

روابط سنایی با شاهان (از حدیقه و دیوان اشعار)

دکتر مهین پناهی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء(س)

چکیده

به دلیل آمیخته شدن مشاغل و کارهای اجتماعی سیاسی پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) به حرام و شبهه، صوفیه از مشارکتهای سیاسی اجتماعی، دوری نموده و ارتباط با پادشاهان را نکوهش کرده‌اند.

سؤال این پژوهش این است که با وجود نکوهش ارتباط با پادشاهان، رابطه سنایی با این قشر چگونه بوده است.

با توجه به اهدای "حدیقه‌الحقیقه" به بهرامشاه و مدح او و اعوان و انصارش روشن است که سنایی با پادشاهان غزنوی معاصر خود، ارتباط خوبی داشته است. این امر پرسش دیگری را پیش می‌آورد: حکیمی که دنیاگریزی و اخلاص را آموزش می‌دهد و الگوی بسیاری از عارفان پس از خود بوده و همواره مردم را به توکل به خداوند متعال توصیه کردن، چگونه شاهان را مدح گفته است؟ پاسخ ساده برخی این است که این نوع شعرها به دوره جوانی سنایی مربوط است؛ اما با تأمل در این بخش از شعرهای حکیم، درمی‌یابیم که وی با نزدیک شدن به بهرامشاه و فرزندش مسعود، سیاست اصلاح و تربیت آنان را در پیش گرفته است. وی با نصیحتهای مستقیم و با تمثیلهای آموزنده، ظلم و بیداد را نکوهیده، و شاه را به عدل و عفو و احسان و بردباری در برابر

رعیت، تواضع، دوران‌دیشی و رأی خردمندانه و شجاعت و سلحشوری در حفظ دین و مملکت و به طور کلی مکارم اخلاق تشویق کرده است؛ یعنی از موقعیت خود برای اصلاح مملکت بهره برده است؛ گرچه فقر مالی و اوضاع نابسامان سیاسی و اتهاماتی به وی در درخواستها و مدحهای وی بی‌تأثیر نبوده است.

کلید واژه‌ها: حکیم سنایی، سیاست صوفیه، رابطه سنایی و شاهان، حدیقه و دیوان سنایی.

صوفیه و مشارکت سیاسی

بررسی اجمالی علل اجتماعی پیدایش صوفیه نشان می‌دهد گریز از انحرافات پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، نقش اصلی را در پدید آمدن این نحله داشته است. غالب مسلمانان در صدر اسلام، اهل دین و زهد بودند به طوری که نیاز نبود اهل «تقوی» و عبادت و زهد را برای امتیاز از دیگران به نام خاصی بنامند. فقط افاضل مؤمنین که صحبت پیغمبر اکرم (ص) را درک کرده بودند، صحابه نامیده شدند و نسل بعد از صحابه هم، که به فیض صحبت صحابه نائل شده بودند، تابعین خوانده می‌شدند (غنی، ۱۳۳۲، ص ۲۷).

پس از خلفای راشدین بویژه در اواخر قرن اول، که غالب مردم سرگرم شور و شر دنیا بودند، دسته‌ای از خواص مؤمنین که به امور دینی عنایت خاصی داشتند، «زهاد» و «عباد» نامیده شدند. آنچه مهمترین عامل حیات مذهبی مسلمانان قرن اول بود، ترس از خدا و توجه به منتقم قهار، ترس از مرگ، ترس از حساب روز قیامت، ترس از معصیت و ترس از جهنمی بود که وصف «وقودها الناس و الحجاره» توصیف می‌شد.

این مقدمات قهراً و قطعاً انسان را به انزوا و تسلیم کامل به اراده الهی سوق می‌دهد (همان، ص ۲۸). در این عصر تفاوت زیادی بین صوفی و مسلمان متعبد نبود. انزوا و فقر اختیاری صوفی برای این بود که بهتر بتواند در قرآن تفکر و تدبیر کند و با عبادت و اوراد و اذکار بیشتر به خداوند نزدیک شود (همان، ص ۲۸-۲۶).

«بنابراین منشأ عرفان و تصوف اسلامی منحصرراً قرآن و سیرت رسول‌الله است که بتدریج در مسیر حرکت خود از آداب و رسوم و دیدگاه‌های سایر ملل نیز متأثر شده است» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۵۷).

وضعیت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) بویژه زیاده‌روی و تبذیرهای خلیفه سوم، زنده کردن رسم‌های عهد جاهلیت بویژه تفاخر نژادی و توهین به موالی توسط بنی‌امیه به نارضایتی جمع بسیاری منجر شد که بیشتر آنها موالی بودند. در اوضاعی که مشارکتهای اجتماعی، آمیختگی به حرام و شبهه را ایجاد می‌کرد و معاش از راه حلال را دشوار می‌نمود، مردم برای گریز از پیامدهای اخروی مشارکت با عثمان و معاویه برای خودسازی فردی و فرار از سیاست و اقتصاد آلوده به انزوا و اعتزال روی آوردند و با مقایسه دوران بعد از پیامبر اکرم (ص) با دوران حیات آن حضرت و اصحاب و خاندانش به زهد سلمان و ابوذر و اویس قرنی، اقتدا کردند و مکتب زهد را پدید آوردند (یعقوبی، ۱۳۷۴، ج دوم، ص ۱۹۸-۱۹۷).

تصوف گرچه با اعتزال سیاسی و در محیط عربی تکوین یافت، مورد استقبال گرم موالی (غیر عرب) مانند حسن بصری (وفات، ۱۵۰ هـ.ق)، ابراهیم ادهم (وفات ۱۶۱ هـ.ق) اهل بلخ، شقیق بلخی (مقتول ۱۹۴ هـ.ق)، معروف کرخی (وفات ۲۰۰ یا ۲۰۶ هـ.ق) [گرچه بعضی او را اهل بغداد دانسته‌اند اما از آنجا که نام پدرش فیروز بوده است او را ایرانی به شمار آورده‌اند] و همچنین فضیل عیاض (وفات ۱۷۷ هـ.ق) [که اهل مرو بوده است] قرار گرفت (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۶۴۶-۶۴۴).

در قرن سوم نیز اکابر صوفی از موالی بوده‌اند؛ مانند بایزید بسطامی (وفات ۲۶۱ هـ.ق) بشر حافی (وفات ۲۲۶ یا ۲۲۷ هـ.ق) که پدرش اهل مرو بوده است، جنید بغدادی (وفات ۲۹۷ هـ.ق) که اصلاً اهل نهاوند بوده است، ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵ هـ.ق)، سهل بن عبدالله تستری (وفات ۲۸۳ هـ.ق)، اهل شوشتر و حسین بن منصور حلاج (وفات، ۲۹۳ یا ۳۰۹ هـ.ق) که اهل بیضا از توابع فارس بوده است (همان، ص ۶۵۰-۶۴۶).

علت تسلط اسلام بر ایران، قبول آن از سوی ایرانیان بوده است نه تسلط دراز مدت عرب‌های مهاجم به ایران زمین. به دلیل وجود فکر و فلسفه والا و مترقی، اسلام مورد پذیرش مردم ایران قرار گرفت و به کار نگرفتن این فکر و فلسفه توسط حکام اموی و عباسی، انگیزه نهضت گروه‌های بزرگی از مردم در برابر استعمار عرب شد و تصوف یکی از بهترین و پردوامترین آن به پا خاستن‌هاست (ابراهیمی، ۱۳۷۰، ص ۱۵-۱۴).

نضج تصوف در ایران (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱) بدون تأثیر از نفرت مردم ایران از خلفای اموی که موالی را توهین و تحقیر می‌کردند (ممتحن، ۱۳۵۴، ص ۱۴۸-۱۴۵؛ همان، ص ۱۷۶؛ همان، ص ۵ و ص ۱۷۶)، نبوده است. هم‌چنین از تمایلات شیعی مردمی که به

دلیل اعتقادات خود مورد آزار و شکنجه و اجحاف قرار می‌گرفتند نیز به دور نبوده است. تشکیل گروه‌های مقاومت در برابر امویان برای حمایت از علویان و فرصت‌طلبی عباسیان برای به قدرت رسیدن و بیعت گرفتن (شهرستانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۵) به نام آل رسول و فرزندان حضرت علی(ع) و کنار گذاشتن آنان بعد از پیروزی و انحراف عباسیان بعد از به قدرت رسیدن مانند مال‌اندوزی، تجمل‌گرایی، سوءاستفاده از اموال عمومی و غنائم جنگی، موجب ایجاد جامعه‌ای طبقاتی شد به گونه‌ای که فضل‌بن یحیی (مقتول ۱۸۷ هـ. ق) وزیر عباسیان، مردم را به چهار طبقه تقسیم کرد: پادشاهان، وزیران، اشراف متمول و سخنوران و دانشمندان و بقیه مردم را که جزء این چهار طبقه نیستند، کف دریا، آب گل‌آلود، احمق، نادان، بی‌فکر و طفیلی جامعه خواند در حالی که تمام بارهای مالی بر دوش همین طبقه بود که مالیات می‌دادند (دورانت، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۷۷ و ۱۴۳). در چنین وضعیتی، ظلم و جور طبقه حاکم، خداجویان را به انزوا و عزلت سوق داد و از همکاری با ظالمان بازداشت (همان؛ شریف قریشی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۶-۲۶۳)؛ چنانکه روزی که از یاران امام جعفر صادق(ع) (وفات، ۱۴۸، هـ. ق) از آن حضرت پرسید، بعضی از ما شیعیان در تنگدستی و سختی روزگار می‌گذارنیم و به ما کارهایی مانند خانه‌سازی، نهر کندن و مانند آنها برای بنی‌عباس پیشنهاد می‌شود. این کارها از نظر شما چگونه است؟ امام(ع) پاسخ دادند: من دوست ندارم که برای بنی‌عباس گرهی بزنم یا خطی بکشم؛ هر چند در برابر آن پول بسیاری دهند. زیرا کسانی که به ستمکاران کمک کنند در قیامت در آتش خواهند بود تا خداوند بین بندگان حکم کند (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۱۲۹).

در چنین موقعیتی طبقه زهاد یا مکتب زهد با ویژگی فقر، خوف از خدا و توکل شکل گرفت. هارون عباسی (وفات ۱۹۳ هـ. ق) برای جلب اعتماد مردم، سعی می‌کرد، طبقه زهاد، فقها و محدثان را جذب دستگاه حکومتی کند و ایشان را برای پند دادن و سایر امور دعوت می‌کرد. روزی سفیان ثوری (وفات، ۱۶۱ هـ. ق) را به بغداد دعوت کرد تا جزء مقربان درگاه باشد. سفیان خواهش هارون را نپذیرفت و به وی چنین نوشت: «این نامه را می‌نویسم تا بدانی که با تو قطع رابطه کرده‌ام زیرا تو خودت به موجب نامه خودت اقرار کردی که بر بیت‌المال هجوم آوردی و برخلاف حق در آن تصرف کردی. برادران من که حاضر مجلس بودند و نامه تو را خواندند آنها هم گواه هستند و پیش خدا فردای قیامت گواهی می‌دهند. ای هارون آیا مجاهدین و اهل قرآن و دل به دست‌آورندگان

با این کارهای تو موافقت یا یتیمان و بیوه زنان؟» (زیدان، ۱۳۳۵، ص ۳۰۲-۳۰۱).
 «چون دوران زمامداری به امویان و سپس عباسیان رسید، مسلمین روش این مدعیان خلافت رسول را مغایر روش پیامبر دیدند و بکلی اعتمادشان از دست اندرکاران حکومت از امیر گرفته تا قاضی و فقیه درباری سلب شد. بنابراین از این گروه روی برتافتند و به سوی خاندان پیامبر و عالمان و زاهدانی که از دربار کناره گرفته بودند و همچنان بر مسیر متابعت از سیره پیامبر(ص) پیش می‌رفتند، شتافتند و بر گرد ایشان حلقه زدند» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۵۲). در این اوضاع و احوال، که شیعیان و یاران امامان معصوم را تعقیب، زندان و شکنجه می‌کردند، فقهای رسمی که نقش رابط بین مردم و دستگاه حکومت و حتی خداوند را داشتند، رفتار خلفا را توجیه، و به نان و نوایی قناعت کرده بودند. ناگزیر عده‌ای هم با لباس دین و از راه دین بر خلیفه عصیان کردند و علاوه بر آنان، طبقات متنوعی از معترضین نیز پدید آمدند؛ مانند شطاران و عیاران (همان، ص ۹۰). خداجویان با توجه به زمینه نظری عرفان در قرآن کریم و اینکه نفس مطمئنه به سوی خدا باز می‌گردد و این جسم، لباسی است که باید در این منزل خاکی، ره‌ایش کرد و باید نعمتهای دنیایی را به میراث خواران سپرد، پوچی تلاشهای جاه‌طلبان و قدرتمندان را لمس کردند و فاصله خود را با پیامبر اکرم(ص) بسیار دیدند. آن‌گاه به توبه، زهد، ترک دنیا و خودسازی روی آوردند؛ چنانکه سنایی این اوضاع را بخوبی توصیف کرده است:

انبیاء راستان دین بودند / خلق را راه راست بنمودند
 چون به غرب فنا فرو رفتند / با خود کامگان برآشفتند

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۸۶)

مدرس گشته علم دین خدای / همگان ژاژخای و یافه درای

(همان، ص ۱۸۷)

خاصگان چون به خانه باز شدند / عامه هم با سر مجاز شدند

...پر ضلالت جهان و پرنیرنگ / بر خردمند، راه دین شده تنگ

(همان، ص ۱۸۸)

بنابر آنچه به اجمال از تاریخچه شکل‌گیری صوفیه گذشت، بدیهی است که صوفیه از منصبهای حکومتی به دلیل دوری از شبهه و حرام‌گریخته‌اند؛ چنانکه وقتی حکومت شیراز به احمدبن محمدبن سعدان که از اصحاب جنید بود واگذار شد به او گفتند به

تو تبریک بگوییم یا تسلیت؟ او گریست و آن قدر با صوفیه رفت و آمد کرد تا عزلش کردند. او خرقه پوشیده، سوی کار خویش رفت. هم‌چنین ابوحنیفه و سفیان ثوری، (وفات ۱۶۱ هـ. ق) از شغل قضا هر کدام با نقشه و ترفندی گریخته‌اند یا خود را به دیوانگی زده و سرانجام به دوش «شریک» (از محدثان قرن اول) انداختند. پذیرش منصبی از جانب حاکمان وقت، موجب از دست دادن مقبولیت نزد صوفیه می‌شده است؛ چنانکه زمانی که ابویوسف، منصب قضا را در حکومت منصور عباسی پذیرفت، داوود طایی (وفات ۱۶۵ هـ. ق) از او کناره گرفت و او را به خانه خود راه نداد تا مادرش واسطه شد (عطار، ۱۳۵۵، ص ۲۶۸-۲۶۷).

افراد نادری از صوفیه برای استتار احوال، خود را در میان دنیا داران پنهان کردند؛ مانند ابومحمد رویم (وفات ۳۰۳ هـ. ق) که در آخر عمر، معتمد خلیفه در قضا شد و به آن وسیله خود را محجوب ساخت و جنید در مورد او گفت: «ما عارفان فارغ مشغولیم و رُویم مشغول فارغ است» (همان، ص ۴۸۷). با این حال، بعضی به دلیل قباحت شغل حکومتی، محمدبن خنیف شیرازی (وفات، ۳۷۱ هـ. ق) را به دلیل صحبت با رویم سرزنش کرده‌اند.

ملاقات شاهان با صوفیه

صوفیه ارتباط با پادشاهان را نکوهش می‌کردند؛ چنانکه صوفیه دوره زهد معاشرت با سلاطین را به طور صریح منع کردند و حسن بصری، صحبت با سلاطین را اگرچه برای شفقت خلق باشد، منع کرد (همان، ص ۳۷).

سفیان ثوری، درویشی را که گرد پادشاه گردد، "دزد" نامید و گفت: بهترین سلطان آن است که با اهل علم نشیند و علم آموزد و بدترین عالمان آن است که با سلاطین نشیند (همان، ص ۵۴۸).

خرقانی گفته است: هر کس هزار فرسخ راه برای گریز از دیدار سلاطین بپیماید، سود کرده است (همان، ص ۶۹۷). ابوعلی دقاق، شاهان را با رأی کودکانه و با صولت شیران و بی‌صبر و طاقت توصیف کرده است و آیه «وَلَا تُحْمَلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (پروردگارا آنچه تاب و توان آن را نداریم بر دوش ما مگذار). را پناه بردن به خدا از شاهان، تفسیر کرده است (غزالی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۷۵).

گرچه شدت این برخورد از قرن سوم به بعد کاهش یافت، همچنان حساسیت باقی بود؛

چنانکه عطار، نزدیک شدن به شاه دنیا را نزدیک شدن به آتش سوزنده تشبیه، و دوری از آن را توصیه کرده است:

شاه دنیا بر مثال آتش است دورباش از وی که دوری زو خوش است

زان بود در پیش شاهان دورباش کای شده نزدیک شاهان، دورباش

عطار، ۱۳۳۸، ص ۶۱

به گرد خواجه و شه چند گردی گریزی جوی، زین خلقان به مردی

(همان، ۱۳۷۳، ص ۱۶۱)

مولوی، فیه ما فیه را با این حدیث شریف آغاز کرده است:

«قال النبی (ص) شرّ العما من زار الامراء و خیر الامراء من زار العماء، نعم الامیر علی باب الفقیر و بس الفقیر علی باب الامیر». طبق حدیث شریف، قطع رابطه کلی در هر وضعی، توصیف نشده، بلکه تواضع امیر در برابر عالمان دین مؤکد شده است. بنابراین مولوی، قطع رابطه با پادشاهان قونیه را صلاح نمی‌داند و با وزیران، ارتباطهایی دارد و هدایایی می‌پذیرد (افلاکی، ۱۳۶۲، ص ۴۱۷، ص ۷۵۴) و در مواقعی از آنان یا همسرانشان برای رفع نیازمندی فقیران کمک می‌گیرد (افلاکی، ۱۳۶۲، ص ۱) اما با وجود این، وی حتی سلام بر مغولان را بت‌پرستی دانسته، جایز نمی‌داند (مولوی، ۱۳۶۹، ص ۷۷).

۱۵ مشاهده می‌شود ارتباط با دربار شاهان در قرن اول و دوم هجری و بویژه در دوران بنی‌امیه و خلفای بنی‌عباس بسیار نکوهش شده است. از قرن سوم به بعد این وضع کاهش یافته ولی در قرن هفتم رابطه با مغولان بشدت تقبیح شده است. در این میان ارتباط با غزنویان و بویژه سلجوقیان از حساسیت کمتری برخوردار است؛ چنانکه نجم‌الدین رازی (وفات ۶۵۴ هـ) شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲ هـ) را در ثنای علاء‌الدین کیقباد سلجوقی رطب‌اللسان یافته (نجم‌رازی، ۱۳۸۳، ص ۲۳) وجود نجم‌الدین رازی، این پادشاه سلجوقی را با الفاظ "یوسف چاهی"، ایوب صابر"، سایه اسم ذات "مظهر معانی صفات" ناصر اولیا" و مانند آنها مدح گفته و دعا کرده است (همان، ص ۲۶). از این شواهد می‌توان نتیجه گرفت وضعیت، فضای سیاسی و عملکرد یا به هر حال حفظ ظواهر از جانب شاهان در میزان زشتی و زیبایی ارتباطها دخیل بوده است.

رفتار سنایی با شاهان

با توجه به اینکه بیشتر صوفیه، روابط با پادشاهان را نکوهش کرده‌اند، حکیم مجدودبن آدم (۵۲۵ یا ۵۳۵-۴۷۳ هـ.ق) چه سیاستی را با شاهان معاصر خویش در پیش گرفته؟ آیا بکلی، ترک ارتباط کرده یا در خدمت شاهان قرار گرفته است؟

اختصاص باب هشتم کتاب حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۶۳۸-۵۰۱) به مدح سلاطین غزنوی و اعوان و انصار آنان و پیشکش این کتاب به بهرامشاه (همان، ص ۷۰۵)، هم‌چنین مدح بهرامشاه در دیوانش (سنایی، ۱۳۵۴، ص ۲۴، ۶۶، ۹۴، ۱۵۹، ۱۸۰، ۲۰۸ و...)، مدح سلطان سنجر (همان، ص ۸۵)، مدح بهرامشاه شاه‌بن مسعود (همان، ص ۹۳)، مدح یوسف بن احمد بن مسعود شاه (همان، ص ۹۹۹) و مدح و مرثیه بزرگان عصرش (همان، ص ۱۶، ۲۱، ۳۴۱، ۶۸، ۵۵۳ و...) نشان می‌دهد که سنایی به طور کلی ارتباط با پادشاهان معاصر را ترک نکرده و با آنها روابط مسالمت‌آمیزی داشته است. اما چگونه می‌توان عارف و حکیم عالیقدری را درباری دانست در حالی که بسیاری از عارفان وارسته دیگر از او متأثر بوده و او را استاد مسلم خود دانسته‌اند (سنایی، ۱۳۵۴، ص ۵۵ و ۵۷؛ شوشتری، ۱۳۷۷، ص ۷۷-۷۵) و بزرگی مانند جلال‌الدین مولوی با آن همه فضل و کمال خود را از متابعان آن حکیم دانسته است:

عطار روح بود سنایی است پیشرو ما از پی سنایی و عطار آمدیم

(شوشتری، ۱۳۷۷، ص ۷۷)

ترک جوشی کرده‌ام من ناتمام از حکیم غزنوی بشنو تمام

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳، ص ۳۱۳)

این پژوهش برای رسیدن به پاسخ این پرسش، ارتباط سنایی را از خلال سخنان او از متن حدیقه الحقیقه و دیوان وی جستجو می‌کند. نگاه اجمالی به وضع سیاسی دوران سنایی درک نوع روابط وی را با شاهان آسانتر می‌کند.

نیمه دوم قرن پنجم، سراسر قرن ششم و آغاز قرن هفتم، دوران تاخت و تاز غلامان و قبایل زرد پوست (ترک) و ویرانگری و نابسامانی‌هایی است که از غلبه آنان در اوضاع اجتماعی ایران به وجود آمد (صفا، ۱۳۷۴، ص ۱۶۸).

سقوط سلسله‌های ایرانی سامانیان، خوارزمشاهیان، صفاریان، فریقوریان، مصادره اموال، تهمتهای بی‌دینی و تکفیر ایرانیان، موجب عصبیت نژادی شد که به شکل اهانت به ترکان تظاهر یافت (همان، ص ۱۷۰).

پس از فروپاشی سامانیان و ایجاد نظام امپراتوری در شرق ایران توسط غلام زادگانی که با بیداد به حکومت و سروری رسیدند، موجب پیدایش ترکیباتی مانند ترکی و ترکتازی شد که تداعیگر آن رفتارها و یادگار آن دوران است (صفا، بی‌تا، ص ۶۰۹؛ فطوره‌چی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸)؛ چنانکه سخن سنایی نیز از آن ترکیبات مبرا نیست:

ترکتازی کنیم و درشکنیم نفس زنگی مزاج را بازار
(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۱۹۷)

دلزدگی و بیزاری از ترکان غز در سراسر دیوان وی به چشم می‌خورد:

بود چون ترک و دیلم اندر بر همه خلقت مبرم و مبرم
از پی مال وقف کرده ملک ترک بر وی موکل و دیلم
(همان، ص ۳۷۹)

غازیان را زپی غارت و سهم قوت از اسب و سلاح و خدم است
(همان، ص ۸۲)

حکیم تغییر وضع اجتماعی و دگرگونی حال مردم و زمان را این گونه توصیف کرده است:

ای مسلمانان خلاق کار دیگر کرده‌اند ای سر بی‌حرمتی معروف منکر کرده‌اند
.. پادشاهان قوی بردادخواهان ضعیف مرکز درگاه را سد سکندر کرده‌اند
خون‌چشم بیوگان است آنکه در وقت صبح مهتران دولت اندر جام و ساغر کرده‌اند
.. غازیان نابوده در غزو غزای روم و هند لاف‌خودافزون زپور زال و نوذر کرده‌اند
.. ای سنایی پند کم‌بده کاندترین آخر زمان در زمین مشتی خر و گاو سر بر کرده‌اند
(همان، صص ۱۵۰-۱۴۸)

نمونه‌های شعر اعتراض سنایی بر ترکان غز بسیار است (سنایی، ۱۳۵۴، ص ۱۵۰؛ همان، ص ۸۳) از جمله این نمونه:

همه ترک غزند و غارت دوست نیست بر ذره‌ای از ایشان پوست
در هر آن خانه‌ای که ره یابند در شر آمد بسان سیما بند
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۶۵۰)

نه تنها غزان اهل غارت و شر هستند بلکه دیوانی سلطنت یافته‌اند که باید از آنان دوری جست:

راحت‌ازدیوان‌نجویی پس ز دیوان‌دور شو بازهل همواره دیوان را به دیوان‌داشتن
(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۴۶۶)

سنایی معاشرت این ترکان تنگ چشم را که به سگان پر فساد تشبیه کرده است،
 ننگ و عار می‌بیند:

می‌نبینند آن سفیهانی که ترکی کردند
 هم‌چو چشم تنگ ترکان گور ایشان تنگ و تار
 ننگ ناید شما را زین سگان پر فساد
 دل نگیرد شما را زین خسان بی‌فسار
 جوهر آدم برون تازد برآرد ناگهان
 زین سگان آدمی کیمخت و خرم مردم دمار
 (همان، صص ۱۸۴-۱۸۳)

مشاهده می‌شود که شعر سنایی آینه عصر بی‌آرزمی ترکان غز و فریاد اعتراض و
 بیداری است:

ایها الناس روز بی‌شرمی است
 نوبت شوخی و کم‌آرزمی است
 عادت و رسم روزگار بد است
 خاصه با آنکه خاصه خرد است
 زان که اهل زمانه ناهلند
 شحنه ظلم و قاضی جهانند

(همان، ص ۷۴۲)

نمونه اوضاع آشفته و ستمشاهی این دوران را در تاریخ بیهقی بویژه در داستان
 حسنگ وزیر و رفتار سلطان محمود با فردوسی می‌توان سراغ گرفت.
 حکیم سنایی با دل پری که از این قوم دارد دو رفتار متضاد با سلطان و سلطانیان
 داشته و در ورای این تضاد، سیاست واحدی را پیش گرفته؛ یعنی «تربیت و اصلاح
 دستگاه حکومتی». وی از سویی دنیا و دنیاطلبان را نکوهش کرده و از سوی دیگر
 اباحارث را با عنوان سلطان اعظم، مالک رقاب، امین ملت و کهف اسلام، توصیف کرده
 و مدح او را موجب رسیدن به رضوان دانسته است:

ای سنایی به‌گرد رضوان پوی
 در آن از ثنای سلطان جوی
 شاه بهرام‌شاه مسعود، آن
 که به حق اوست پادشاه جهان
 ای سنایی کم سنائی گیر
 با ثنای شه‌آشنایی گیر

(همان، ص ۵۰۱)

از بیت آخر چنین می‌توان دریافت که سنایی، اهل ثنای پادشاهان نبوده، اما این
 پادشاه از آنجا که از نظر سنایی، کهف اسلام و امین ملت است، باید با ثنای او آشنایی
 گرفت. در بیت بعد از سخاوت او سخن می‌گوید و یکی از دلایل شایستگی مدح
 اباحارث را سخاوتمندی او و صله‌های جانانه او توصیف می‌کند:

کانکه گوید به مدح او سخنی
 چون صدف پر گهر کند دهنی

نام او گر کند به کام گذر
بر درش گر کسی مقام کند
راست چون گل شود دهان پر زر
عقل کلی بر او سلام کند
(همان)

اقامت بر دربار این سلطان، شایستگی سلام عقل کلی بر چنین شخصی را ارمغان می آورد؛ یعنی به طور غیرمستقیم او را پیرو عقل می داند. در این چند بیت، سنایی این سلطان را با معیارهای دینی، عقلی و سخاوتمندی مدح گفته است. اگر در ژرف ساخت فکری سنایی جستجو کنیم، او را کسی می بینیم که دنیا و دنیاخواهی را بشدت نکوهش می کند؛ حالش را موجب غفلت از خداوند متعال و حرامش را مایه دوری از درگاه می داند و لقمه شبهه را موجب محرومیت از حکمت می شمارد:

ورچه در مال جز لطافت نیست
کز حلال از زمانه مشغولی
...مرد دین باش و مال را یله کن
تُبود خود حکیم، شبیهت جوی
در زر و سیم اگر کمالستی
...دنیی از دین همیشه آزوده ست
لیک بودش بی این دو آفت نیست
وز حرام از خدای معزولی
خیز و دنیا به جملگی خله کن
از طعام حلال دست بشوی
کی قرین سگ و دوالستی
کاب دنیا جمال دین برده ست
(همان، ص ۴۰۷-۴۰۶)

او عارفی است که از طب سررشته دارد (همان، ص ۶۹۳)؛ متوکلی است که رزق را بر عهده خداوند تبارک و تعالی، می داند و ترس از فقر را نکوهش می کند (همان، ص ۷۶-۷۵):

رازق خویش را نمی دانی
تو زجان، قوت و موت می دانی
بنده آب و چاکر نانی
ز آتش، ایمن و ز فقر ترسانی
(همان، ص ۷۶۴)

وی در توکل، چنان محکم است که می گوید اگر کسی به دنبال رزق نرود، رزق به سوی او می آید:

همه را روح و روز و روزی از اوست
روزی تو اگر به چین باشد
...یا تو را نزد او برد به شتاب
نیک بختی و نیک روزی از اوست
اسب کسب تو زیر زین باشد
ور نه او بر در تو، تو در خواب
(همان، ص ۱۰۶-۱۰۵)

چنین حکیمی، دنیا را نکوهش کرده؛ رزق را مقدر دانسته و گدایی صوفی نمایان را نکوهش کرده و آن را بددلی و خیانت تعبیر کرده که راز خود را به نزد غیر خدا برده است:

مرد کو عاشق دوگانه بود مرگ با وی درون خانه بود
...مرد بد دل خیانت اندیشد راز خود، پیش خلق بپیشد

(همان، ص ۳۸۶)

حال چگونه است که سخاوت سلطان را می‌ستاید؟ ساده‌ترین تحلیل این است که وی دارای دو دوره زندگی بوده است و در آغاز جوانی، شاعری درباری و مداح مسعود بن ابراهیم غزنوی (۵۰۸-۴۹۲ ه. ق) و بهرام‌شاه بن مسعود (۵۵۲-۵۱۱) بوده و پس از اقامت در خراسان و ملاقات با مشایخ صوفی به زهد و انزوا و تأمل در حقایق عرفانی کشیده شده و تغییر شخصیت داده و یکباره به زهد و عرفان، روی آورده است (صفا-۱۳۵۴، جلد اول، ص ۳۱۱؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص ۱۱۸؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

آنچه در حدیقه الحقیقه است است به اواخر عمر حکیم سنایی مربوط است؛ زیرا این کتاب در سال ۵۲۵ ه. ق به پایان رسیده است (سنایی، ۱۳۵۴، ص ۳۴) و حتی منازعاتی در تعیین سال وفات سنایی در سال ۵۲۵ وجود دارد؛ گرچه سال ۵۳۵ مورد قبول مدرس رضوی قرار گرفته است (همان).

با توجه به ساختار روحی این عارف وارسته، تحلیل‌های دیگری نیز روی می‌نماید و احتمال دیگری نیز قابل بررسی می‌شود؛ اینکه سنایی همواره رابطه خود را با دربار و شاهان حفظ کرده است و با شیوه تربیتی تلقین به اوصاف حمیده و با اتصاف به اوصاف نیکو، آنان را به آن اوصاف سوق می‌دهد؛ آنان را عامل آنها یا دست کم، علاقه‌مند به آنها کرده، شرمی از صفات نکوهیده در آنها ایجاد می‌کند؛ گرچه تحلیل رندانه دیگری نیز از ستایش سخاوت سلطان از این بیتها به دست می‌آید:

که مرا گفته‌اند از پی دل حق زحق خواه و باطل از باطل
چون تو بر باطلی و من بر حق از تو جویم نصیب خویش الحق

(همان، ص ۴۱۰)

یعنی از خداوند، امور متعالی و والا را باید درخواست کرد و از اهل دنیا، که یک مصداقش هم سلطان است و باطل است، چیزهای باطل، یعنی امور مادی را. شاعروقتی نصیب خود را درمی‌یابد، شکر منعم را شکر خالق می‌بیند و وی را ثنا می‌گوید؛

چنانکه در توجیه ستایش خواجه ایرانشاه، که با بخشش بی حساب زحمت و رنج شاعران را پاسخ می دهد و راحت خیال آنان را فراهم می کند، ستایش چنین خواجه‌ای را لازم و از پاک‌نژادی و اصالت و قدرشناسی می شمارد:

خواجه را بین کز کمال راد مردی زر و سیم

نه بپیماید به کیل و نر ترازو برکشد

..شاعران گنجور مدحش دست رادش گنج او

گنج خود را پای رنج طبع هر گنجور کرد

..من ثنا گوی توام زیرا نژادم نیست بد

خود نکو گوی تو باشد هر که نبود بد نژاد

(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۷۴۵-۷۳۵)

نکنه دیگر این است که حتی اگر در دوره جوانی با انگیزه‌های کاملاً تهذیب نیافته هم با درباریان ارتباط برقرار کرده باشد، شجاعت و سیاست او قابل تقدیر است؛ زیرا شاعری که خود شیعه است (صفا، ۱۳۵۴، ص ۳۱۱) به حکمرانانی که انگشت در کرده و قرمطی می جویند (بیهقی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳) نزدیک شده و زبان پند و نصیحت بر آنان گشوده و به صراحت از رفتار و صفتهای ناپسند، پرهیز داده است. چنین خطر کردن، انگیزه‌ای والا می طلبد؛ خوف و خطرهایی که همواره نصیحت‌کنندگان را به گشودن زبان حیوانات و بیان داستانهایی از قول و اجتماع حیوانات وادار می کند؛ مانند آنچه موجب نوشتن کتابهایی مانند کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه شده است. سنایی با درک خطر نزدیک شدن به سلطان در صورت دعوت سلطان، راه گریزی نمی بیند و مدارای خردمندان را پیش رو می نهد و بی خردان را به گریز از دربار پادشاهان، توصیه می کند:

شاه اگر خواندت، گریز مجوی

ور برانند، ره ستیز مپسوی

با خرد را زشه صبوری به

بی‌خرد را زشاه دوری به

به جلدل در حدیث شه ماویز

تیغ تو کند به، که خسرو تیز

هر که بی عقل صدر شاهان جست

پیل برناودان بود به درست

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۵۶۷)

سرانجام اینکه تحکیم امور مملکت بر خردمند، واجب است:

مال بهر زمانه دار نگاه

خرد از بهر پاس خدمت شاه

زانکه بهر قوام تخت و کلاه

بس فریضه بود سیاست شاه

(همان، ص ۵۶۸)

بنابراین سنایی مدعی روابط خردمندانه با شاهان و دولتمردان است تا جایی که این گونه رابطه را فریضه توصیف، و در ورای این ارتباط اهدافی را تعقیب می‌کند. پس وی در قالبی که صوفیان را به صوفیه نظرگرا و عملگرا تقسیم‌بندی می‌کند (ابراهیمی، ۱۳۷۰، ص ۴۳-۳۹) قرار نمی‌گیرد؛ زیرا تصوف نظرگرا تصوف غیر سیاسی، شخصی، ضداجتماعی، درباری و حکومتی تعریف شده است. تصوف عملی، تصوف مردمی و ضد حکومتی تبیین شده است. تصوف سنایی چنان نیست که گویی حکومتی وجود ندارد تا بد و خوب داشته باشد یا تصوفی که فقط رابطه‌ای بین خالق و مخلوق باشد و بس و فنای فی الله شدن او را از تفکر در باب خلاق و مسایل حقیر ایشان باز دارد. آن گونه که ملاحظه می‌شود سنایی به اصلاح امور مسلمان همت می‌گمارد؛ پادشاه و کارگزارانش را به بهبود رابطه با مردم دعوت و ترغیب می‌کند و زبان ارشاد و انداز بر شاهان گشوده است.

باید اذعان کرد دوره سنایی دوره مکتب کشف و شهود است نه مکتب زهد. فقر و زهد افراطی در این دوره متداول نیست با این حال، حکیم فقر خود را در حد فضاحت توصیف می‌کند و در واقع چنین فقری نشان از درباری نبودن دارد؛ زیرا اوصاف شاعران درباری را که دیگ و دیگچه از طلا داشته‌اند شنیده‌ایم در حالی که سنایی فقر خود را چنین توصیف می‌کند:

و الله که از لباس جز از روی عاریت بر فرق من عمامه و بر پا ازار نیست

(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۹۲)

با این همه شعر و هنر و فضل و کفایت با جان عزیز تو که شلووار ندارم

(همان، ص ۱۰۸)

فقر اضطراری سنایی او را به درخواست جامه می‌کشاند و از سرهنگ امیر محمد هروی تقاضای جامه می‌کند:

جامه‌ای بخش مرا خاص خود از سر و قدم تا ز فرّ تو شود کار من امسال چو چنگ

(همان، ص ۳۴۴)

در ابیات بعدی حکیم اظهار می‌دارد که من برای شکم زبان به تقاضا نمی‌گشایم؛ یعنی فقر و اضطرار و عاریتی بودن لباس و حفظ آبرو زبان او را به درخواست گشوده است:

چون کبوتر نشوم بهره‌ی کس بهر شکم گردن افراشتم زانم زهمالان چو کلنگ

(همان)

بنابراین حکیم این خواستن را متعهد شدن در مقابل آنان نمی‌داند.

کارنامه بزرگان را با همه جانبه‌نگری باید دید. پی‌افکندن نظم‌ی مانند شاهنامه از دهقان‌زاده‌ای چون فردوسی بدون فروش ملکهای موروثی و سرانجام دست و پنجه نرم کردن با فقرا امکان نداشته است. با جفاهایی که غزنویان با فردوسی و همچنین با سنایی کردند، هنوز سنایی، غزنویان را در مقایسه با ظلم و ستم سلاطین سلجوقی بر مردم ناچیز دانسته و از آن اوضاع این گونه خبر داده است:

قدر شه غزنین نشناسد به حقیقت آن را که احوال خراسان خبری نیست (همان، ۳۷)

تأکید سنایی بر عقلانیت در رابطه با شاهان نوعی سیاست هشیارانه است. اختناق، فقر و شیعه‌زدایی می‌تواند از عوامل توجیه‌کننده این رابطه و مدارا با دستگاه حکومتی تلقی شود.

«عبدالقادر بن ملوک شاه بدوانی در کتاب منتخب التواریخ گوید: که سنایی کتاب حدیقه را در حبس و بند به نظم آورد برای آنکه پادشاهان غزنوی در پیروی از کیش تسنن سخت متعصب بودند و چون حکیم متهم به مذهب تشیع بود بهرامشاه او را در بند کرد. او کتاب حدیقه را در حبس به نظم آورد و نسخه‌ای از آن را به دارالخلافه بغداد فرستاد؛ به امضای صدور اکابر رسید و تصدیق حقیقت اعتقاد وی کرده، تذکره نوشتند تا باعث خلاصی او گشت و بعد از آن به اندک فرصت از عالم در گذشت» (سنایی، همان، ص ۶۰۶).

اگر سرودن حدیقه در حبس صحیح باشد؛ بنا بر گفته قاضی نورالله شوشتری در مجالس امیرالمؤمنین، همان حدیقه هم مورد اعتراض واقع شده است. «جمعی از علمای متعصب غزنه بعضی از ابیات حدیقه را که در نکوهش معاویه و تفضیل امیرالمؤمنین بر دیگر صحابه است، موجب مؤاخذه حکیم ساخته و در آن باب غلو بسیاری کردند و فتوی به قتل وی دادند و چون مؤاخذه او کار بزرگ و دشوار بود و بهرامشاه اقدام بر آن نمی‌توانست نمود، فرمود تا صورت حال نوشته به دارالخلافه بغداد که مجمع علمای امجد بود رفع نمایند تا هر حکمی که از آنجا در این باب صادر گردد بر آن عمل نمایند و در آنجا میان علما اختلاف واقع شد و یکی از ایشان که مسلم اقران بود حکم به منع مؤاخذه نموده، حکیم را از آن ورطه خلاص فرمود» (شوشتری، ۱۳۷۷، ص ۸۱).

اگر نظر حکیم سنایی از ارتباط با این امیران و پادشاهان دنیا بود، دعوت بهرام شاه به

به اقامت در دربار را می‌پذیرفت در حالی که با حسن تدبیر و سلوک، آن را این گونه رد کرده است:

«درویش نیم اگر چه کم می‌کوشم دیوانه نیم اگر چه گم شد هوشم
گر بی‌برگی به مرگ مال‌د گویشم آزادی را به بندگی نفرویشم

مسرور غرض و مغرور عوض نبوده‌ام با عشق دمسازی دارم و با صدق دل رازی. اینک مدت چهل سال است تا قناعت توشه من بوده است و فقر پیشه من. هر چند این کرامتی بزرگ است و تربیتی بی‌نهایت و موهبتی بی‌غایت اما خادم این تجمل را تحمل نتواند کردن و شکر و سپاس این تفضل تحمل نداند ساخت.

ما کلف الله نفساً فوق طاقتها ولا تجودی الا بما تجد

اگر ببند رأی پادشاه جهانگیر جوانبخت این عمل قناعت را بر بنده تقریر فرماید و از جامه خانه فضل خلعت عفو به ارزانی دارد تا در زاویه وحدت روزگار گزارد که کفر ندیم ایمان نشاید و ظلمت قرین نور نزیید دربار شاه شاه برده نو پرده جلوهای نداند کرد بساط نور جمالش حور را شاید نه نگار روز را.

صدر تو چرخست و تن را بال سست روی تو شید است و جان را چشم درد
جان من آزاد کن تا عقل من هر دمست گوید زهی آزاد مرد
تازه گردانم به ناجستن که باد تازه‌ات از جان بیخ و شاخ و برگ و نرد»
(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۴۲-۴۳)

هم‌چنین دعوت خواجه قوام‌الدین ابوالقاسم را با عبارت ان الملوک اذا دخلوا قریه افسدوها، کلانه‌ای مندرس چه طاقت بارگاه جباران دارد «رد کرده و نامه را با قصیده‌ای در مدح وی می‌فرستد» (همان، ص ۱۲۲).

بعضی از بزرگان صوفیه ارتباط با قدرتمندان را بنا بر مصالحی حفظ کرده‌اند؛ چنانکه ابوسعید ابی‌الخیر که بنابر قضاوت نادر ابراهیمی هم «شخصیت ناب و آرمانی در تصوف ایرانی نامیده شده است» (ابراهیمی، ۱۳۷۰، ص ۵۶) با بعضی از وزیران ارتباط داشته است (میهنی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶)؛ چنانکه ابراهیم ینال برادر کوچک طغرل از ابوسعید تقاضا کرد او را بپذیرد. شیخ بر رقع‌ای نوشت «ابراهیم منّا». بعد ابراهیم بر برادرش عاصی شد و برادرش او را کشت. وی قبل از هلاک درخواست کرد که آن رقع‌ه را با وی در گرو گذارند تا شفیعش باشد (همان، ص ۱۱۷).

از سوی دیگر بعضی از این ارتباطها با حفظ حدود آن برای هزینه کردن جاه برای رفع

گرفتاریهای مردم و زیردستان از اخلاق پسندیده محسوب می‌شده است. کسی که تمام عمر یک کفش داشته است (سنایی، ۱۳۵۴، ص ۷۳) و جامه و خانه‌ای نداشته و دوستی مخلص برایش این امکانات را فراهم کرده است:

دوستی مخلص اندرین شهرم کرده از صدق دوستی بهرم
خانه‌ای بهر من به رحمت دل کرده و یکدست جامه خانه زطل
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۷۲۶)

به نظر می‌رسد حفظ این ارتباط برای ایجاد اوضاع مناسب به منظور مقصود خاصی بوده است نه برای دنیاداری. حفظ جاه وی به منظور کسب فضای تعلیم و تربیت است نه توجه به امور دنیایی.

سنایی در دیوان اشعارش بیشتر بهرامشاه و دولتمردان را مدح گفته و فقط گهگاه از بدی اوضاع به طور کلی شکایت کرده است:

منسوخ شد مروت و معدم شد وفا زین هردو مانده نام همچوسیمرخ و کیمیا
..عاقلی به زاویه‌ای مانده ممتحن هر فاضلی به دایه‌ای گشته مبتلا
(همان، ص ۴۸)

وی گاهی نیز از خوف و خطرهای بریدن نانش ابراز ندامت کرده است:

تا کی زهر کسی زپی سیم بیم ما وز بیم سیم گشته ندامت ندیم ما
(همان، ص ۵۷)

هم‌چنین از سیمهای سمی و سقوط در چاه جاه‌های مهلک انذار داده است:

هر کجا جاه در آنجا چه است هر کجا سیم در آن سیم سم است
(همان، ص ۸۱)

زمانی هم از لافها و مدحها ابراز خستگی کرده و با عشق خدایی، خود را بی‌نیاز از خواجگان دیده است:

ای سنایی چند لاف از خواجه و مهتر زنی دار قلابان نهی بی‌مهر سلطان زر زنی
رایت بر چرخ سردارد همی چون آفتاب خیمه‌ات از چرخ چون می‌بگذرد برتر زنی
...مصر اگر اقطاع داری، دست از کنعان بدار از علی بیزار گردی، دست در قنبر زنی
(همان، ۶۹۲-۶۹۱)

وی در ادامه این احساس در نکوهش بزرگان زمان در مدح ابونصر احمد بن سعید، تلخی این ارتباط را بروز داده است:

تا کی این لاف در سخن رانی تا کی این بی‌پنده ثنا خوانی

گه برین بی‌هنری هنر ورزی
 ..اف از این مهتران سیل آور
 ..از چه شاهان گاه شعر بستایی
 ..مدح هر کس مگو به دشواری
 گه بر آن بی‌گهر در افشانی
 تف برین خواجگان کهلدانی
 وز چه در پیششان سخن رانی
 چونیبایی زکس تن آسانی
 (همان، ص ۶۷۰-۶۸۸)

و در آرزوی برائت از این مدحها و دست یافتن به چشمه ناب اخلاص و پیرو
 امامان آزاده بودن چنین سروده است:

چشمه حیوانات باید خاک ره شو، چون خضر
 گرد جعفر گرد گر دین جعفری جویی همی
 چون تو دادی دین به دنیا در ره دین کی کند
 هر دو نبود مر تو را یا چشمه یا اسکندری
 زان که نبود هر دو ه دینار و هم دین جعفری
 پنج حس و هفت اعضا مر تو را فرمانبری
 (همان، ص ۶۵۵)

اما گویی حکیم خود را دلداری داده، تبریته می کند و اشاعه دین را در لامکان و در
 هر مکان و برای هر کس بر خود واجب می داند؛ چنانکه گفته است:

سخن کز روی دین گویی چه عبرانی چه سریانی
 مکان کز بهر حق جویی چه چه جابلقا چه جابلسا
 (همان، ص ۵۲)

حکیم در حدیقه الحقیقه اگر چه مدح بهرامشاه و دولتمردان را گفته، بیشتر زبان به
 پند و انذار آنان گشوده است. توجه به پندهای حکیم پس از سی سال عزلت، نوع
 ارتباط او با شاهان را آشکارتر می کند.

پندهای حکیم سنایی به پادشاه

عدل

بیشترین پندهای سنایی به بهرامشاه، توصیه و ترغیب وی به رفتار عادلانه و برقراری
 عدالت در مملکت است. وی با شیوه ارتباط و تحسین پادشاه به تربیت وی پرداخته و
 با پند مستقیم و به کار بردن تمثیل، او را به عدالت، تشویق کرده است؛ مانند «حکایت
 گریختن کودکان از عمر و ماندن زبیر» سنایی از این حکایت نتیجه می گیرد که امیر
 عادل، ملک خود را بیمه می کند و بیداد موجب فروپاشی ملک می شود:

میر چون جفت دین و داد بود
 خلق را دل ز عدل، شاد بود
 ور بود رای او سوی بیداد
 ملک خود داد سر به سر بر باد
 نیک باشی ز درد سر رستی
 ور بدی، جمله عهد بشکستی

چون گرفتنی ز عدل توشه خویش
مرکب تو بود دو منزل پیش
(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۹۴)

عدل کن زانکه در ولایت دل
در پیغمبری ز نند عادل
(همان، ص ۵۵۵)

سنایی پس از توصیه به عدل، عدل و شاه عادل را توصیف می‌کند که تند و تیز بودن، ترسنده و منفعل بودن، عدل نیست، بلکه میانه روی و اعتدال، عدل است:

شاه پُردل ستیزه کار بود	شاه بددل همیشه خوار بود
شاه عادل میان نیک و بدست	تیز و ظالم هلاک خلق و خودست
بر میانه بود شه عادل	نبود شیرخونه و آشتی دل
ملک را شاه ظالم پُردل	به زسلطان عاجز عادل
داد کس شاه عاجز با داد	نتواند ستد نه یارد داد
شاه جائز ز ملک و دین تنهاست	جان بانصاف طبع در تنهاست
دل شه چون زعجز خونابه‌ست	او نه شاهست، نقش گرمابه‌ست
عدل شه نعمت خداوند است	جور او پای خلق را بندست
شاه عادل چو کشتی نوحست	که ازو امن و راحت روحست
شاه جائز چو موج طوفانست	زو خرابی خانه و جانست
باشد اندر خراب و آبادان	عدل شه غیث و جور شه طوفان
طالب شاه عادلست جهان	تو نیت خوب کن، جهان بستان

(همان، صص ۵۵۵-۵۵۶)

حکیم، سرانجام چنین پادشاهی را به منزله حضرت مهدی (عج) دانسته است:

هر که دارد به داد و دین عالم	به خدا ار بود زمهدی کم
کونه مهدی به سست عهدی شد	او به دین و به داد مهدی شد

(همان، ص ۵۵۶)

او مکرر تأکید می‌کند که ستم و سلطه‌جویی بر مردم، موجب نفرت مردم و دوری از درگاه خداوند متعال می‌شود:

پادشاه مسلط و مغرور

از خدای وز خلق باشد دور

(همان)

نکوهش بیداد

سنایی همان‌طور که به عدل سفارش می‌کند و پادشاه عدالت‌گستر را به منزله حضرت

مهدی (عج) می‌داند، شجاعانه، پادشاه بیدادگر و خوانخوار را «حیوان درنده» می‌نامد و از آن پرهیز می‌دهد و به بندگی خداوند متعالی دعوت می‌کند:

من ندانم ز جمله اشرار	پُر گناهی چو بی‌گناه آزار
جز سیه روی وقت بیدادی	نکند همچو زنگیان شادی
شغل دولت که از ستم سازی	چه بود جز که گرگ و خرازی
چون ز داد و ز رای خویشی شاد	چون کنی برفرود خود بیداد
هر که اندر جهان ستم جویند	دد و دیوان آدمی رویند
خلق سایه است و شه بود پایه	پایه کثر کثر، افکند سایه
روزگار از درد و گز دوزد	از دل شاه عادل آموزد
سایه ایزد است شاه کریم	راست باش و مدار از کس بیم
بد و نیکی که در ستور و ددست	از دل شاه نیک و بدست
...مرد غمخوار مرد دین باشد	هر که او غم خورد چنین باشد
..خشم را بر خرد سوار مدار	خرد خویش را تو خوار مدار
بی خرد آب کرد پاسخ نان	با خرد کی خرد چنین سخنان
هر که را خشمش از خرد بیشست	خلق از او و او ز خلق، دل ریشست
..ای شهنشه در این سرای غرور	بخور این شربت شراب طهور
چومه از تو نیافرید خدای	تو به از خلق بندگیش نمای

(همان، ص ۵۴۸-۵۵۰)

حکیم سنایی با تمثیلهایی مانند «مناظره مأمون عباسی با مادر یحیی برمکی» (همان، ص ۵۵۱-۵۵۲) و حکایت مشابه دیگر، «مناظره سلطان محمود با مادر ابوالحسن میمندی» (همان، ص ۵۵۲-۵۵۳) از ریختن خون بی‌گناهان می‌ترساند. او آه یتیمان، مظلومان و پیرزنان را موجب سرنگونی سلسله پادشاهان دانسته و از آن بر حذر داشته است:

ای بسا بادگیر و طارم و تیم	زیر و بالا ز آب چشم یتیم
ای بسا رفته ملک پُر هنران	زار زار از دعای بی‌پدران
آنچه یک پیرزن کند به سحر	نکند صد هزار تیر و تبر

(همان، ص ۵۵۷)

او در حکایت «دادخواهی پیر زن با سلطان محمود»، خراج و مالیات همراه با اجحاف را نکوهیده و از تکیه بر قدرت ناپایدار شاهی پرهیز داده و از آه مظلومان که از هر سلاخی شکننده‌تر است، هشدار داده است:

آه مظلوم در سحر به یقین	بتر از تیر و ناوک و زوبین
در سحرگه دعای مظلومان	نالۀ زار و آه محرومان
بشکند شیر شرز را گردن	درکش از ظلم خسرو دامن
آنچه در نیم شب کند زالی	نکند چون تو خسروی سالی
گر تو انصاف من نخواهی داد	روزی از ملک خود نباشی شاد

(همان، ص ۵۶)

حکیم می‌داند که حتی اگر پادشاه، عادل هم باشد، ممکن است کارگزارانش ستمی روا دارند؛ پادشاه خوش‌فکر به پشتیبانی از کارگزار بیدادگر بر نمی‌آید بلکه بیداد او را جبران می‌کند؛ چنانکه انوشیروان به جای مرغی که کارگزارانش از معلم برهمایی به ستم گرفته بودند، بره‌ای داد (همان، ص ۵۶۵-۵۶۳). وی، پادشاه را مسئول خوبی و بدی عمل کارگزاران با زیردستان می‌داند:

چاکرت گر بدست و گر بد نیست	بد و نیکش زتوست از خود نیست
----------------------------	-----------------------------

(همان، ص ۵۷۷)

حکیم سنایی یک بار عاقبت ستمکاری را در دنیا نشان می‌دهد و در مرتبه دیگر از عاقبت و خیم ستم و بی‌عدالتی در آخرت و دادگاه الهی می‌ترساند:

آخر از حشر یاد باید کرد	شاه را عدل و داد باید کرد
تخت سلطان چه تو بسی دیده‌ست	داد و بیداد هر کس اشنیده‌ست
بگذرد دور عمر تو ناگاه	بر سر دیگری نهند کلاه

(همان، ص ۵۶۰)

سنایی همین سیاست تعریف و تمجید از بهرامشاه و سپس نصیحت و انذار را با کارگزاران شاه مانند قاضیان، وزیران، غلامان لشکر و مانند آنها نیز پیش می‌گیرد (همان، ص ۷۳۶-۷۱۳-۷۰۸-۶۳۸-۶۰۰-۵۹۳-۵۹۰-۵۱۹-۵۰۶-۴۲). اما شخص پادشاه را مسئول مستقیم رفتار همه اینها می‌داند و شخص شاه را انذار می‌دهد که آخرت خود را برای دنیای کارگزارانت خراب نکن و این را از زبان «زال به محمود»، به بهرامشاه می‌شنواند:

خورد او مال و تو حساب دهی	اندر آن روز چون جواب دهی؟
اندر آن روز کی رسد فریاد	مر تو را هیچ بنده و آزاد

(همان، ص ۵۶۰)

عفو و احسان

پس از سفارش‌های مکرر حکیم سنایی به برقراری عدالت (همان، ص ۵۸۶-۵۸۷-۵۸۲-۵۸۳-۵۲۴/۵۸۲) و پرهیز از ظلم (همان، ص ۵۸۰-۵۸۶-۵۸۷)، بیشترین آموزه حکیم، توصیه به عفو و شکر نعمت قدرت است؛ چنانکه در تمثیل «انوشیروان و مطبخی» (همان، ص ۵۶۹-۵۶۸) و در تمثیل دیگری بهرامشاه را به شکر قدرت و عفو و تسامح فرا خوانده است:

احنف قیس بهر جمعی اسیر	گفت کین بستگان بر تو امیر
گر به حقند بسته، حامت کو	ور خود از باطنند، علمت کو
عفو کان هست اصل دینداری	از برای چه روز می‌داری
تو ظفر خواستی خدایت داد	او ز تو عفو خواست، ناری یاد
هست نزد خدای و خلق ای شاه	شکر قدرت، قبول عذر گناه

(همان، ص ۵۴۸)

او فشارهای اقتصادی و خراجهای ظالمانه را موجب تباهی مُلک دانسته است:

شاه چون بستند از رعیت نان	تقد شد کل من علیها فان
از رعیت، شهی که مایه ربود	بن دیوار کند و بام اندود
...رونق جان ز عدل شاه بود	ملک بی عدل، برگ کاه بود
...شاه را خواب خوش نباید خفت	فتنه بیدار شد چو شاه بخفت

(همان، ص ۵۷۴-۵۷۳)

او توجه به رعیت، جوانمردی و احسان را در تمثیل «پادشاهی که در وقت قحط سالی انبار دربارش را بر روی خلق گشود»، آموزش داده است (همان، ص ۵۸۲-۵۸۱) و در تمثیل انوشیروان، هنگامی که در شکار، وارد خرابه‌ای شد و پنج دینار فریدونی یافت و آن را به فال نیک گرفت و هزار برابر آن به شکرانه به نیازمندان بخشید، احسان و بخشش را آموزش داده است.

یکی دیگر از آموزه‌های سیاست سنایی، سوق دادن توجه پادشاه به وضع مالی زیردستان بویژه دبیران است تا بینوان نمانند (همان، ص ۵۸۰).

حکیم با آسیب‌شناسی سیاست شاهان، بهرامشاه را از آسیبها آگاه کرده برای هر یک راه‌حلی پیش روی می‌نهد. یکی از آسیبها، عدم امنیت عالمان دین است. حکیم با «چشم ملک و دین» خواندن این دسته، مصونیت و امنیت آنها را لازم دانسته و توصیه کرده است. هم‌چنین یکی از آموزه‌های سیاسی سنایی به پادشاه، ترک هوی و هوس در تمثیل پادشاهی است که کنیزکی دل او را برده بود و شاه از خوف افتادن در دام عشق او،

کنیزک را به آب انداخت تا از او رها شود و از فتنه عشق برهد (همان، ص ۵۸۶-۵۸۴). حکیم، پادشاه را در حکمرانی این دنیا به طلب مقام اخروی دعوت می‌کند و کامرانی دنیایی را به آب جویهای بویناک تشبیه می‌کند و حکمرانی با آرمانی دینی را به رسیدن به حوض کوثر تشبیه می‌کند:

سایه و فرآسمانی جوی	پایه قدر آن جهانی جوی
دل زکار زمانه خالی دار	همت اندر نهاد عالی دار
شربت از آب کوثر جوی	دست از این آبهای جوی بشوی
ملک دنیا خیال باز بود	ملک باقی کمال ساز بود

(همان، ۵۸۹)

مشاهده می‌شود نزدیک شدن سنایی به بهرامشاه شیوه‌ای تربیتی است تا از پادشاهی دنیایی، امیری الهی بسازد.

حلم و بردباری

حکیم سنایی در تمثیل «هشام اموی با مردی که با خشونت، جور و ظلم او را برمی‌شمارد» و هشام از آن بر می‌افروخت و سرانجام بر خشم خود فائق آمد و استخفاف وی را با تأمل و حلم، رفع کرد، ضمن توصیه پادشاه به حلم و بردباری با رعیت در واقع، سیاست خود را در مدارا با پادشاه و حسن ادب با او (همان، ص ۵۷۱) برای رفع ظلم و دادخواهی از پادشاه از زبان هشام، بیان کرده است:

لیک زین پس چو دادخواهی خواست	به تأمل نگاه کن چپ و راست
..ستم از مصلحت نداند عام	انتقام از ادب نداند خام
کانکه او دانش و خطر دارد	مالش شاه، تاج سردارد
..هم ببین شاه در مردم	الحذر الحذر همی خوان هم
هر زمان پیش شاه داد و ستم	چار قل بر چهار طبع بدم

(همان، ص ۵۶۷)

وی در تمثیل خازن و انوشیروان که جامش را ربوده بودند و خازن برای یافتن رباینده جام بیگناهان را شکنجه می‌کرد با "صرف نظر کردن انوشیروان از جام"، حلم و بردباری و تسامح و رازداری را به پادشاه می‌آموزد؛ اینکه شاه باید در روز مانند خورشید بر همه بیخشاید و شب‌هنگام مانند تاریکی شب، جرم همه را بپوشاند:

شاه چون عادلست باید بود با سپاه و رعیت از پی سود

روز روشن به جود کوشیدن / شب تاری به راز پوشیدن
(همان، ص ۵۵۵-۵۵۳)
حکیم، مکرر پادشاه را به حلم و بردباری و احتمال از زیردستان نصیحت، و به دادن پاسخ بدی با خوبی توصیه می‌کند:

خلق اگر در تو خست ناگه خار	تو گل خویش ازو دریغ مدار
آنکه دشنام دادت از سر خشم	خاک پایش گزین چو سرمه چشم
و آنکه بدگفت نیکویی گویش	ور نجوید تو را، تو می‌جویش
آنکه زهرت دهد، بدو ده قند	و آنکه از تو برد درو پیوند
و آنکه سیمت نداد، زر بخشش	و آنکه پایت برید سر بخشش
همه را در محل خویش مدار	هیچکس را زخوی بد مازار
تا بوی در کنار وصل و فراق	دفتری از مکارم الاخلاق

(همان، ص ۵۷۳-۵۷۲)

وی سعه صدر و صبر بر سفاهت جاهلان و پند گرفتن از غافلان را از ویژگی ریاست و شاهی بر دل و جان مردم می‌شمارد.

صبر کن بر سفاهت جاهل	تا شوی سائیس ولایت دل
پند عاقل به آخر کارت	کند ار کند تیز بازاریت

(همان، ص ۵۷۱)

در واقع سیاست سنایی در نزدیک شدن به دربار، هماهنگ با نظر آن دسته از منتقدان سیاست صوفیه است که گریز از امور مملکتی را عاقبت‌طلبی تلقی کرده و پذیرش مسئولیتهای سلطانی را نوعی تهور برای نوع‌دوستی دانسته و فرار از انذار شاهان را سلب مسئولیت از خود، رها کردن ادب جامعه و گریز از خطرهای تعبیر کرده‌اند؛ زیرا نهایت قبول مسئولیتهای و رعایت عدالت اجتماعی ممکن است به از دست دادن جان و هلاک بینجامد و گروهی گریز از مسئولیتهای را جان‌دوستی تلقی کرده‌اند؛ چنانکه برخی از نزدیک شدن به سلطان بر حذر داشته و نزدیک شدن به او را مانند خطر کردن در دریا توصیف کرده‌اند: مالسلطان الابر عظماء:

به دریا در منافع بی‌شمار است	و گرخواهی سلامت برکنار است
(سعدی، ۱۳۸۴، ص ۷۱)	
وما سلطان الابر عظماء	و قرب البحر محذور العواقب
(رازی، ۱۳۶۶، ص ۵۰)	

دوراندیشی و رأی خردمندانه

حکیم سنایی، پادشاه را به دوراندیشی و مشورت با کاردانان و افراد شجاع دعوت می‌کند:

شاه را در دماغ و بازوی چیر
اول حزم چیست رأی زدن
حزم بد دل بهست و عزم دلیر
بعد از آن عزم دست و پای زدن
شاه را درخورست حزم درست
ورنه عزمش بود زغفلت سست
(همان، ص ۵۷۵)

وی با پیش کشیدن ماجرای خراج خواستن سلطان محمود از رومیان و استهزای رومیان از این درخواست و شرمندگی سلطان محمود از این ماجرا، پادشاه را به مشورت با کاردانان و پرهیز از رأی ناصواب که موجب شرمندگی می‌شود، توصیه می‌کند:

شاه باید که وقت خلوت و بار
در همه کارها بود بیدار
(همان، صص ۵۶۵-۵۶۳)

وی بهترین مشاور را خرد دانسته است که موجب رأی درست می‌شود و رأی نادرست را مشاور ناباب برای شاه معرفی کرده است:

رأی بد ملک و دین روشن را
همچو یار بدست مرتن را
(همان، ص ۵۷۹)

وی پادشاه را از مشورت با کم‌عقلان پرهیز داده زیرا رأی آنان مانند نور برق آسمان است؛ روشنایی فراگیری ندارد و روشنایی آن قابل اعتماد نیست بویژه در امور مهم:

کس به تدبیر سغله ملک نراند
رأی کم عقل، نور برق بود
نامه در نور برق نتوان خواند
خاصه جایی که بیم غرق بود
(همان)

هم چنین وی، انتخاب وزیر نادان را نشانه بی‌خردی شاه توصیف می‌کند:

شاه تا زفت و بی‌خرد نبود
شاه را آید از چه شیر ژیان
جفت او خود وزیر بد نبود
روز نیک از وزیر بد به زیان
(همان)

او داشتن وزیر حسود و بدخواه را موجب نحسی و بی‌تدبیری می‌نامد:

در مشورت نیافت کس مقصود
زانکه در ملک از این دو ناهشیار
از دو بی‌اصل سست رأی و حسود
کرکس و جغد را برآید کار

تا دو نحس از چنین دو دیوانه
پیشکار ملوک بی‌تدبیر
آن غذی یابد این دگر خانه
جغد باشد میان خلق حقیر
(همان)

ترغیب به شجاعت و سلحشوری

حکیم سنایی پس از پند و اندرز به پادشاه به ظلم‌سوزی و عدل‌سازی و ترک هوی و هوس و توجه به رعیت، لحن خود را حماسی می‌کند و روز نام و ننگ یعنی "جنگ" را فرار از ننگ به شمار می‌آورد و دل‌آوری و تیر و سنان را راه مغلوب کردن گرنکشان می‌داند:

ملک چون نهندد خوش
بکن از خون دشمن آلوده
تیغهای نیام فرسوده
هیزم افزای صحن دوزخ را
نام بد دل زبیم ننگ شود
گردن سرکشان به دار برآر
...روز هیجا که صلح، جنگ شود
...دشمنان را به زیر پای درآر

(همان، صص ۵۷۸-۵۸۸)

حکیم، جواز این گونه جنگهای خونین را برای دشمنان دین صادر می‌کند:
خصم دین را به تیغ، بر در پوست
که دو سر در یکی کله نه نکوست

(همان، ص ۵۸۸)

وی کینه‌های دنیوی و غرور و شهوت را «بت» می‌نامد و جنگهایی را که برای خدا باشد، تأیید می‌کند نه آنچه بنای غیر خدایی دارد:

لیک حرص و غرور و شهوت کین
هر یکی آفت از درون نهاد
حسد و بغض و آنچه هست چنین
هست یک بت به صورت و بنیاد
ای شهن‌شاه عادل و غازی
تیغ در نه چو احمد تازی

(همان)

این نشان می‌دهد که سنایی، عافیت‌طلب نیست و برای حفظ نام و جاه خود به کنج زاویه‌ای نخزیده است که تنها به خودسازی، دل خوش کند. او حکیم و لالای شاه‌پرور است و اگر از او تعریف و تمجید می‌کند، زمینه را برای آرایش مُلک و عدل‌گستری مهیا می‌کند و با سخنان بسیار صریح، شاه را به عدالت، شجاعت، رفق و مدارا با طبقات مختلف و انتخاب وزیران عاقل و عالم، ترغیب می‌کند. در واقع بر شاه، شاهی می‌کند.

این همان شیوه سعیدی با مغولان است که وقتی امید غلبه نظامی بر آنان نیست با "نصیحه الملوک"، آنان را به هنجارها فرا می‌خواند؛ حتی با طنز و "مطایبات"، خود را به این قشر، نزدیک و صمیمی می‌کند. سنایی به آنچه از مدحها به ناگزیر تن داده از خداوند بخشنده طلب مغفرت کرده است:

خداوندا جهان دارا سنایی را بیامرزی بدین توحید کو کرده است اندر شعر پیدایی
(سنایی، ۱۳۵۴، ص ۶۰۲)

نتیجه

سنایی با ارتباط با دستگاه حکومتی در خدمت دنیای شاهان قرار نگرفته است؛ بلکه با نزدیک شدن به پادشاهان غزنوی با شیوه تلقین و تشویق و تحذیر، آنان و کارگزارانشان را به مکارم اخلاقی مانند عدل، پرهیز از بیداد، عفو و احسان، حلم و بردباری در برابر رعیت، تواضع، دوراندیشی و رأی خردمندان و شجاعت و سلحشوری در حفظ مملکت و دین، تشویق و ترغیب نموده است. وی گاه با الفاظ درشت، پادشاهان را به دد و دام تشبیه کرده و با این کار زشتی ظلم و ستم و خونخواری را نمایانده است. هم‌چنین حکیم سنایی مردم را از توجه به دنیا و دنیاداران بازداشته و به توکل به خداوند متعال و اعتقاد به روزی‌رسانی او سوق داده است.

گرچه حکیم با پادشاهان روابط دوستانه برقرار نموده است از خشم و حبس آنان مصون نبوده است. فقر وی انگیزه دنیایی در این ارتباطات را منتفی می‌کند. وی در سایه این ارتباط، فرصتی برای تدوین آثار یافته و همواره با فقر عملی دست به گریبان بوده است.

پی‌نوشت

۱. در میان صحابه پیامبر اکرم(ص) که نزدیک به دوازده هزار نفر از ایشان در کتابهای رجال ضبط و شناخته شده‌اند، تنها علی(ع) است که بیان بلیغ او از حقایق عرفانی و مراحل حیات معنوی به ذخایر بیکرانی شامل است در حالی که در آثاری که از سایر صحابه در دست است از این مسائل خبری نیست. در میان مردان و شاگردان او کسانی مانند "سلمان فارسی" و "اویس قرنی" و "کمیل بن زیاد" و "رشید هجری" و "میثم تمار" یافت می‌شوند که عامه عرفا که در اسلام به

وجود آمده‌اند، ایشان را پس از علی(ع) در رأس سلسله‌های خود قرار داده‌اند و پس از این طبقه کسان دیگری مانند "طاووس یمانی" و "مالک بن دینار" و "ابراهیم ادهم" و "شقیق بلخی" در قرن دوم هجری به وجود آمدند که بی‌اینکه به عرفان و تصوف تظاهر کنند در زی زهاد و پیش مردم، اولیای حق و مردمان وارسته بودند ولی در هر حال ارتباط تربیتی خود را به طبقه پیشین خود نمی‌پوشاندند ("طباطبایی، ۱۳۵۴، ص ۱۴۲-۱۴۱).

"پس از این طبقه، طائفه دیگری در اواخر قرن دوم و قرن سوم مانند "بایزید بسطامی" و "معروف کرخی" و "جنید بغدادی" و نظایرشان به وجود آمدند که به سیر و سلوک عرفانی پرداختند" (همان، ص ۱۴۲).

۲. موالی منظورم عجم و غیر عرب است؛ چنانکه "حسن بصری از موالی به شمار می‌آمد" (ممتحن، ۱۳۵۴، ص ۱۷۶). موالی اغلب بر بنده و غیرعرب خالص اطلاق می‌شود و گاهی هم بر معتق و حلیف. هر گاه مالک، بنده و کنیز خود را عتق (آزاد) می‌کرد، نوعی ارتباط و پیوستگی میان آن دو به وجود می‌آمد که این بستگی را "ولا" می‌گفتند و بنده آزاده شده را مولی می‌خواندند (همان، ص ۱۳۱). برای اطلاع بیشتر به همان کتاب ص ۱۳۲ مراجعه شود.

"تازیان... ایرانیان را موالی یعنی بندگان می‌خواندند" (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۱۶۰).

۳. "بسیاری از علما و دانشمندان و فقیهان هر بلد، علنا زبان به طعن و لعن بنی‌امیه گشودند. حسن بصری که به حسن اخلاق و متانت فصاحت و تقوی و دانش اشتهار داشت و خود از موالی ایرانی به شمار می‌آمد، صریحاً بنی‌امیه و آل مهلب را کینه جو و بدخواه بی‌دین معرفی کرد" (ممتحن، ۱۳۵۴، ص ۵).

۴. "برای رفتار خلفا و حکام اموی با موالی به کتاب نهضت شعوبیه، جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی، (ممتحن، ۱۳۵۴، ص ۲۶۴-۱۴۵) مراجعه شود.

منابع

۱. قرآن کریم؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: سپهر جامی، ۱۳۷۶.
۲. ابراهیمی، نادر؛ صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها؛ تهران: گسترده، ۱۳۷۰.
۳. افلاکی، شمس‌الدین احمد؛ مناقب العارفین؛ به کوشش تحسین یازیچی؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۴. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین؛ تاریخ بیهقی؛ تصحیح علی‌اکبر فیاض و محمد جعفر یاحقی؛ چ چهارم، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۳.

۵. حر عاملی، محمدبن حسین؛ وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه؛ تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی؛ چ چهارم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۷.
۶. دورانت، ویل؛ تاریخ تمدن؛ ترجمه ابوالقاسم طاهری؛ چ دوم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، جلد ۴، ۱۳۶۸.
۷. دیلمی، ابوالحسن؛ سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی؛ ترجمه رکن‌الدین یحیی جنید شیرازی؛ تصحیح آن ماری شیمل؛ به کوشش توفیق سبحانی؛ تهران: بابک، ۱۳۶۳.
۸. زرین کوب، عبدالحسین؛ با کاروان حله؛ چ پنجم، تهران: جاویدان، ۱۳۶۲.
۹. _____؛ جستجو در تصوف ایران؛ چ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۰. زیدان، جرجی؛ تاریخ تمدن اسلام؛ ترجمه علی جواهر کلام؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۵.
۱۱. سعدی شیرازی؛ گلستان؛ تصحیح غلامحسین یوسفی؛ چ هفتم، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۴.
۱۲. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم؛ حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه (فخری نامه)؛ تصحیح و تحشیه مدرس رضوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۳. _____؛ دیوان؛ به اهتمام مدرس رضوی؛ تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۵۴.
۱۴. شریف قریشی، شیخ باقر؛ حیاة الامام علی الهادی (زندگی امام علی الهادی (ع))؛ ترجمه سید حسن اسلامی؛ قم: اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۶. شفیع کدکنی، محمدرضا؛ زمینه‌های اجتماعی شعر فارسی؛ تهران: اختران، ۱۳۸۶.
۱۷. شوشتری، علامه قاضی نورالله؛ مجالس المومنین، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۷.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد؛ ملل و نحل؛ تحریر نو، مصطفی بن خالقداد هاشمی عباسی، چ سوم، تهران: اقبال، ۱۳۶۱.
۱۹. صفا، ذبیح‌الله؛ گنج سخن شاعران بزرگ پارسی‌گوی و منتخب آثار آنان؛ چ ۵، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۲۰. _____؛ از آغاز عهد اسلامی تا دوران سلجوقی، تهران، ابن سینا (بی تا).
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ شیعه در اسلام؛ با مقدمه سیدحسین نصر؛ چ ۸ بی جا، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۴.
۲۲. عطار، فریدالدین؛ اسرار نامه؛ تصحیح و تعلیقات و حواشی؛ صادق گوهرین، تهران: مشرق، ۱۳۳۸.
۲۳. عطار، فریدالدین؛ تذکره الاولیاء؛ تصحیح محمد استعلامی؛ تهران: زوار، ۱۳۵۵.
۲۴. _____؛ منطق الطیر؛ تصحیح جواد مشکور؛ تهران: الهام، ۱۳۷۳.

۲۵. غزالی، محمد؛ **احیاء علوم الدین**؛ ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی؛ به کوشش حسین خدیو جم؛ چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
۲۶. غلامحسین زاده، غلامحسین؛ **سیره پیامبر(ص)**؛ معیار عرفان اسلامی، بازیافته در **متن‌های صوفیانه فارسی**، نشریه پژوهش زبان و ادب فارسی؛ ش نهم، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۶.
۲۷. غنی، قاسم؛ **تاریخ تصوف در اسلام**؛ تهران: مطبعه بانک ملی، ۱۳۳۲.
۲۸. فطوره‌چی، مینو؛ **سیمای جامعه در آثار سنایی**؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۲۹. مطهری مرتضی؛ **خدمات متقابل اسلام و ایران**؛ چ دهم، قم: صدرا، ۱۳۵۹.
۳۰. ممتحن حسینی؛ **نهضت شعوبیه**؛ چ اول، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری موسسه فرانکلین، ۱۳۵۴.
۳۱. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ **فیه ما فیه**؛ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۳۲. _____؛ **مثنوی معنوی**؛ تصحیح رینولد نیکلسون به اهتمام نصرالله‌پور؛ جواد؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳۳. میهنی، محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید؛ **اسرار التوحید**؛ تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۱.
۳۴. نجم‌رازی، نجم‌الدین ابوبکر بن محمد بن شاورین انوشروان؛ **مرصاد العباد**؛ به اهتمام محمد امین ریاحی؛ چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۳۵. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واقع **تاریخ یعقوبی**؛ ترجمه آیتی؛ چ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.