

بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفین

ساره یزدانفر^۱

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

چکیده

عرفان احساس عمیق خداوند در درون خویش و تسلیم شدن و عشق ورزیدن به او با جان و دل است. سنایی و مولوی از بزرگ‌ترین عارفان و مجذوبان دریای عشق الهی هستند. سنایی پدر شعر عرفانی فارسی است که برای نخستین بار مضامین عرفانی را با فرهنگ عامیانه و حکایات تمثیلی درآمیخته و اکثر آموزه‌های صوفیانه را با بیانی زیبا ارائه نموده است و مولانا پارسایی عاشق پیشه، پاکباز و سرانداز است که سالها اسیر بود و به برکت آن، ترک اختیار کرد و نوای بی‌نوايي سر داد.

این مقاله به بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک (عشق، فنا، بقا، کشش و کوشش، تجلی، معرفت، وحدت وجود، خوف و رجا، مشاهده و محبت) در حدیقه الحقیقه سنایی و مناقب العارفین افلاکی می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: حدیقه الحقیقه، مناقب العارفین، عرفان.

۱ - sareh.yazdanfar@yahoo.com

تاریخ پذیرش
91/5/24

تاریخ دریافت
91/2/16

1. مقدمه

خداوند بزرگ به آدمیان عقل و ادراک ارزانی داشته و آن‌ها را به نیروی تفکر و تدبّر توانا ساخته است، به آن‌ها دلی عنایت فرموده که اگر از گناه و آلودگی پاک و تزکیه شود خاصیت آینگی می‌یابد و جلوه‌گاه ذات حق تعالی می‌گردد، به کمال معرفه الله راه پیدا می‌کند و درهای علم و عرفان به روی او باز می‌شود.

عارفان الهی در مقام کشف و شهود، حقایقی را مشاهده می‌کنند که چون الفاظ از ادای آن معانی بلند، عاجز و ناتوان است آن را در قالب‌های گوناگونی از نظم و نثر اظهار می‌دارند و به دلیل نبودن محرم اسرار و ناتوانی عقل مردم از درک آن مطالب معنوی، آن‌را به صورت عاشق و معشوق، دلداده و محبوب در می‌آورند. از این جهت مسائل عرفانی، مسائلی هستند که ما کمتر می‌توانیم به کنه و حقیقت آن‌ها پی‌ببریم. تنها آنها که خود اهل عرفان هستند و مراحل سیر و سلوک الی الله را پیموده‌اند، می‌توانند به عمق اندیشه والای عارفان پی‌ببرند. *حديقة الحديقة سنایی و مناقب العارفين افلاکی نمونه‌هایی قابل تأمل از این دسته‌اند.*

پرسش اساسی این است که؛ اصطلاحات عرفانی در *حديقة الحديقة و مناقب العارفين* به چه شکلی بازتاب یافته است و چه شباهت‌هایی بین دو اثر وجود دارد؟

2. هدف تحقیق

هدف این پژوهش ارائه شباهت‌های عرفانی دو متن و شواهد آن می‌باشد .

3. پیشینه تحقیق

درباره *حديقة الحديقة سنایی* پژوهش‌های بسیاری انجام شده است، اما از جمله مقالات برجسته‌ای که با موضوع این مقاله مرتبط‌اند می‌توان این‌ها را برشمرد :

«اندیشه‌های عرفانی سنایی در باب دعا با تکیه بر *حديقة الحديقة*»، خدابخش اسدالهی، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان: بهار 1390: 47 (9): 75-90.

«مقایسه پیر در *حديقة سنایی* و مثنوی مولوی»، علیرضا روزبهانی، پیک نور- علوم انسانی، بهار 1388: 7 (1): 95-100.

_____ بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفین 169

«سنایی، شعر و عرفان»، داوود عظیم بگلو، شیرین تاجفر، مجله ادیان و عرفان، زمستان 1389: 7 (26) : 103-123.

اما درباره مناقب العارفین که یکی از منابع مهم زندگینامه مولوی و بزرگان همعصر اوست، با توجه به جستجو در این زمینه، جز دو مورد، مقاله دیگری ارائه نشده است: «فربیکاری ایدئولوژیک با نظریه سازی کرامت‌ها در زندگی‌نامه‌های مولوی»، محمد افشین وفایی، مجله مطالعات عرفانی، شماره 5، بهار و تابستان 1386 ص 144.

«بشوی اوراق: نقد محتوایی بر دو بخش از مناقب العارفین»، مجتبی دماوندی، پژوهشنامه علوم انسانی، بهار 1387: (57 ویژه نامه زبان و ادبیات): 129-140.

از موضوعاتی که مخصوصاً در قرن ششم در شعر فارسی به شدت رخنه کرد تصوف و عرفان است. توجه به افکار عرفانی در شعر البته زودتر از قرن ششم صورت گرفته بود، لیکن اثر آشکار آن را از آغاز این قرن در اشعار فارسی می‌بینیم. «نخستین کسی که به ایجاد منظومه‌های بزرگ عرفانی توجه کرد سنایی است. در واقع با سنایی مسیر شعر فارسی تغییر می‌کند» (اسلامی ندوشن، 1384: 25) داستان تغییر حال سنایی و شب تار و سخنی که لای خوار در گلخن حمام گفت که: «اگر سنایی لطیف بودی به کاری مشغول بودی که او را به کار آمدی، گزافی چند بر کاغذی نوشته که به هیچ کار او نمی‌آید و نمی‌داند که وی را برای چه کار آفریده‌اند» (جامی، 1336: 538) چنان در ادب فارسی مشهور است که هر اهل دلی با اولین قدم‌هایش به این وادی آن‌را در لوح دلش حک می‌کند. «سنایی چون آن بشنید حال بر وی متغیر گشت و به تنبیه آن لای خوار از مستی غفلت هوشیار شد و پای را در راه نهاد و به سلوک مشغول شد» (همان). این تحوّل روحی عمیق در سنایی سبب شد شعر که تا پیش از او بیشتر برای مدح شاهان به کار می‌رفت، از زمان او به بعد برای بیان افکار عارفانه و صوفیانه نیز به کار گرفته شود و این ژرف اندیشی‌های او بنای محکم ادبیات عرفانی را پی ریزی کرد.

سنایی برای بیان اندیشه‌های عارفانه‌اش زبان شعر را انتخاب کرد و در این رابطه اثر گرانبهایی چون حدیقه الحقیقه را خلق کرد که شامل حدود ده هزار بیت در بحر خفیف

170 فصل نامه علمی پژوهشی زبان وادب فارسی « ادب و عرفان »

است و یک دایره المعارف بزرگ مربوط به عرفان و تصوّف ایرانی با مواعظ و روایات و حکایات بسیار است .

و اما مولانا؛ پارسای عاشق پیشه و پاکباز، مجذوب و سرانداز و سوخته بلخ است که سوزش جان را نه از طریق کلام بلکه به وسیله نغمه‌های نی به گوش جهانیان رسانید و بلاجویان را به دنیای پر جاذبه و عطرائگیز عشق دعوت کرد. جلال الدین محمد مولوی، جان باخته دل بسته محتشمی است که بی پروا جام جهان نمای عشق را از محبوبی به نام شمس تبریزی گرفت و تا آخرین قطره آن را مشتاقانه نوشید و روحش به پرواز در آمد. یکی از مهم ترین منابعی که تاریخ زندگانی و اندیشه و عرفان عاشقانه مولانا را نشان می دهد مناقب العارفین است که شمس الدین احمد افلاکی از مریدان و تربیت یافتگان پسران و نوادگان مولانا آن را هشتاد و دو سال بعد از وفات جلال الدین و به اشارت و دستور نواده او تصنیف کرده است و جمع و تدوین اطلاعات آن در مدت چهل و سه سال انجام یافته است. این کتاب مجموعه‌ای است از کرامات و مقامات مربوط به مولانا و پدر و مشایخ و خلفای او که هر چند بسیاری از آن روایات شاید از لحاظ محقق امروزی قابل قبول نباشد اینقدر هست که تصویر به نسبت روشنی از محیط حیات مولانا و اولاد و احفاد او را در قونیه به دست می دهد. لحن بیانش مبالغه آمیز و آکنده از خوارق و کرامات است (زرین کوب، 1367: 275). به گفته استاد بدیع الزمان فروزانفر: «این کتاب از قدیمی ترین منابع تاریخ زندگانی مولاناست و مؤلف آن، خود مثنوی خوان تربت شریف مولانا در قونیه بوده و به خدمت سلطان ولد پسر ارشد و جانشین مولانا و عده‌ای از اصحاب و یاران مولانا رسیده و اکثر روایات او منتهی می شود به کسانی که سعادت ادراک مجلس مولانا را یافته اند.» (فروزانفر، 1376: ص 3) مقدمه (به طور کلی می توان گفت هر محققى که بخواهد درباره مولانا و زندگی و اندیشه و آثار او تحقیق کند، اولین اثری که به ناچار باید به آن مراجعه کند و مورد استفاده قرار دهد مناقب العارفین افلاکی است.

افکار و عقاید عارفان، دریایی بس عظیم و پهناور است که در این گفتار بیش از یک قطره آن را نمی توان ارائه داد. باید سالها در عرفان غور کرد تا توفیق درک کلام و افکار این دو عارف بزرگ را به دست آورد . آنچه از مقایسه مبانی عرفان و تصوّف در دو کتاب

_____ بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفین 171

ارزشمند حدیقه الحقیقه سنایی و مناقب العارفین افلاکی به دست آمد، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

عشق

شرح عشق شاید مفصل ترین بحث هر اثر عرفانی است. انسان فقط در یک جا می تواند آرامش یابد و آن خلوتگاه خداوند است و جز عاشقان، کسی را به این خلوتگاه راه نمی دهند. عاشقی تمرین پالایش است و مکتب عشق مکتب تصفیه و تخلیص است. قسمتی از اشعار سنایی مشتمل بر بیان تعریف ناپذیری عشق است. به عقیده او عشق را تنها می توان با عشق تفسیر کرد. عشق، حقیقتی روحانی است. بر این اساس است که می گوید عشق و ایمان چشیدنی است:

عقل و فرمان کشیدنی باشد عشق و ایمان چشیدنی باشد

(حدیقه، 1374: 203)

پاره ای دیگر از اشعار او به بیان عشق مجازی اختصاص دارد. سنایی معتقد است عشقی که موجب فناى عاشق نشود، عشق حقیقی نیست. بر این اساس می توان گفت تا سالک به مرحله فناى فی الله نرسد و از صفات بشری تهی نشود، نام عاشق شایسته او نیست و در صورت فنا شدن در معشوق است که به زندگی و بقا می رسد:

عاشقی بیخودی و بی خویشی ست	عشق از اعراض منزل پیشی ست
بنه ار هیــــــــــــــچ عشق آن داری	در میان آن چه بر میان داری
چون بترسی همی ز مردن خویش	عاشقی باش تا نمیرى بیش
که اجل جان زندگان را برسد	هرکه از عشق زنده گشت نمرد

(همان، ص 330)

با توجه به ابیاتی که در حدیقه با عنوان «در عشق مجازی» آمده، می توان دریافت؛ آنان که برای خوردن اکل و شرب بهشتی به نماز و عبادت می پردازند، عاشقان حقیقی نیستند و عشق آنها عشق مجازی است:

در بهشت ار نه اکل و شربستی کی ترا زی نماز قربستی

(همان، ص 335)

172 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

وصف حال عاشقان حق نیز در شعر سنایی جلوه‌ای خاص دارد. او یک‌جا در توصیف عاشقان حق بیان می‌دارد که آنان با عقلی در آستین، جانی بر دست و با مستی به سوی حق می‌روند و از عشق حق از خود شده و جان و عقل را بر می‌افشانند. عرفا معتقدند که سالک با نوشیدن می وحدت و شراب معرفت از بند خود پرستی، که عبارت است از: «تصوّر فوقیت و ترّفع نفس از درجه‌ای که مستحق آن باشد، تا در نفس از بقای وجود و صفات آن اثری مانده باشد به طرف کبر گرایش بود» (کاشانی، 1367: 352) رها می‌شود و به سوی محبوب می‌شتابد و آنچنان در محبوب غرق می‌شود که وجودش از او لبریز می‌گردد:

عاشقان سوی حضرتش سرمست	عقل در آستین و جان بر دست
تا چو سویی براق دل رانند	در رکابش همه بر افشانند
جان و دل در رهش نثار کنند	خویشتن را از ان شمار کنند

(حدیقه، 1374: 109)

از این سخنان بر می‌آید که راه عشق، راهی است که باید با مستی و به دور از عقل و جان طی شود یعنی با سکر و مستی. صوفیان می‌گویند؛ «سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه به حق است» (سجّادی، 1381: 468)، «حالتی که عقل را از تصرف و قوای انسانی را از انقیاد عمل باز می‌دارد.» (کی منش، 1366: 602)

بخشی دیگر از اشعار سنایی مربوط به بیان عزّت عشق می‌شود. به نظر او، عزّت عشق آنقدر است که هر کسی نمی‌تواند به آن دست یابد. راه عشق بدون شک بالاتر از نه فلک است. این عنقای مغرب آنقدر دور از دسترس است که کسی نمی‌تواند بر او غلبه کند:

عشق را کس وجود نشناسد	هر دلی را وطن نپرماسد
گر نکو بنگری نه جای شکست	عشق را ره و رای نه فلکست
کس نیاید به عشق بر پیروز	عشق عنقای مغرب است امروز

(حدیقه، 1374: 328 و 334)

در مناقب العارفین افلاکی آمده است: « روزی جمال الدّین حصیری، جدل می‌نمود. حضرت بهاء ولد عصا را کشیده و گفت ای مردک صحنی! اگر از این مصحف که می‌نازی و بدان قوّت هر سویی می‌تازی، هیچ نماند و به کلی منعدم شود و در ممالک دنیا مدرسه و مسندی نماند، چه خواهی کردن؟ و از صفحه کدام صحف درس خواهی گفتن؟ جهدی

می‌کن که از لطیفه صحیفه دل صفحه‌ای از برکنی، تا ابد الابد آن معنی مونس جان تو باشد و آن علم عشق است که تو را بعد از مرگ دستگیر شود. چنانکه فرموده‌اند: ای فقیه! از بهر الله علم عشق آموز تو، زانکه بعد از مرگ حلّ و حرمت ایجاب کو « (افلاکی، 1959: 34).

بنابراین راه عشق را طی کردن و به حق رسیدن، بهترین راه است. عشق است که می‌ماند و پایدار است و هیچگاه مندرس نمی‌شود. اما علمی که منحصر به دفتر و کتاب باشد روزی از بین می‌رود. باید از راه دل با نردبان عشق به حق رسید.

فنا و بقا

بقا در نزد عارفان عبارت است از: «بدایت سیر فی الله؛ چه سیر فی الله وقتی منتهی شود که بادیه وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آنگاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق وجودی ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقی کند» (جامی، 1336: 50). در شرح منازل السائرین آمده است که: «فنا صفت خلق و بقا صفت حق است. بقا نامست برای آنچه پس از سقوط رسوم خلقت باقی بماند زیرا بعد از زدوده شدن صفات خلقت آنچه باقی است جز حق نیست و این همان وجه باقی حق است که می‌فرماید: کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهٌ رَبُّكَ « (همه جهانیان فانی‌اند جز ذات حق). (کاشانی، 1354: 253) بنابراین باقی در حقیقت، ذات حق تعالی است. فنا و بقا، از جمله دیگر حالات عرفانی است که در شعر سنایی به چشم می‌خورد. به نظر سنایی، لازمه سلوک و طی طریق فنا است و سالک نمی‌تواند بدون گذر از این مرتبه به مقصود خود که وصال با معشوق ازلی است، دست پیدا کند. مشخص‌ترین ثمره‌ای که فنای فی الله برای سالک فراهم می‌آورد رسیدن به مرتبه بقای بالله است، یعنی همان مقام توحید که در آن عشق و عاشق و معشوق یکی می‌شوند.

سنایی برای بیان این مقصود، حکایت سالکی را می‌گوید که بخواهد بدون رسیدن به فنا طی طریق کند. به نظر او حتی اگر هزار سال راه بییماید مانند همان گاو است که برای آرد کردن گندم به خراس بسته شده و هرچه می‌رود در جای خود است. او زاد طریقت را فنا می‌داند و معتقد است که راه حق را نمی‌توان بدون فنا طی کرد و حتی اگر سالک مقام والایی هم داشته باشد، باز هم محتاج فنای فی الله است:

174 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

گفت دَع نفسک ای پسر و تعال	راست گفت آن کسی که از سر حال
ره تویی سر به زیر پای درآر	از تو تا دوست نیست ره بسیار
بروی روز و شب یمین و شمال	راه تا با خودی هزاران سال
کار بر خویشتن دراز کنی	پس به آخر چو چشم باز کنی
گرد خود گشته همچو گاو خراس	خویشتن بینی از نهاد و قیاس
یابی اندر دو دم بدین در باز	بی خود ار هیچ آیی اندر کار
همچو خضر نبی در این ظلمات	ای سکندر در این ره آفات
تا بدست آید آب حیوانت	زیر پای آر گوهر کانت

(حدیقه، 1374: 114 و 116)

بنا بر این می‌توان دانست که در نظر سنایی فنای فی الله از مهم‌ترین مواردی است که سالک در طی طریق بدان نیازمند است :

چو تو از بود خویش گشتی نیست کمر جهد بند و در ره ایست

(همان، ص 79)

بنابراینچه در مناقب العارفین آمده است؛ آدمی که حادث است برای رسیدن به هستی حقیقی باید در وجه حق تعالی که قدیم است مستهلک شود؛ زیرا هرکس در « الا » غرق شود از « لا » گذشته است. روزی مولانا در تفسیر این آیه، بیان می‌داشت: «اینکه حق تعالی، کل شیء هالک الا وجهه فرموده است، نه آن است که مدح خود می‌کند و بر بندگانش از قدم و بقا تفاخر می‌آرد، بلکه دعوت رحمت می‌کند که به کلی در من مستهلک شوید چنانکه وجود قطره در دریا، تا در وجه کریم ما که الا وجهه باقی و ابدی شوید» (افلاکی، 1959: 503)

بنابراین آدمی که صفت حدیث دارد یعنی حادث است و ناپایدار، و حدوث نوپیدا شدن، پدید آمدن چیز تازه و ضد قدم (عمید، 1362: 783) است، برای رسیدن به هستی حقیقی باید در وجه حق تعالی که قدیم است و صفت قدم دارد مستهلک شود، یعنی «کسی که فانی در حضرت ذات احدیت است و اسم و رسمی از او باقی نمانده است» (شاه نعمت الله، 1310: 27) زیرا هرکس در «الا» که «اثبات حق با سبب نفی اغیار و نفی همه موجودات در

بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفین 175

برابر حضرت حقّ است و انسان را به وحدت می‌رساند» (کی منش، 1366: 141) یعنی فقط خدا، غرق شود، از «لا» گذشته است.

کشش (عنایت) و کوشش (مجاهده)

عنایت، توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است و نیز توجه ولی و مرشد کامل است به سالک، زیرا به عقیده صوفیه، شیخ در وجود سالک تصرف می‌کند و مراقب حالات باطنی اوست (رازی، 1366: 158) و مجاهده در اصطلاح یعنی «واداشتن نفس به تحمّل دشواری‌ها و مخالفت با هوی، تا به مقامات معنوی نایل گردد و راه حقّ را بیابد. ثمره مجاهده تقرب به حقّ و ورود انوار ربّانی در دل مجاهد است» (سجادی، 1381: 697)

از نظر سنایی عبادت‌ها و کوشش‌های سالکان زمانی کمال بخش است که کششی و عنایتی از جانب حقّ باشد و تا سالک گام در مسیر تلاش ننهد آمادگی کسب کمال را ندارد. برای اثبات اهمیت کوشش سالک و کشش حقّ، سنایی حکایت «پیر و مرید» را نقل می‌کند و بر این اساس می‌خواهد بگوید که کشش حقّ و کوشش سالک هر کدام در حدّ خود برای سیر و سلوک لازم است. بر طبق این حکایت مریدی از پیر خود پرسید؛ با عنایت به اینکه طریقت را نمی‌توان با کوشش به پایان برد بلکه تنها کشش و توفیق ازلی حقّ، عامل موفقیت سالک است تکلیف چیست؟ پیر گفت: تو بندگی کن و شرط شرع را به جا آور و بدان که جهد از تو است و توفیق از خدا. زیرا توفیق همیشه رفیق جهد است نه کاهلی و تن پروری:

چون نه ای راه رو تو چون مردان	رو بیاموز ره‌روی ز زنان
کاهلی پیشه کوردی ای تن زن	وای آن مرد کو کمست از زن

(حدیقه، 1374: 119)

بنابراین سنایی می‌خواهد بگوید که هیچ تناقضی میان کوشش سالک و کشش حق نیست بلکه این دو در کنار هم‌مایه کمال‌اند.

بی روش روی پرورش نبود	کاین کشش نبود آن چشمش نبود
اولت کوشش آخرت کشش است	از برون چاره از درون چشمش است

(همان، 478)

176 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

با توجه به آنچه در مناقب العارفین ذکر شده است مولانا نیز نظر عنایت و توجه حق را بر بندگان خاص، موجب بینایی چشم ظاهر و چشم دل و باطن آنها بر تمام امور غیبی می‌داند که پنهان شده‌های گنجینه اسرار الهی را با چشم یقین مشاهده می‌کنند و این نکته را گوشزد می‌کند که این عنایت خاص خداوند به بنده نتیجه کوشش سالک است:

«روزی مولانا فرمود که: من در نماز صبح سوره کوثر می‌خواندم و می‌گریستم ناگاه حضرت الله از رحمت بی‌دریغ خود بر من تجلی کرد، چنانکه بیخود شدم و چون به خود آمدم از هاتفی شنیدم که بعد از این مجاهده مکن که ما تو را محلّ مشاهده کردیم» (افلاکی، 1959: 76).

تجلی

این اصل یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی عرفان و تصوف است. در اصطلاح صوفیان، جلوه انوار حق بر دل عارف است و در نتیجه برخاستن حجاب بشریت. هجویری می‌گوید: « تجلی، تأثیر انوار حق را باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق ببینند » (هجویری، 1336: 640) و شاه نعمت الله می‌گوید: « تجلی عبارت است از آنچه ظاهر شود بر قلوب از انوار غیب » (شاه نعمت الله ولی، 1310: 64). به نظر سنایی برای برخورداری از درک تجلی معشوق ازلی، سالک ابتدا باید از رتبه انسانی بمیرد یعنی فنای فی الله شود. دیگر اینکه به عالی‌ترین سطح یقین رسیده باشد زیرا یقین باعث می‌شود آینه دل سالک صیقلی و برای تجلی آماده‌تر شود.

سنایی در حدیقه اشعاری را به بحث از تجلی اختصاص داده است. طبق آنچه در حدیقه آمده است، تجلی حق همیشه و همه جا هست اما هر چشمی شایستگی درک آن را ندارد. «هنگامی که سالک با چشم دل، حق را دید و نور حق در دلش تابید یعنی به مشاهده رسید و از خودش فانی شد و در حق باقی شد آنگاه به یقین می‌رسد». (غنی، 1383: 405) لازمه دیگر بهره‌مند شدن سالک از تجلی حق، اخلاص عمل است و بدون آن سالک از درک تجلی حق محروم می‌ماند:

سوی حق شاه راه نفس و نفس	آینه دل زدودن آمد و بس
آینه دل ز زنگ کفر و نفاق	نشود روشن از خلاف و شقاق
صیقل آینه یقین شماس	چیست محض صفاء دین شماس

چو نه‌ای خط و سطح و نقطه شناس	تو نبینی جز از خیال و حواس
سال و مه مانده در حدیث بطی	تو در این راه معرفت غلطی
که تجلی نداند او ز حلول	گوید آنکس درین مقال فضول
آینه کژ مدار و روشن دار	گرت باید که بر دهد دیدار
آبگینت نماید اندر میغ	کافتابی که نیست نور دریغ
دیو رویی نماید از خنجر	یوسفی از فرشته نیکوتر
خنجرت کار آینه نکند	حق ز باطل معاینه نکند
به توان دید از آن که در گل خویش	صورت خود در آینه دل خویش
که ز گل دور چون شادی رستی	بگسل آن سلسله که پیوستی
گل تو گلخنست و دل گلشن	ز آنک گل مظلّمست و دل روشن
زو تجلی ترا مهیا تر	هر چه روی دل مصفّا تر

(حدیقه، 1374: 66، 68، 69)

ذکر این نکته ضرور است که سنایی در بیان لوازم تجلی هم در حوزه طریقت قدم می‌نهد، مانند فنا و یقین، و هم در حوزه شریعت، مانند اخلاص.

در جای دیگر برای بیان این مسأله از تمثیل «روی و آینه» استفاده می‌کند، طبق این تمثیل تجلی خداوند بر انسان و بر همه مخلوقات مانند جلوه روی انسان در آینه است. آنچه مورد نظر سنایی است این است که اگرچه صورت انسان در آینه قابل رؤیت است اما آنچه در آینه است عین ذات و چهره انسان نیست بلکه تصویر آن ذات است که بر آینه تجلی کرده است. همین‌طور آن چیزی که بر آینه وجود و دل آدمی جلوه می‌کند و در او نمایان می‌شود ذات حق نیست، بلکه پرتو آن ذات مقدّس است. بنابراین او میان تجلی و حلول تفاوت بارزی قائل شده است. سنایی پس از بیان تمثیل «روی و آینه» می‌گوید که این سخن به معنی اعتقاد به حلول نیست و میان تجلی با حلول و اتحاد، تفاوت‌های اساسی وجود دارد و هر کس که این سه را یکی بداند جاهل است.

با تو چون رخ در آینه مصقول نزره اتحاد و روی حلول

(همان، 82، 69)

178 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

نکته دیگری که در مورد تجلی بیان می کند این است که دل ناصاف و بی بصیرت توان درک آن را ندارد. از نظر او رابطه تجلی حق و دل های ناصاف، مانند رابطه «آفتاب و بوم» است، هر چند نور آفتاب همه جا هست اما بوم آن را نمی بیند.

هر که اندر حجاب جاویدست	مثل او چو بوم و خورشید است
گر ز خورشید بوم بی نیرو است	از پی ضعف خود نه از پی اوست
نور خورشید در جهان فاش است	آفت از ضعف چشم خفاشت

(همان، 68)

و دیگر اینکه در اندیشه او تجلی حق، وجودی جدا از ذات حق و در مقابل آن نیست، همان گونه که نور آفتاب وجودی جدا از آفتاب ندارد :

نور خود ز آفتاب نبریدست	عیب در آینه است و در دیدست
-------------------------	----------------------------

(همان، 68)

او در بیان این نکته، نظری هم به یک اصل مهم توحیدی دارد و آن این است که ذات حق تعالی تجزیه پذیر نیست. پس اگر میان ذات حق دو گانگی قائل شویم، وجود مقدس خدا را قابل تجزیه به حساب آورده ایم .

در مناقب العارفین هم می گوید که تا سالک کوشش و مجاهده نکند، حق بر او تجلی نمی کند. در مناقب از حسین ترمذی روایت شده است که: «زمانی دیوانه وار روی به صحرا نهاده از غلبات انوار تجلیات و تواتر حالات مضطرب و بی قرار می شد، ناگاه از عالم غیب هاتفی آواز داد که دیگر زحمت مکش. سید جواب داد تا معین مشاهده نکنم دست از مجاهده بر ندارم. هر چه می خواست از حضرت عزت میسرش می شد، بعد از کمال ولایت و مکاشفات بی نهایت به فراغ بال به حال درون مشغول شد تا انقراض ایام عمر» (افلاکی، 1959: 61).

معرفت

معرفت از مهم ترین مباحث رایج در مکاتب فلسفی، عرفانی و نیز در حوزه اسلامی است که ریشه ای اصیل و محکم دارد. در عرفان و تصوف اسلامی بحث معرفت یک بحث اساسی است. «از نظر عارفان اصل معرفت، شناخت خداوند است» (سجادی، 1381: 730). «معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سر از جز حق؛ و ارزش هر کس به معرفت بود و هر که را

_____ بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفین 179

معرفت نبود بی قیمت بود». (هجویری، 1336: 343). مطابق با آنچه در حدیقه آمده است معرفت الله علت غایی آفرینش است و تنها معرفتی که سنایی آن را می‌پذیرد معرفت شهودی است. او در این مورد به ذکر چند نکته می‌پردازد؛ نخست اینکه این نوع معرفت مستلزم سلوک طریق است و برای رسیدن به آن باید از جان و جای بر آمد:

جای و جان هر دو پیشکار تواند
چون برون آمدی ز جان و ز جای

کوتوال و نفس شمار تواند
پس ببینی خدای را بخدای

(حدیقه، 1374: 66)

نکته دیگر اینکه معرفت شهودی حاصل تجلی حق بر دل سالک است:

گفت گنجی بدم نهانی من
خُلِقَ الخلق تا بـدانی من

(همان، 67)

خداوند گنجی پنهان بوده است و جهان هستی را آفریده تا شناخته شود. بنابراین کسی که سرانجام گوهر معرفت را به آدمی عطا می‌کند خالق است نه خود انسان. هر چند تلاش‌های سالک برای فراهم کردن زمینه قابل انکار نیست اما تأکید سنایی بر این است که معرفت عطیه‌ای است الهی که حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک است. او در مورد توانایی انسان در شناخت حق تعالی، خواننده را به این نتیجه می‌رساند که معرفت خدا عقلاً محال است و برای اثبات این معنی از چند منظر به بحث معرفت الله می‌نگرد که از آن جمله است بررسی قوای ادراکی آدمی در شناخت.

او می‌گوید عقل آدمی اگر بخواهد با تکیه بر خود و به طور مستقل به شناخت خالق یکتا بپردازد، سرگردان و حیران می‌شود، زیرا عقل آدمی ذاتاً طوری است که تنها توان درک و شناخت موجودات مادی را دارد در حالی که آن ذات مقدس لطیف، ماده و مجرد نیست:

عقل را پر بسوخت آتش او
نفس در موکبش ره آموزیست

از پی رشک گـرد مفرش او
عقل در مکتبش نوآموزیست

چییست عقل اندرین سپنج سرای
عجز مزور نویس خط خدای

عقل حقیق بتوخت نیک بتاخت
عجز در راه او شناخت شناخت

(همان، 63، 61)

180 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

اما اگر لطف خالق مهربان به یاری او برسد قادر می شود گام‌هایی هر چند کوتاه در مسیر معرفت خالق متعال بردارد:

عقل رهبر لیک تا در او فضل او مر ترا برد بر او

(همان، 63)

دل و جان از جمله قوای ادراکی آدمی هستند و البته در نگاه عرفا و صوفیان از جمله سنایی، شناخت از طریق آنها کاملتر از شناخت عقلانی است، زیرا مبتنی بر اشراق و شهود است، نه استدلال، اما از شناخت کنه ذات حق عاجزند:

هیچ دل را ب I کنه او ره نیست عقل و جان از کمالش آگه نیست
دل عقل از جلال و خیره عقل جان با کمال او تییره

(همان، 61)

او همچنین حس‌های ظاهری را در حوزه معرفت الله ناقص و گمراه کننده می‌داند و معتقد است که پنج حس مادی تنها می‌توانند مادیات را دریابند:

به‌دلیلی حواس کی شاید گوز بر پشت قبه کی پاید

(همان، 63)

و چون خداوند از داشتن ابعاد مادی، منزّه است پنج حسّ در این میان بیکاره‌اند. در مجموع او می‌خواهد به خوانندگان بگوید که ابزارهای شناختی انسان به گونه‌ای است که از شناخت کامل حق تعالی عاجز است. در راه شناخت او عقل‌ها حیران و سرگردانند و هر چند در این راه، انسان رنج فراوانی می‌کشد اما به جایی که می‌خواهد نمی‌رسد:

به‌دلیلی عقل ره نبیری خیره چون دیگران مکن تو خری
ای شده از شناخت خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زیون باشی عارف کردگار چون باشی
چون ندانی سر ساختنش چون توهم کنی شناختنش
غایت عقل در رهش حیرت مایه عقل سوی او غیرت

(همان، 64)

سرانجام آخرین نکته‌ای را که در مورد معرفت شهودی ذکر می‌کند این است که شرط لازم برای برخورداری از معرفت شهودی، فنا از مرحله انسانی است.

ای صدف جوی جوهر الآ
جان و جامه بنه به ساحل لا
هست حق جز به نیست نگراید
زاد ایمن راه نیستی باید
چون شوی نیست سوی حق پویی
تا بوی هست راه دق جویی

(همان، 77)

بنابراین معرفت شهودی در نظر سنایی، بهترین نوع معرفت است و رسیدن به آن هم کوشش سالک را می‌طلبد و هم فضل حق را.

در مناقب العارفین این‌گونه است که ابتدا باید خود را شناخت و دانست که مقام خلیفه الهی تا چه اندازه بلند است و این تن را که حجاب بین بنده و خداست باید از سر راه برداشت تا به شناخت حقیقی رسید. همچنین سؤال کردند که معرفت چیست؟ فرمود: «معرفت زندگی دل است به خدای عزوجل. آنچه زنده است بمیران و آن تن توست، و آنچه مرده است زنده کن و آن دل توست. معرفت در دل است و شهادت بر زبان و خدمت بر اندام. اگر از دوزخ رستن خواهی، خدمت کن و اگر بهشت خواهی طاعت کن» (افلاکی، 1959: 654).

وحدت وجود

عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الکامل* می‌گوید: «وحدت وجود عرفانی دو نوع است؛ نخست آنکه طایفه‌ای گویند وجود بیش از یکی نیست و آن وجود خداست و غیر از خدا وجود دیگری نیست و دیگر آنکه وجود دو قسم است؛ حقیقی و خیالی؛ وجود حقیقی از آن خداست و وجود خیالی از آن ما». (نسفی، 1363: 46) سنایی به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید هر چیزی را هست بشماری در واقع برای خدا شریک قائل شده‌ای زیرا وجود حقیقی تنها از آن خداست. زیرا تنها اوست که هست و دیگر هستها زیر هستی او قرار دارند. همه با او هستند و او را می‌جویند. آن ذات مقدس از کیفیت و دگرگونی منزّه است و در مکان نمی‌گنجد.

خلق را زین صفت جهانی ساخت
تا ز بهر خود آشیانی ساخت
با مکان آفرین مکان چه کند
آسمان گر بر آسمان چه کند

(حدیقه، 1374: 65)

182 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

در جای دیگر با بهره‌گیری از تمثیل «آفتاب و نور آفتاب» به بیان این نظر می‌پردازد. بر طبق این تمثیل همان گونه که نور آفتاب وجودی مستقل از آفتاب ندارد، مخلوقات نیز وجودی جدا و مستقل از خالق متعال ندارند:

هست‌ها تحت قدرت اویند همه با او و او همی جویند
جنبش نور سوی نور بود نور کی ز آفتاب دور بود

(همان، 65)

سنایی بحث مستقلی را در مورد وحدت وجود مطرح نکرده است اما با جستجو در اشعار او می‌توان مواردی را یافت که درونمایه آنها وحدت وجود است.

و در مناقب العارفین آمده است که روزی مولانا در سماع بود و در آن حالت فرمود که: « ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه. درویشی پیش آمد و گفت: این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جایز نیست که او در ظرف باشد یا در عالم ظرفی باشد که او مظروف آن شود، نقض لازم آید که چیزی بر او محیط شود و خدا داخل چیزی باشد. مولانا فرمود: اگر تو مستی، ما مست هوشیاریم. نقض وقتی لازم آید که ظرف غیر مظروف باشد و ظرف و مظروف دو چیز باشند؛ چنانکه عالم صفات ظرف عالم ذات شده و هر دو یک چیزند. حق تعالی محیط است بر همه اشیاء و قوام و قیام کلّ به وجود واجب الوجود است» (افلاکی، 1959: 110).

در نگاه مولانا ظرف و مظروف، حالّ و محلّ، خالق و مخلوق، همه یکی است و همه چیز اوست.

بنابراین منظور از وجود حقیقی، وجود حقّ است و «وحدت وجود» یعنی آنکه وجود واحد حقیقی است.

خوف و رجا، جنت و دیدار حق

خوف، ترس است که بنده همواره از خداوند در دل دارد و رجا، امیدوار بودن به رحمت و عفو خداوند است. اینکه آدمی گاهی خوب است و گاهی بد، به سبب آن است که بیم و امیدش از خودش است نه از حقّ. آنجا که سنایی می‌گوید بیم و امید را ترک کن و ننگ توجه به «مالک» و «رضوان» را - که به ترتیب نگهبان دوزخ و دربان بهشت هستند - از

خود دور کن، مقصودش این است که بیم و امید و خوف و رجایی که از مالک و رضوان داشته باشی چون نگاهت متوجه خدای یکتا نیست، ارزشی ندارد:

چون تو گه نیک باشی و گه بد ترست از خود بود امید به خود
بیم و امید را به جای بمان چه کنی ننگ مالک و رضوان

(حدیقه، 1374: 93، 117)

در مناقب العارفین نیز به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید طاعات و عبادات اکثر بندگان فقط به خاطر ترس از جهنم و امید رفتن به بهشت است، نه دیدار و لقای حق. روزی بهاء ولد می‌گفت: «روز قیامت حق تعالی جزای عمل صالح مؤمنان را حور و قصور جنات خواهد داد. ناگاه پیرمردی گفت امروز در این عالم به خبر احوال ایشان مشغول شویم و فردا به تفریح حور و قصور اکتفا کنیم، پس حکایت دیدار چون خواهد بود؟ فرمود این رموز از برای قصور فهمان عوام است و الا اصل، دیدار دوست است و آن دیدار به انواع نامها دارد، به هر مصنوعی صانع را مشاهده می‌کنند و از هر ذره دیدار آفتاب حقایق را مطالعه نمایند» (افلاکی، 1959: 35).

و در جای دیگر نقل می‌کند که روزی از مولانا در باره این حدیث سوال کردند که «اکثر اهل الجنه بئله، چه معنی دارد؟ فرمود که اگر ابله نبودندی کی به جنت و انهار خرسند شدند؟ جایی که دیدار یار است، چه جای جنت و انهار است؟» (همان)

و در جای دیگر نقل می‌کند که «روزی رابعه را دیدند که به دستی آتش گرفته و به دستی آب و با استعجال می‌دوید. سؤال کردند کجا می‌دوی؟ گفت: می‌روم که آتش در بهشت زخم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهن از میانه برخیزند و مقصد معین شود و بندگان خدا، خدا را بی غرض رجا و علت خوف خدمت کنند» (همان، 396 و 397).

بنابراین باید گفت که اگر امید به بهشت و ترس از جهنم نبود، شاید کسی حق را متابعت نمی‌کرد مگر بندگان خاص خدا.

مشاهده

مشاهده دیدار حق به چشم دل و باطن است. «طی حال مشاهده برای صوفی و عارف، بیخودی و فنا پیش می‌آید. صوفی و عارف با کسب مقامات و دریافت حالات و تزکیه نفس

184 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

و تصفیة باطن، چشمش به نور حق و پرتو انوار حقیقت معنوی و مخفی روشن می‌شود.»
(سجادی، 1364: 44)

سخن سنایی در مورد مشاهده محدود است و در قسمت بحث از ذکر می‌گوید: ذکر تا بخشی از راه برای سالک لازم است و در راه مجاهده حتما باید به کار گرفته شود، اما سالک در سلوک خود به درجه‌ای می‌رسد که ذکر باد است. این مرحله، مرتبه مشاهده است که ذکر در آن جایی ندارد:

ذکر جز در ره مجاهده نیست	ذکر در مجلس مشاهده نیست
رهبر است اول ار چه یاد بود	رسد آنجا که یاد باد بود

(حدیقه، 1374: 95)

در مناقب العارفین منقول است که «تصرف بهاء ولد در حق مریدان به مثابتی بود که فرمودی که با چشمان آلوده به روی من نگاه مکنید تا مگر شعاع آن انوار غیبی و عینی را توانید دیدن. خود را طهارت کنید که حضرت الله قدوس و طاهر است، مطهران را دوست دارد:

چشم آلوده مکن از خدّ و خال	کان شهنشاه بقا می‌آید
ور شد آلوده به اشکش می‌شوی	زانک از آن اشک دوا می‌آید

(افلاکی، 1959: 39).

با چشمی پاک و دلی مصقول و به دور از آلودگی‌ها به روی شیخ نگریستن، موجب دیدن نورهای غیبی و عینی از عالم ملکوت می‌شود و فقط در صورت مطهر بودن و به دور از هواهای نفسانی و وساوس شیطانی بودن است که می‌توان معشوق را مشاهده کرد و به حقیقت رسید زیرا « القای شیطان و خواطر نفسانی جسمانی، بنده را از حق دور می‌دارد »
(بقلی شیرازی، 1344: 630)

بنابراین باید زنگار هوا و هوس را از آینه دل زدود تا به دیدار دوست نایل شد.

محبت

از دیگر حالات عرفانی است که در حدیقه ی سنایی و مناقب العارفین افلاکی مطرح شده است. « محبت آتشی بود اندر دل، هر چه جز مراد محبوب بود، بسوزد» (قشیری، 1361:564).

سنایی در تمثیل «آب» این نکات را مطرح می‌کند که محبت در حکم آب است، اگر به اندازه باشد راحت جان است و اگر آنقدر زیاد شود که سیل جاری شود آفت جان است. در نظر او موحد، محبّ حضرت حقّ است. محبت در عین حال حجاب عزّت معشوق ازلی است که نباید پاره شود و محبتان حضرت غیب نباید تقاضای وصال طلعت غیب کنند، زیرا در این صورت محبت مانند سیل می‌شود که بنیان کن است:

اندک‌ی زو حیات انسانست	باز بسیارش آفت جانست
پس موحد محبّ حضرت اوست	که محبت حجاب عزت اوست
در محبت نگر به تألیفش	زان همه محنت است تصحیفش
ای محب جمال حضرت غیب	تا نجویی وصال طلعت غیب

(حدیقه، 1374:109)

در مناقب العارفین افلاکی آمده است که روزی مولانا فرمود: « عاشقان خدا را حلاوت محبت می‌کشد و اهل دنیا را زهر فراق زن و زر می‌کشد و چون حق تعالی این عالم وجود را از عدم محض ساخته است، پس عدم می‌باید شدن تا از تو چیزی ساختن» (افلاکی، 1959:175)

عاشقان حقیقی از شیرینی لطف و محبت و نظر دوست از خود می‌میرند و مست و بیخود می‌شوند. مستی؛ « فرو گرفتن تمام صفات درونی توسط عشق یعنی سکر است که عارفان کامل از باده هستی مطلق مست شده و از خود بی‌خود شوند.» (سجادی، 1381:721) اما آنان که دلبسته دنیای فانی هستند از دوری تعلقات دنیوی می‌میرند. حق تعالی این عالم هستی را از عدم و نیستی آفرید و به عرصه وجود آورد، پس آدمی نیز باید نیست و فانی در حق شود تا به حق باقی شود .

نتیجه گیری

سنایی بیش از هر چیز به عنوان یکی از پیروان مسلک عرفان عابدانه معرفی شده است، عرفانی که با شریعت سازگاری فراوانی دارد. مثنوی گرانقدر حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعة تا حد زیادی برخاسته از این گرایش فکری اوست. اما بخش دیگری از اشعار حدیقه مربوط به نوع دیگری از عرفان، یعنی عرفان عاشقانه است که درباره عشق الهی، تجلی، فنای فی الله و بقای بالله است. مناقب العارفین افلاکی نیز به عرفان عاشقانه مولانا و شمس تبریزی و نیز بزرگان عصر مربوط می شود.

با توجه به بررسی اصطلاحات عرفانی در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفین می توان از دیدگاه های مشترک سنایی، مولوی و بزرگان آن عصر، به این نتایج رسید:

در حدیقه، عشق و ایمان گفتنی نیست بلکه چشیدنی است و عشق، حقیقتی روحانی است که موجب فنای عاشق می شود. در مناقب العارفین اعتقاد بر این است که باید از راه دل و با نردبان عشق به حق رسید. و اما فنا که لازمه سلوک و طی طریق است و سالک نمی تواند بدون گذر از این مرتبه به مقصود خود که وصال با معشوق ازلی است دست پیدا کند، از نظر سنایی، عارف در نتیجه فنای فی الله به مرتبه بقای بالله می رسد و این همان مرتبه توحید است. در مناقب العارفین هم این چنین است که انسان باید در حق، مستهلک شود تا بقا یابد. و در باره محبت، این عقیده در هر دو اثر دیده می شود که شیرینی و گرمای محبت حضرت دوست، محبتان را از خود بی خود می کند.

موضوع دیگر مسئله کشش و کوشش است. در شعر سنایی در موارد بسیاری بر کوشش سالک تأکید شده است هر چند تلاش و عبادت ها و کوشش های سالک را زمانی کمال بخش می داند که کشش و عنایتی از جانب حق باشد، در عین حال تأکید دارد که این دو در کنار یکدیگر مایه کمال اند. در سلوک عارفان با توجه به مناقب العارفین، توفیق همیشه رفیق جهد است و برای اینکه عارف به مرتبه مشاهده برسد باید مجاهده کند. در مورد تجلی، سنایی معتقد است که انسان باید از رتبه انسانی بمیرد، یعنی صفات پست بشری را از خود دور کند تا آینه دل سالک صیقل یابد و برای تجلی آماده شود، زیرا دل ناصاف و بی بصیرت توان درک آن را ندارد. در مناقب العارفین هم می گوید که تا سالک کوشش و مجاهده نکند، حق بر او تجلی نمی کند. بحث معرفت از دیگر وجوه مشترک این دو اثر است. مطابق

با آنچه در حدیقه آمده است معرفت الله علت غایی آفرینش است و تنها معرفتی که سنایی آن را می‌پذیرد، معرفت شهودی است و تا انسان از خودی خویش رهایی نیابد به آن نمی‌رسد، زیرا معرفت شهودی حاصل تجلی حق بر دل سالک است و تا دل سالک پاک نباشد حق بر او تجلی نمی‌کند. سنایی معتقد است که رسیدن به معرفت و شناخت خدا عقلاً محال است زیرا قوای ادراکی آدمی از شناخت کنه ذات حق عاجزند. در مناقب العارفين هم این‌گونه است که بدون کشتن نفس و رهایی از حجاب جسم و دل کردن از دنیا و ما فیها و زدودن گرد و غبار هوا و هوس از آینه دل، نمی‌توان چشم باطن و دل را بینا کرد و به معرفت رسید. وحدت وجود از دیگر مباحث عرفانی ذکر شده در این دو اثر است. در حدیقه الحدیقه وجود حقیقی تنها از آن خداست و در مناقب العارفين ، ظرف اوست و مظلوف نیز او. در هر دو اثر خوف و رجا حجاب راه بندگان است و بندگان تنها به خاطر ترس از عذاب جهنم و رسیدن به بهشت تلاش می‌کنند، نه دیدار دوست.

کتاب نامه :

- اسلامی ندوشن، محمد علی. 1384. *از رودکی تا بهار*. تهران: آگه.
- افلاکی، شمس الدین احمد. 1959. *مناقب العارفین*. تصحیح تحسین یازیجی. آنقره: انجمن تاریخ ترک.
- بقلی شیرازی، روزبهان. 1344. *شرح شطحیات*. به اهتمام هنری کرین. تهران: طهوری.
- جامی، عبدالرحمن. 1336. *نفحات الانس*. به اهتمام و مقدمه مهدی توحیدی پور. تهران: سعدی.
- رازی، ابو بکر ابن محمد. 1366. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- رجایی بخارایی، احمد علی. 1364. *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: علمی.
- زرین کوب، عبد الحسین. 1356. *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- _____ ، _____ . 1367. *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید ضیاء الدین. 1364. *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*. تهران: سمت.
- سجادی، سید جعفر. 1381. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. 1374. *حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1376. *زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی*. تهران: زوار.
- طغیانی، اسحاق. 1381. *شرح مشکلات حدیقه سنایی*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- عمید، حسن. 1362. *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- غنی، قاسم. 1383. *تاریخ تصوف در اسلام*. تهران: زوار.
- قشیری، عبدالکریم. 1361. *رساله قشیریه*. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود ابن علی. 1367. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: نشر هما.
- کاشانی، عبدالرزاق. 1354. *شرح بر منازل السائرین انصاری*. تهران: حامد.
- کی منش، عباس. 1366. *پرتو عرفان*. تهران: زرین.
- نسفی، عزیز الدین. 1363. *زبدۀ الحقایق*. تصحیح حق وردی ناصری. تهران: طهوری.

_____ بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه الحقیقه و مناقب العارفين 189

ولی، شاه نعمت الله. 1310. *اصطلاحات الصوفیه*. تهران: فخر رازی.

هجویری، ابو الحسن علی ابن عثمان. 1336. *کشف المحجوب*. تصحیح ژو کوفسکی. به
اهتمام محمد عباسی. تهران: امیر کبیر.