 سده پنجم و شکوفایی تصوف به حمایت از آن برخاست و اندیشه آمیختگی دین و عرفان را بنیان نهاد، حجت الاسلام امام ابوحماد محمد غزالی بود. پس «جای تردید نیست که همه شاعران حکیم و عارف ایرانی بعد از سده ششم، آثار غزالی را مورد مطالعه و مذاقه خود قرار داده‌اند» (حسینی، ۱۳۷۶: ۱). در میان بزرگان ادب و فرهنگ، رد پای غزالی بیش از همه در آثار سنائی دیده می‌شود. سنائی، افزون‌بر قرآن و سنت پیامبر^(ص) کتب دینی و شریعت زیادی در اختیار داشته و «آثار غزالی از اصلی‌ترین منابع تغذیه 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 رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸ و ۲۹).

۲۲. اشاره دارد به حدیث قدسی: «قال داود^(ع) يا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۲۰؛ رازی، ۱۳۶۶: ۲)، که در ابیات زیر از مثنوی نیز بدان اشاره شده است:

گنج مخفی بُد، زِ پَرِ چاک کرد	خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد، زِ پَرِ جوش کرد	خاک را سلطان اطلس پوش کرد

(مثنوی، دفتر ۱: ابیات ۶-۲۵۷۵)

۲۳. «به ابوالحسن 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. آن گاه عقل گفت: تو خدایی. پس خرد را جایگاه آن نیست که خدا را دریابد مگر با لطف خود 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)

و نیز قس. بابیت معروف مولوی در این باره:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیل باید از وی رومتاب

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۶)

۲۵. «از جنید حکایت شده است که گفت: بنده، حقیقت معرفت و صفای توحید را در نمی‌یابد 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.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، تصحیح یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- پارسانسب، محمد. (۱۳۸۸)، «از عقل ناصر خسرو تا عقل سنایی»، ادب و زبان فارسی، ش ۲۳: ۸۷-۱۱۴.
- تبادکانی، محمدبن محمد. (۱۳۸۲)، تسنیم المقرین، تصحیح محمد طباطبایی 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)، التعریفات. به کوشش ابراهیم الایاری، بیروت: دارالکتب العربی.
- چمن آرا، بهروز، علی حسن سهراب‌نژاد. (۱۳۸۸)، «نکته‌ای نو درباره شاعری کهن (تخلص پنهان سنایی)»، جستارهای ادبی، ش ۱۶۵: ۲۷-۴۶.
- 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: ۹-۲۸.

- 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، علی اکبر. (۱۳۴۵)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶)، مرصادالعباد، 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 حله، 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: جماعة الازهر.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۲)، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. تهران: کتابخانه سنایی.
- _____ (۱۳۸۳)، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح محمدتقی 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.
- عبادی، قطب‌الدین. (۱۳۶۸)، التصنیف فی احوال المتصوفه (صوفی‌نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۹۹۵م)، اصطلاحات الصوفیه، موفق فوزی الجبر، دمشق.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۳)، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.

- _____ . (۱۳۷۵)، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۳)، منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- _____ . (۱۳۷۹)، زبدة الحقائق، تصحیح عسیران. ترجمه تدین. تهران: نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۸۷)، نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۸)، اربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
- _____ . (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به
کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۲۰۰۶م)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ . (بی‌تا)، الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح ابراهیم آگاه و حسن آتای،
ترکیه: بکلبه الالهیات بجامعه الانقره.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۶)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه حسین داودی، تهران: امیرکبیر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر،
تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۹۰)، مصباح الهدایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- محمدخانی، علی اصغر، محمود فتوحی. (۱۳۸۵)، شوریده‌ای در غزنه، تهران: سخن.
- مدرس رضوی، محمدتقی. (۱۳۴۴)، تعلیقات حدیقه الحقیقه، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لِمذهب التصوف، به کوشش محمد
روشن، تهران: اساطیر.
- مکی، ابوطالب محمد. (۱۹۶۱م)، قوت القلوب، قاهره: مطبعه مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷)، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن.
- میدی، ابوالفضل. (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عآة الابرار، به‌اهتمام حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میهنی، محمدبن منور. (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.