

## نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری سنایی در حدیقه الحقیقه

دکتر منظر سلطانی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم تهران

### چکیده

سنایی در آثار خویش به اقتضای سخن آیاتی از کلام الله مجید را تفسیر کرده است. در این تفاسیر او نیز مانند عارفان دیگر بیش پیش از اینکه در پی تفسیر آیه باشد در صدد بیان دیدگاه خویش است و در عین حال در برخی موارد تفسیر او با تفاسیر دیگران تفاوت دارد و از نکته‌سنجیهای دقیق و تصویرسازیهای بدیع برخوردار است که ارزش عرفانی و ادبی خاصی به آن می‌بخشد.

در این مقاله ابتدا دیدگاه‌های تفسیری سنایی بر اساس نوع آنها طبقه‌بندی، و سپس به نقد و تحلیل آنها پرداخته شده است به گونه‌ای که نخست، نظر سنایی درباره آیات توحیدی و موارد مرتبط با آن بیان شده، و سپس تفسیر آیات مربوط به پیامبران و بویژه پیامبر اکرم (ص)، تحلیل گردیده است. بعد از آن تفسیر آیات مربوط به مسائل دیگری از قبیل آفرینش انسان، کرامت، امانت، توبه، قضا و قدر، بررسی گردیده و در همه موارد، نظر وی با نظر عارفان دیگر، مقایسه و تحلیل شده است.

**کلید واژه‌ها:** قرآن و سنایی، تفسیر ادبی، تأویل آیات، تفسیر و عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۶/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۷/۱۱/۶

## مقدمه

در دریای بیکران قرآن، مرواریدهای گرانقدری موج می‌زند که صید آنها جز با شناگری و غواصی ممکن نیست و در این بین، سالکان طریق معرفت از جمله غواصانی بوده‌اند که با عبور از صورت و ظاهر قرآن، کوشیده‌اند به عمق آن راهی بجویند و بنا به هدایت خود صاحب شریعت که فرموده است: «انَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا اِلَى سَبْعَةِ اَبْطُنٍ» (ابی‌جمهور؛ ۱۳۶۱-۱۳۶۳ ج ۴، ص ۱۰۷)، پرده از پرده و رمز از رمز بگشایند تا به هفتمین بطن آن یعنی به حقیقت قرآن دست یابند.

سنایی نیز از زمره صوفیانی است که درصدد کشف مفاهیم حقیقی و بطون آیات قرآنی بر آمده و آنها را چنانکه خود فهمیده و شواهد و مستندات نیز آن را تأیید می‌کرده، شرح و تفسیر کرده است. بنابراین، نخستین هدف نگارنده در این مقاله این است که این نکته‌ها را بکاود و معلوم کند که آیا سنایی در تفاسیر خود از آیات، عیناً سخن دیگران را بیان کرده یا خود دیدگاه تازه و متفاوتی ارائه کرده و اگر دیدگاه‌ها و نظرهای متفاوتی دارد، این دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها چیست و تا چه حد با دیدگاه‌های دیگران متفاوت است.

تحقیقات نگارنده نشان می‌دهد که اگرچه سنایی نیز مانند عارفان دیگر از دیدگاه عرفانی به آیات قرآن نگریسته، تفسیر او گاه با آنان متفاوت است و گاهی حتی خود او نیز از یک آیه تفسیرهای متفاوتی ارائه کرده است. وی در سخن خویش، زبان خاصی را برای بیان تجربه‌های روحی و مضامین بلند عرفانی به کار گرفته، و همین ویژگی سبب شده است که نه تنها سخن او بر عارفان و صوفیان بعدی، که حتی بر فیلسوفان و حکیمان نیز تأثیر قابل ملاحظه‌ای بگذارد و عارفان بزرگی چون عطار و مولوی را به دنبال خویش بکشاند و در فضل تقدم او بسریند:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او / ما در پی سنایی و عطار آمدیم<sup>۱</sup>

## تفسیر قرآن و سنایی

عرفا با تأمل در آیات قرآن به مثابه منبع اشراق - که رویکرد درونی آنان است - تاویلهای و توجیه‌های ذوقی خود را بیان کرده‌اند که دربرگیرنده نکات نو و لطیفی است، اساس این تاویلات گاه استنباط شخصی، و گاه تحت تأثیر سایر مفسران و عرفاست و گاه بنا بر عقیده‌ای خاص یا رهیافتی نو است. تاویل - که روی دیگر متن است (ابوزید، ۱۳۸۰:

ص ۳۶۵) در اشعار او از بسامد زیادی برخوردار است؛ زیرا معمولاً صوفی در صدد تبیین معانی الهامی است که در قلب و روح او جاری شده است و از این رو با تغییر «حال»، تفسیر و تأویل او نیز ممکن است، تغییر بیابد (مشرف، ۱۳۸۲: ص ۸۶).

سنایی در مثنوی حدیقه بر اساس دیدگاه عرفانی و اعتقاد کلامی خویش که بر کلام اشعری مبتنی است، و نیز بر پایه دریافتهای شهودی و حتی عقلانی خویش به تأویل و تفسیر آیات متعددی پرداخته است که برای آسان شدن بحث، آنها به چند موضوع کلی طبقه‌بندی و در ذیل به بررسی و تحلیل تطبیقی آنها با نظر سایر عرفا پرداخته شده است:

#### ۱. آیات توحیدی در حدیقه سنایی

آیه نور(س ۲۴ / آیه ۳۵ : الله نور السموات و الارض ...الآیه) از مشهورترین آیات قرآنی است که سهم مهمی در ایجاد زبان نمادین در تفاسیر داشته است (نویا، ۱۳۷۳: ص ۲۹۵). در این آیه خداوند با تمثیل و تشبیه به توصیف خود پرداخته است. مفسران درباره مصباح و زجاجه و مشکات، نکته‌هایی نسبتاً نزدیک به یکدیگر گفته‌اند، اما تفسیر این آیه در شعر سنایی رنگ دیگری دارد؛ زیرا وی ذیل عنوان «ایثار و بذل دل و جان در راه حق» با استناد به این آیه به توصیف انسان و ویژگیهای او پرداخته و از آن بهره‌تعلیمی گرفته است. وی در ابیات ذیل، صفات انسان را به مصباح، تشبیه، و علم و معرفت وی را به زجاجه و مشکات مانند کرده است. به تعبیر سنایی آدمی که از جهت معنوی سرّ عین ذات و از بعد مادی پرده و حجاب است، به مدد آنها قدرت بهره‌گیری از نعمتها را می‌یابد و از این سرای رنج و نیاز برای سرای دیگر، نعمت و ناز و گنج ذخیره می‌کند:

صورتت پرده صفات بود	صفتت سرّ عین ذات بود
هرچه آن نقش علم و معرفت است	دان که آن کفر عالم صفت است
این چو مصباح روشن اندر ذات	و آن دو همچون زجاجه و مشکات....
تا در این خاکدان نبیند رنج	نرسد زان سرای بر سر گنج

( سنایی؛ ۱۳۵۹: ص ۱۲۸ )

در تفاسیر سایر عرفا، نور از نامهای خداوند (عین‌القضات؛ ۱۳۷۰: ص ۲۵۴) و تجلی گاه صفات اوست (مولوی؛ ۱۳۶۹: دفتر ۵، ب ۲۴۳۰) و ظهور عالم را سبب شده است (روزبهان بقلی؛ ۱۳۶۰: ص ۴۶) اما او از عالم پیدا نمی‌شود؛ (لاهیجی، ۱۳۷۴: ص ۷۸)؛ آفتابی است که

جز در آئینه جمال محمد (ص) قابل رؤیت نیست و دیده را می سوزاند؛ زیرا اگر آفتاب نبود، پرتو آن - که ماسوی الله است - وجود نداشت (عین القضاة؛ ۱۳۶۲: ج اول، ص ۴۷۳) و مثل چراغی که در آبگینه باشد، بالضروره در واسطه‌های عقل و نفس و قلب تجلی فرمود (روزبهان بقلی؛ ۱۳۶۰: حواشی ص ۱۶۶-۱۶۷)؛ نور کلی و نور کل نور که نورش ذاتی است و اشیا به سبب آن کشف می‌شوند (غزالی، ۱۳۶۴: ج اول، ص ۵۸-۶۰) و پرده‌ای از نور اویند (تهانوی؛ ۱۸۶۲ م. ص ۱۲۹۴)؛ منوری که نشان‌دهنده راه حق است (مستملی بخاری؛ ۱۳۶۳: ربع دوم، ص ۷۰۹-۷۱۰). از این رو به عقل و قرآن و رسول (ص) نیز نور گفته شده؛ هر چند خود رسول (ص) در شب معراج از نوری که دیده، سخن گفته است (غزالی؛ بی‌تا، ص ۲۱). پس از او نور گرفته و چراغ دل انسان را روشن کرده است (رازی، ۱۳۶۶: ص ۳۰۱).

واژگان مصباح، زجاجه و مشکات که در حدیقه به صفات و علم و معرفت آدمی تعبیر شده، مورد توجه سایر عرفا نیز بوده است. آنان مصباح را نور حق (مولوی؛ ۱۳۵۴: ج ۴، غزل ۱۶۸۳، و نیز غزل ۱۷۰۶)، ایمان (کاشانی، ۱۳۶۷: ص ۲۸۵) و نیز نور معرفت در دل (رازی، ؛ ۱۳۹۸: ج ۸، ص ۲۱۷-۲۲۴) خوانده‌اند. به گفته آنان باید به آن نور رسید و از طریق آن برای رهایی از شرک به هستی نگاه کرد؛ نوری که انسان را از تفرقه رسم و عادت خلاص می‌کند (نسفی، ۱۳۶۲: ص ۱۲۴)؛ نوری که سالک را می‌سوزاند و او را به فنا در توحید (عین القضاة؛ ۱۳۷۹: ص ۷۷) می‌رساند و فقط خدا می‌ماند؛ نوری که حتی در خرابات هم دیده می‌شود (حافظ، غزل ۷۵) و با نور ماه و خورشید قابل مقایسه نیست و با دقت در هر مظهري و هر خاک راهی می‌توان سر این نور را دریافت (سعادت‌پرور، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۱۰۶)؛ نوری که دل مؤمن را روشن می‌کند (جام، ۱۳۶۸: ص ۲۹۳) دلی که نه از خدا دور است و نه به او نزدیک (السلمی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۸)؛ نور حقیقی و مجرد و محض (سهروردی، ۱۳۶۷: ص ۱۹۸) که موجب معرفت، محبت، کرامت و هدایت (جام، ۱۳۶۸: ص ۲۹۳ و نیز ص ۲۵-۲۶) و سعادت ابدی مؤمن است؛ زیرا این نور، راه خدا، راه عقل و راه محبت است (همان، ص ۱۹۷) و موجب قربت به حضرت اوست (میبدی، ج ۶، ص ۵۶۲) و فقط خاص خداست (رازی، ۱۳۶۶: ص ۴۳). به همین دلیل، عقل، پیک مسرع او دانسته شده است (مولوی؛ ۱۳۶۹: دفتر ۲، ب ۸۱۹ به بعد).

نور را به روح (عین القضاة؛ ۱۳۷۲: ص ۲۶۲ (از قول ابوهریره) و سر (رازی؛ ۱۳۶۶: ص ۶۳-۶۴) نیز تأویل کرده‌اند؛ و با اشاره به زجاجه، آن را دل بویژه دل عارف (مولوی؛ ۱۳۵۴: ج

۴، غزلهای ۱۶۸۳ و ۱۷۰۶<sup>۳</sup>، صدر رسول (ص) (رازی؛ ۱۳۹۸ق: ج ۸ ص ۲۱۷-۲۲۴) نور محمد (ص) (عین القضاة؛ ۱۳۷۰: ص ۲۶۰) و قلب (کاشانی؛ ۱۳۶۷: ص ۲۸۵) تفسیر کرده‌اند و مشکات را رمزی از نفس (همان‌جا؛ و نیز رازی؛ ۱۳۹۸ ق. ج ۸ ص ۲۱۷-۲۲۴)، جان بیننده (عین القضاة؛ ۱۳۷۰: ص ۲۶۰) صدر (همان، ص ۲۶۲ «از قول ابوهریره»)، جسم (رازی؛ ۱۳۶۶: ص ۶۳-۶۴؛ و: ۱۳۶۷: ص ۷۷) و خود انسان (مولوی؛ ۱۳۶۹: دفتر ۲، ب ۸۱۹ به بعد) دانسته‌اند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هیچ‌یک از عرفای قبل و بعد از سنایی، تعبیر وی درباره مصباح، زجاجه و مشکات را به کار نبرده‌اند. تشبیه و تفسیر علم و معرفت آدمی به زجاجه و مشکات که همانند شیشه و چراغدان در برگیرنده صفات چون مصباح اوست، تعبیری است که در آثار دیگر عارفان و مفسران نیامده و ناشی از نگاه حکمی و کلامی سنایی به آیات قرآنی است.

## ۲. قرآن

قرآن در آیات متعددی به توصیف ویژگیهای خود پرداخته؛ از جمله اینکه موعظه‌ای از جانب حق تعالی است؛ موجب شفای سینه‌ها و هدایت و رحمت برای مؤمنان (س ۱۰/ آیه ۵۷: یا ایها الناس قد جاء تکم موعظه من ربکم ... الآية) و دربرگیرنده همه چیز اعم از خشک و تر (س ۱۶/ آیه ۵۹: و عنده مفاتح الغیب لایعلمها الا هو... ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین) است. این موعظه الهی که درمانگر دردهای سینه آحاد بشر است، دینه‌ای ارجمند است که سنایی بخش اعظم باب دوم حدیقه (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۱-۱۸۴) را به آن اختصاص داده است. آنچه وی درباره لطیف و نغز بودن سوره‌های آن و رکن تقوا داشتن و گنج معنی بودن، داروی دل دردمند و شفای دل مجروح و حلال مشکل بودن آن و... ذکر کرده، همواره از ابتدای نزول قرآن مطرح بوده است. نکته‌های قابل طرح دیدگاه سنایی را درباره این آیات و نظایر آنها- که اساس محتوایشان قرآن است - می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

الف) مبنای تفسیر وی در ابیات ذیل، توجه به زیباییهای ادبی قرآن و نیز دارا بودن اهمیتی ورای ظاهر الفاظ آن است:

صدمت صوت نی و زحمت حرف	سخنش را زبس لطافت و ظرف
دلبر و دلپذیر صورت او	مغز و نغز است حرف و سورت او

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۱)

حواس آدمی فقط می‌تواند صورت نغز آن را درک کند؛ ولی خردمند می‌تواند لبّ و مغز آن را بشناسد (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۴)، صورتی که همانند سرو غاتفری موزون و استوار، و همانند بنفشه طبری لطیف و نظام یافته است (همان، ص ۱۸۲). (در این مقاله به دلیل پرهیز از تطویل سخن بناچار از نقل بسیاری از شواهد صرف‌نظر، و فقط به ذکر صفحه منابع آنها بسنده می‌شود تا چنانچه خواننده‌ای علاقه‌مند بود، خود بتواند بدانها مراجعه کند.)

ب) مهمترین محور اندیشه سنایی درباره قرآن، اعتقاد او به قدیم بودن آن است برخلاف نظر معتزله که آن را حادث (شیخ مفید؛ ۱۳۷۱؛ ص ۱۸ و ۱۹) می‌دانند؛ سنایی می‌گوید:

صفتش را حدوث کی سنجد      سخنش را حروف کی گنجد  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۱)  
چه شماری حروف را قرآن      چه حدیث حدث کنی بر آن  
(همان؛ ص ۱۷۴)

وی با انکار حدوث و رد گنجایش حقیقت کلام الهی در حرف و لفظ و تأکید بر اصل و مغز و دُرّ بودن قرآن در مقابل پوسته و صدف الفاظ، اندیشه خود را بیان می‌کند. به اعتقاد او قرآن، دریایی پر گوهر است که حتی ساحل الفاظش نیز معطر و عنبرگون<sup>۴</sup> است (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۷)؛ هرچند عقل انسان نمی‌تواند بهره‌وافی از آن ببرد و علم انسانی ناتوانتر از آن است که درباره چیزی معرفت حاصل کند که «لیسَ کمثله شیء» و از راه شناخت می‌تواند به قعر آن برود و از گوهرهای گرانسنگ آن بهره‌مند شود. از این رو خروج از حدوث را برای درک معانی قرآن ضروری می‌داند (همان، ص ۱۷۷). سنایی هرکسی را که چنین باوری ندارد، همچون مردی عامی برمی‌شمارد که برای به دست آوردن لقمه‌ای نان جوین، به ظاهر آن چنگ زده است و بر سبیل مثل یا سلاح جدل از آن استفاده می‌کند و آن را بنا بر رأی خود و با علم محدود خویش تفسیر می‌کند (همان، ص ۱۷۹). و به حکم قرآن توجهی ندارد و بنا بر میل خود، مفهوم قرآن را تبیین می‌کند (همان، ص ۱۸۱). او نیز همچون دانشمند همعصر خویش، امام محمد غزالی، که پیش از سنایی به این باورها رسیده بود، مردم را به عوام و خواص تقسیم می‌کند و خاصه را صاحبان احوال و سالکان الی الله و اهل باطن و عامه را اهل ظاهر و علاقه‌مند به نعمتهای مادی - که غایت آرمانشان رستگاری از عذاب اخروی

اخروی (ابوزید؛ ۱۳۸۰: ص ۴۲۷-۴۲۸) است - معرفی می‌کند.

ج) سنایی و هم را - که معانی پنهان اشیا را درک می‌کند - متحیر از روش تقسیم‌بندی آیات و سوره‌ها معرفی می‌کند و عقل را ناتوان از درک رازهای قرآن می‌داند و می‌گوید عقل آنچه فهم می‌کند، شکل ظاهری قرآن است نه معانی باطنی آن:

وهم حیران ز شکل صورتهاش      عقل واله ز سرّ سورتهاش

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۱)

صورت سورتش همی خوانی      صفت سیرتش نمی‌دانی

(همان، ص ۱۷۴)

د) سنایی می‌گوید کسی جز عارف نمی‌ماند که با پیوند علم ملک به ملکوت، حقیقت قرآن را دریابد و این رمزگشایی، آرامش را برای دلها به ارمغان می‌آورد و موجب شفای دردمندان است که خود فرموده «واذا مرضت فهو يشفين» (س شعرا ۲۶/ آیه ۸۰):

سرّ او بهر حلّ مشکها      روح جانها و راحت دلها

دل مجروح را شفا قرآن      دل پر درد را دوا قرآن

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۱)

به نظر سنایی، شفای قرآن فقط پرهیزکاران را دربرمی‌گیرد و وقتی پرچم قرآن برافراشته شود، درد و اندوه را برای اشقیا - که غیر مؤمنان به قرآن هستند - به بار می‌آورد (سنایی؛ ۱۳۵۹: ص ۱۷۲).

ه) قرآن، اصل ایمان و رکن تقوا و معدن گوهرهای معناست و اگر کسی طوطی وار آیات آن را نخواند یا فقط همچون حمار حامل آن نباشد، این نکات را در خواهد یافت:

تو کلام خدای را بی‌شک      گر نه ای طوطی و حمار و اشک

اصل ایمان و رکن تقوا دان      کان یاقوت و گنج معنا دان

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۲)

به عقیده سنایی کسی به درک رازهای قرآن می‌رسد که خداوند او را متنبه کرده باشد (همان، ص ۱۷۶):

هوش اگر گوشمال حق یابد      سرّ قرآن ز سوره دریابد

(همان، ص ۱۷)

و) قرآن از دید سنایی، میزان عمل دانشمندان و قانون فلسفی حکماست (همان؛ ص ۱۷۲)

که می‌توان از آن، همه علوم را در عالم هستی، استخراج کرد (همان، ص ۱۷۷).  
 ز) عقل و نفس از اصطلاحات فلسفی است که به قول سنایی کودک نوآموز و  
 حادثند (سنایی، ۱۳۵۹: ص ۱-۲) و چون حادث را به قدیم راه نیست، آنها نمی‌توانند اصل  
 قرآن را دریابند و سخنوران نیز نمی‌توانند آیه‌ای چون آن بیاورند؛ چنانکه خود خداوند  
 فرموده است «ام یقولون افتریه، قل فأتوا بسورةٍ مثله... الایه» (س هود/۱۰ آیه ۳۸):  
 عقل و نفس از نهاد او عاجز  
 فصحا از طریق آن عاجز  
 (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۲)

وقتی عقل از طریق قیاس و استنباط بخوهد آن را شرح دهد در می‌ماند و تنها راه  
 درک حقیقت قرآن، عبور از ظاهر آن است (همان؛ ص ۱۷۵). پس ضرورت دارد اسب  
 عقل پی کرده شود و در پیشگاه قرآن ناطق به منظور حفظ حریم آن، قربانی گردد  
 (همان)؛ زیرا عقل عاجز است و راهنمای مناسبی برای رسیدن به اسرار الهی نیست  
 (همان، ص ۱۷۶).

سنایی بارها همچون همعصران خود، عقلگرایان و در صدر آنها معتزله را ناتوان از  
 درک معانی قرآن معرفی می‌کند. ابیات اولیه حدیقه همچون نی‌نامه مثنوی، بیانیه سنایی  
 در معرفی باورها و اعتقادات وی و عقل‌ستیزی و عشق‌گرایی اوست (همان؛ ص ۶۰-۶۴).  
 او همواره عقل بشری را عامل ناتوان در نجات انسان می‌داند و معتقد است برای رهایی  
 یوسف جان از چاه شیطان، چنگ زدن به ریسمان قرآن کارساز است (همان؛ ص ۱۷۷-  
 ۱۷۹).

ح) در رسائل اخوان الصفا و نیز در آثار فیلسوفان مشائی، عقول عشره، عقل کل و  
 نفوس نه‌گانه، نفس کل نامیده شده است. اینان به اعتقاد سنایی به زحمت افتاده‌اند و در  
 مقابل قرآن و درک حقایق آن در مانده‌اند (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۷۲). پس بر فیلسوف است  
 که از راه استدلال و حجت، سعی در رمز‌گشایی قرآن نکند.

ط) سنایی بر این باور است که بُعد رهبری و هدایت قرآن بر سالکان کاملاً محرز  
 است؛ لذا آنان باید با بهره‌گیری از نور قرآن، خود را از غفلت برهانند و به این ریسمان  
 تمسک جویند و جان اسیر شده در چاه دنیا را رهایی بخشند (همان، ص ۱۷۸).

ی) سنایی معتقد است روز قیامت، قرآن از غافلان معانی خود، نزد حق شکایت  
 خواهد برد و خواهد گفت: تمام سعی اینان در قبال من خواندن الفاظ بود، ضمن اینکه  
 به معانی من ره نبردند حتی حقی از حقوق مرا ادا نکردند (همان، ص ۱۸۰-۱۸۱).



یا) پس ضرورت دارد به مدد تأویل از ظاهر قرآن به باطن آن راهی بیابیم تا دروازه باغ قرآن گشوده شود و معانی آن برایمان به جلوه‌گری درآید و درک آیات آن، ما را به اخلاص برساند (همان، ص ۱۸۱)؛ از این رو، اول قدم، پاکی و طهارت است؛ زیرا ناپاکی مهجوری می‌آورد.

نکاتی که سنایی در معرفی قرآن و کشف معانی آن از راه ذوق و باطن و تأویل، مطرح کرده است، کمابیش در متون صوفیانه دیده می‌شود؛ اما تفاوت‌هایی نیز در میان آنها وجود دارد؛ از جمله آنچه دیگران گفته‌اند این است که به اعتقاد عین‌القضات، قرآن در چندین هزار حجاب است و فقط کسی می‌تواند درون پرده را ببیند که محرم باشد؛ زیرا قرآن خطاب خدای لم یزل با دوستان خود است و بیگانگان معنای آن را در نمی‌یابند و چون سمع باطن ندارند، ظاهر حروف و کلمات را می‌بینند و می‌شنوند؛ با آنکه هرچه هست و خواهد بود، همه در قرآن است، مخاطب، قدرت درک آن را ندارد (عین‌القضات؛ ۱۳۷۰: ص ۱۶۲). بدین ترتیب محرم را معادل عارف و صوفی می‌داند که قادر به رمز گشایی قرآن است. نجم‌الدین رازی ضمن توجه به این نکته، معتقد است حقایق همه ادیان در قرآن هست و اسراری که در شرایع مختلف وجود دارد، در قرآن و شریعت محمد (ص) جمع شده است (رازی؛ ۱۳۶۶: ص ۱۴۰-۱۴۲). وی علاوه بر آن از جنبه درمانی قرآن یاد کرده و همچون سنایی آن را دربرگیرنده دانشهای پزشکی برای درمان بیماران معرفی کرده است با این تفاوت که به اعتقاد سنایی، درد دردمندان را شفا می‌بخشد؛ اما به نظر نجم‌الدین رازی، قرآن بیمارانی را که در قلوبشان مرض و بیماری است، درمان می‌کند ضمن اینکه قرآن داروخانه‌ای است که همه معجونها و شربت‌ها در آن فراهم آمده است و طبیبی حاذق چون رسول اکرم (ص) این داروها را برای بیماران به تناسب حال آنها تجویز می‌کند؛ یاران آن حضرت که از محضر او علم طب فرا گرفته‌اند (همان؛ ص ۲۵۳) به معالجه بیماران گناه و غفلت می‌پردازند.

### ۳. آیات نبوی (بوئزه پیامبر (ص) در قرآن) در حدیقه سنایی

الف) شرح صدر داشتن<sup>۶</sup>

سنایی ضمن توجه به معنی شرح صدر در آیه «الم نشرح لك صدرک» با بر شمردن امتیازها و ویژگیهای حضرت رسول (ص)، نکته ظریفی را مطرح می‌کند و آن اینکه وی «الم نشرح» را مقدمه اوصاف نیک پیامبر می‌داند و می‌گوید: سعه صدر پیامبر (ص)

موجب گستردگی خوی نیک، وفاداری و گشایش و شادمانی است و به مصداق «خلق عظیم» تبدیل شده است:

یافته دین حق بد و تعظیم	خلق او را خدای خوانده عظیم
ذوق وشوقش ز نیک و بد کوتاه	چشم جسمش ز روح روح آگاه
همه خلق و وفا و بسط و فرح	شرط این نعتها «الم نشرح»

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۹۹)

حال اینکه تفاسیر، این گشادگی دل و شرح صدر را به معنی راه ندادن تنگی به آن (میبدی، ۱۳۵۷: ج ۱، ص ۵۳۳)، عامل و معدن نور و روشنی (طبرسی؛ ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۷۷۰؛ سمعانی؛ ۱۳۶۸: ص ۲۵۵) بودن، روشن کردن معنی، (رازی، ۱۳۹۸ق: ج ۲، ص ۱۱۸) و راه یافتن ایمان به آن (مقاتل، به نقل از: نوپا؛ ۱۳۷۳: ص ۷) تفسیر کرده‌اند و در سایر آثار عرفانی آن را عنایت ازلی (جام، ۱۳۶۸: ص ۲۳۵) و دست شستن از علائق دنیوی (عین القضاة؛ ۱۳۷۰: ص ۶۴-۶۵) برای کسب معرفت و گشودن (مولوی؛ ۱۳۶۹: دفتر ۵، از بیت ۲۲۴۸ به بعد)، و نیز الهی بودن دانش آن حضرت (عطار، ۱۳۵۶: ص ۲۸) و معدن حقایق شدن آن (تستری، ۲۰۰۶، ص ۵۹، به نقل از: مشرف؛ ۱۳۸۲: ص ۲۵۳) تأویل کرده‌اند و در برخی موارد، محو شدن در حق و مراد بودن پیامبر و عدم اثبات وجود برای آن حضرت به خلاف موسی (ع)، که برای خود اثبات وجود کرد، (قشیری؛ ۱۳۶۱: ص ۳۱۵) سبب گشادگی سینه و کسب بصیرت (هجویری؛ ۱۳۳۶: ص ۴۶) و قدرت کشف رمز (مولوی؛ ۱۳۶۲: ص ۱۱۲-۱۱۳) و غالب شدن نور او به گونه‌ای که حتی جبرئیل هم آن را برنتابد (مولوی؛ ۱۳۶۹: دفتر ۶، از بیت ۲۸۶۰ به بعد) تبیین کرده‌اند که اشاره آنان به رمزی از رموز آیه است. بنابراین ملاحظه می‌شود که هیچ یک چون سنایی این آیه را تأویل نکرده‌اند؛ ضمن اینکه وی تعبیر یاد شده را اصل قرار داده و به تفسیر آیه پرداخته است:

سینه او گشاد روح نخست	هر چه جز پاک دید پاک بشست
درز برداشت در زمان از وی	بند بگشاد همچنان از وی

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۲۰۱)

بهر آن تا کند درین بنیاد	چون رفو بیند از رفوگر یاد
از پر جبرئیل گشت درست	آن جراحت به امریزد چست

(همان، ص ۲۰۱)

تعبیر درز و رفو از نکته‌هایی است که در سایر متون عرفانی کمتر نظیر آن را می‌توان

یافت. سنایی در اینجا با اشاره به رفوی درز سینه، می‌گوید این بدان سبب بود که هر وقت حضرت رسول (ص) آن را ببیند به یاد خداوند بیفتد. ناگفته نماند که التیام شکاف سینه با پر جبرئیل بی‌اختیار انسان را به یاد پر سیمرخ و التیام زخمهای رستم می‌اندازد.

در جای دیگر در تشبیهی، دل آن حضرت را از خیانت پاک می‌داند؛ همانند تخته مخصوص رمل و اسطرلاب، پیش از اینکه روی آنها شکلی ترسیم شده باشد. همچنین پیامبر را به عددی تشبیه می‌کند که سایر انبیا با همه حشمت و جلالشان همچون صفرهایی هستند که وجودشان با وجود پیامبر معنا پیدا می‌کند، ورنه بدون او همچون صفر به چیزی شمرده نمی‌شوند:

انبیا گرچه محتشم بودند      جملگی صفر آن رقم بودند  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۲۰۱)

(ب) رحمت برای عالمیان بودن<sup>۷</sup>

سنایی بخش عمده باب سوم حدیقه (سنایی؛ ۱۳۵۹) را به بحث نبوت و وصف پیامبر (ص) اختصاص داده که در دو قسمت آن به رحمت العالمین بودن پیامبر (ص) اشاره کرده است. در نوبت اول، زحمت آب و گل را دلیل اطلاق نام رحمت برای آن حضرت از جانب خدای قدیم می‌داند و این تعبیری خاص از اوست که در آثار دیگر دیده نمی‌شود:

زحمت آب و گل در این عالم      رحمتش نام کرده فضل قدم  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۹۴)

در نوبت دیگر، پیامبر رحمت را طیب بیماریهای هوا و هوس خوانده است:  
چون تو بیماری از هوا و هوس      «رحمة العالمین» طیب تو بس  
هر که را از جلال مایه بود      خرد مصطفاش دایه بود  
(همان، ص ۲۰۳)

(ج) معراج پیامبر (ص)<sup>۸</sup>

امام جعفر صادق (ع) طبیعتاً پیشتر از پیروان خود درباره تجربه روحانی معراج حضرت رسول (ص) اندیشیده و به سؤالات شاگردانش در این خصوص پاسخ داده است. به نظر آن حضرت، واقعه معراج قابل مقایسه با چیز دیگری نیست؛ و درک آن حتی فراتر از فهم فرشتگان است. ایشان در تفسیر «قاب قوسین أو أدنی» و مقدار این

نزدیکی می‌فرماید: نزدیکی چون از جانب خدا به آن نگریسته شود، حدی ندارد و چون از جانب بنده به آن نگاه شود، محدود است. به نظر آن حضرت (ع) «این نزدیکی نه رؤیتی عقلانی است نه ربایشی به آسمان؛ بلکه تجلی بزرگترین نشانه‌های محبت یعنی ورود به خلوت حبیب است» (نویا، ۱۳۷۳: ص ۱۵۱-۱۵۵).

در شب معراج، هفت کرامت به حبیب خدا داده شده است. سنایی که معراج پیامبر(ص) را دلیل برتری ایشان بر سایر پیامبران (سنایی؛ ۱۳۵۹: ص ۲۱۱) می‌داند، آن شب را لیلۃ القربای رسول (ص) نام نهاده؛ زیرا به منزلت قرب رسیده و این قرب و نزدیکی جایگاه، عنایتی است که او به کف آورده:

یافته جای خواجه عقبی      قبه قرب «لیلۃ القربی»  
 شده از صخره تا سوی رفر      «قاب قوسین» لطف کرده به کف  
 (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۹۵)

عنایتی که سبب شده است پیامبر با خدا به راز و نیاز بنشیند و کلام حق را بی واسطه بشنود و سپس به جایگاه نماز برگردد:

گفته و هم شنیده و آمده باز      هم در آن شب به جایگاه نماز  
 (همان جا)

چرا که او صدرنشین ملک استغناست و دولت فقر دارد:

بسته بودی نقاب درویشی      چون گشادی توقفل در پیشی  
 شرف قاب از آن نقاب فزود      رفعت عرش زینت تو ربود  
 (همان؛ ص ۲۰۸)  
 صدر او صدر ملک استغنا      «قاب قوسین» قلبش «اودنی»  
 (همان؛ ص ۲۱۱)

(د) تقاضای دیدار<sup>۹</sup>

آمدن موسی (ع) به میقات، نشان‌دهنده رفعت مقام اوست. گفته‌اند وقتی موسی به این مقام رسید، همه احوال از او غایب شد و چون خود به سوی خدا آمده بود، خداوند او را به کلامش منفرد ساخت (مشرف، ۱۳۸۲: ص ۴۲۱). در تفسیر منسوب به امام صادق(ع) طلب رؤیت موسی، انبساطی از جانب وی ذکر گردیده که بر اثر دیدن خیال کلام پروردگار در دل او ایجاد شده و سلمی، دلیل پاسخ «لن ترانی» را راه نداشتن فانی به باقی (مجموعه آثار سلمی؛ ص ۲۸؛ به نقل از: مشرف، ۱۳۸۲: ص ۲۵۸) تفسیر کرده است. از

این رو، خداوند از پس حجاب به اولیای خود می‌نگرد؛ این امر موجب بهره روحانی بردن و تحول درونی آنان می‌شود (نویا، ۱۳۷۳: ص ۲۱۴).

سنایی در بیان برتری پیامبر (ص) بر پیامبران دیگر، ویژگی هر یک از آنان را در مقابل پیامبر (ص) برمی‌شمارد که نظر او را درباره آنها نشان می‌دهد؛ از جمله در بیت ذیل، «ارنی» گفتن موسی (ع) را برخلاف تمام مفسران و عرفا- که تقاضای دیدار را طبق گزاره قرآنی به موسی (ع) برای رؤیت خداوند نسبت می‌دهند- برای دیدن جمال مصطفی (ص) تفسیر می‌کند:

موسی سوخته بر آذر تو      «ارنی» گوی گشته بر در تو  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۲۰۸)

او معتقد است شیفتگی و سوختن موسی (ع) در آتش عشق رسول (ص)، موجب شده است موسی (ع) خواهان دیدار حضرت محمد (ص) شود. به اعتقاد سنایی، تقاضای دیدار موسی، ناشی از درد شوق وی برای دیدار حق بوده است؛ اما در بررسی آثار عرفا - که این تقاضای دیدار را در مقابل حق دانسته و بیشتر به پاسخ این تقاضا پرداخته‌اند- ملاحظه می‌شود که به اعتقاد آنان، عارف از این متحیر است که چگونه خدایی که به همه نیازهای انسان پاسخ مثبت می‌گوید به این نیاز، جواب «لن ترانی» می‌دهد (جام، ۱۳۶۸: ص ۲۹۳)؛ در حالی که اگر خواهشی به امید کرم و افضال باشد برآورده می‌شود؛ اما اگر طمع شهود وجود داشته باشد، مستجاب نمی‌شود و این قهر به احباب است (ورکانی؛ ۱۳۳۷: ص ۱۰۴-۱۰۵). به همین دلیل حق تعالی با ضربه «لن ترانی»، موسی (ع) را گوشمالی داد که خاک را با عالم پاک چه کار (رازی، ۱۳۶۶: ص ۴۹-۵۰)؛ ضمن اینکه آفت حجاب نیز مانع دیدار او بود (سمعانی؛ ۱۳۶۸: ص ۲۳۲) و چون حق بی‌حجاب بر کوه جلوه‌گر شد، کوه مندک گردید (مولوی؛ ۱۳۶۲: ص ۳۵-۳۶). دیگر اینکه در سیر الی الله، موسی (ع) مرید بود و حضرت رسول (ص) مراد، که به او گفت «لن ترانی» (ابوعلی دقاق؛ به نقل از قشیری (ترجمه)؛ ۱۳۶۱، ص ۳۱۵)، و این عبارت چون ضربه‌ای بر قوه بینایی موسی (ع) وارد شد (ورکانی؛ ۱۳۳۷: ص ۸۸-۸۹). موسی می‌خواست با تیر و کمان «ارنی» پرنده وصال را صید کند، نتوانست؛ حال اینکه به صد هزار لطف این امکان را برای حضرت رسول (ص) فراهم می‌کردند (رازی؛ ۱۳۶۶: ص ۴۲۶) زیرا التباس در مشاهده، صحو است و مشاهده صرف در عشق، محو است که به رسول (ص) اختصاص دارد (بقلی، ۱۳۶۰: ص ۱۲۸-۱۲۹). موسی طالب بود و رسول (ص) مطلوب؛

پس این دو مثل هم نیستند (عین‌القضات؛ ۱۳۷۰: ص ۱۹-۲۰؛ و نیز رک: قشیری، (ترجمه) ۱۳۶۱: ص ۳۱۵) و علت بی‌هوشی موسی (ع) این بود که دریافت سر، جز با دوستان و گدایان امت محمد (ص) نمی‌گویند.

سنایی در جای دیگری، عقل را به موسی (ع) تشبیه نموده که تقاضای دیدار کرده است. بدیهی است به دلیل اینکه عقل به عالم خاک آلوده، و در صحو است، شایستگی دیدار ندارد و لازم است توبه کند:

عقل آلوده از پی دیدار «أرنی» گوی گشته  
 چون برون آمد از تجلی پیک گفت در گوش او که «تبتُّ الیک»  
 (سنایی، ۱۳۵۹: ص ۸۱)

#### ۴. انسان در قرآن و تجلی آن در حدیقه سنایی<sup>۱۰</sup>

(الف) آفرینش انسان

سنایی درباره «احسن الصورة» بودن انسان<sup>۱۱</sup> می‌گوید با توجه به این آیه، انسان مظهر تام و مجلای تمام تجلیات حق است. مرحوم مدرّس رضوی نیز درباره این تعبیر در تعلیقات حدیقه سخن گفته است. سنایی کمالات ظاهری و باطنی انسان را نسبت به سایر موجودات و «احسن الصورة» بودن وی، لازمه تحمّل بار امانت الهی می‌داند:

زین همه خلق و زین همه بنیاد بار تکلیف خویش بر تو نهاد  
 گشت زین کاینات جمله خصوص «احسن الصورة» مر تو را مخصوص  
 (سنایی، ۱۳۵۹: ص ۴۷۳)

این استنباط و تعبیر خاص سنایی است که در متون تفسیری از جمله مجمع البیان (طبرسی، ۱۹۸۸م. ج ۱۰، ص ۷۷۵-۷۷۶)، المیزان (طباطبایی، ۱۳۶۷: ج ۲۰، ص ۷۳۹)، کشف‌الاسرار (میبدی، ۱۳۵۷: ج ۱۰، ص ۵۴۳)، روح‌الجنان، (رازی، ۱۳۹۸ق. ج ۱۲، ص ۱۲۴) و در سایر آثار عرفانی به چشم نمی‌خورد؛ زیرا در این آثار «احسن تقویم» نشانه گرامی بودن گوهر جان آدمی و فراتر از عرش و اندیشه بودن او (مولوی؛ ۱۳۶۹، دفتر ۶، ابیات ۱۰۰۵-۱۰۰۷) است؛ نطفه سپیدی که با رنگ و نگاشت نیکو، عکس جان رومی را پذیرفته (همان؛ دفتر ۱، ابیات ۳۵۲۱-۳۵۲۲) و ملاحظت دلپذیری (مولوی؛ ۱۳۵۴: ج ۳، غزل ۱۲۲۷) یافته؛ موجودی که هم صورت و هم معنا دارد و مزین به «خلق الله آدم علی صورته»<sup>۱۲</sup> است به طوری که صفت صانع در او گم شده است (بقلی؛ ۱۳۶۰: ص ۵).

(ب) تکریم بنی آدم<sup>۱۲</sup>

سنایی بارها در آثار خود به آیه تکریم بنی آدم اشاره کرده و آن را ناشی از اختیار آدمی دانسته که بدان سبب صلاحیت خلیفه الهی یافته است:

تو به قوت خلیفه ای به گهر  
قوت خویش را به فعل آور  
آدمی را میان عقل و هوی  
اختیار است شرح «کرمنّا»  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۳۷۳)

اگرچه عارفان غالباً در بحث جبر و اختیار<sup>۷</sup>، جبرگرا هستند، سنایی در اینجا از نگرش جبری خارج شده و اختیار را کرامت اعطایی خداوند دانسته است؛ چون اختیار مسئولیت آفرین است و اگر نبود پذیرفتن بار امانت معنا پیدا نمی‌کرد. شاید مولانا هم تحت تأثیر اندیشه‌های سنایی قرار داشته که گفته است خداوند با دادن اختیار به آدم، او را مکرم گردانید:

زانکه «کرمنّا» شد آدم ز اختیار  
نیم زنبور غسل شد، نیم مار  
مؤمنان کان غسل زنبور وار  
کافران خود کان زهری همچو مار  
(مولوی، ۱۳۶۹: دفتر ۳، ابیات ۳۲۹۳-۳۲۹۴)

و نیز:

آدمی بر خنگ «کرمنّا» سوار  
در کف درکش عنان اختیار  
(همان، ب ۳۳۰۲)

این کرامت، حاکمیتی است که بر اساس آن، هم به خشکی، هم به دریا می‌توان قدم گذاشت (مولوی، ۱۳۶۹: دفتر ۲، از ب ۳۷۷ به بعد) و نیز ولایت حق بر تعلیم انسان (واسطی، به نقل از: مشرف، ۱۳۸۲: ص ۴۹۴) و عقل (نویا، ۱۳۷۳: ص ۲۳۲ «از قول ترمذی») از مصادیق آن است. سنایی می‌گوید اختیار است که سبب می‌شود انسان راه هوی درپیش گیرد یا راه عقل. این چنین کسی که امر گزینش راه به او واگذار شده است، باید جایگاه اصیل خود را بشناسد و بداند:

از عیب‌دان و رای پرده چرا  
اختیار اختیار کرده تو را  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۳۷۳)

آیا این اختیار برای این است که آدمی به سیر نزولی پردازد:

تا تو از راه خشم و قلاشی  
یا ددی یا بهیمه‌ای باشی  
(همان)

که در این صورت منزلت مکرم خود را از دست می‌دهد؛ پس باید در گزینش راه بیندیشد:

لیک آن ره ببین که داری پیش  
از در نفس یا در دل خویش

هر که از جاه خویش در ماند / چوب رَدش ز صدر حق راند  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۴۹۷)

ج) اطاعت از خدا و رسول (ص)<sup>۱۶</sup>  
به نظر سنایی، مخاطب اصلی خداوند در آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول»، عقل بشر است که به آن دستور داده شده است از خداوند اطاعت کند تا وظیفه خود را به جای آورد؛ همان مضمونی که در اولین حدیث «باب العقل»؛ کتاب «الکافی» آمده است. نفس نیز از پایین‌ترین سطح؛ یعنی مرحله نباتی، تا بالاترین سطح؛ یعنی نفس ناطقه، جویای حق است تا بازار دین همواره پر رونق باشد:

گفته از بهر خدمت در گاه / امر با عقلها اطيعوا الله  
نفس روينده تا به گوينده / همه چون بنده/اند جوينده  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۱)

د) هبوط آدم<sup>۱۷</sup>  
لغزش آدم (ع) و رفتن او به سوی شجره ممنوع، سبب اخراج وی از بهشت شد:  
از پی گندمی در این عالم / چند باشی برهنه چون آدم  
بهر گندم تو روح را رنجه مدار / کادم از بهر گندمی شد خوار  
(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۴۳۳)

عرفا درباره سبب خروج آدم از بهشت نظر مشترکی ندارند. سنایی عشق را عامل این خروج می‌داند. به نظر وی آدم تا عاقل بود، سلطنت داشت و چون عاشق شد، حرمان و عریانی نصیبش گشت:

مرد را عشق تاج سر باشد / عشق بهتر ز هر هنر باشد  
آدم از عشق اهبطوا منها / آمد اندر جهان جان تنها  
عقل عزم احاطت وی کرد / غیرت عشق پای او پی کرد  
(حدیقه، ۱۳۵۹، ص ۳۳۰)

اما غم عشق، چیزی مطلوب و دوست‌داشتنی است؛ زیرا عشق با وجود اینکه تنهایی و حرمان و رنجهایی برای انسان پیش می‌آورد، تیمارگر نیز هست؛ دردی است که اصل درمان هم هست؛ کوره‌ای صفابخش است که در نهایت، رهرو را به بلوغ می‌رساند؛ بلوغی ورای بلوغ عقلی و کیمیایی کمیاب:

باشه عقل صعوه گیر بود / کرکس عشق باز گیر بود  
بالغ عقلها بسی یابی / بالغ عشق کم کسی یا بی  
(همان)



پس خروج از بهشت، از دید سنایی نه تنها مذموم نیست که مطلوب هم هست؛ در حالی که سایر عرفا، عدم توفیق الهی (رازی، ۱۳۶۶: ص ۳۹۷) پیروی از هواهای نفسانی (مولوی، ۱۳۶۹: دفتر ۶؛ از ب ۲۷۹ به بعد)، فضولی آدم (مولوی، ۱۳۶۹: دفتر ۱؛ ب ۹۲۳-۹۲۶)، شومی ترکیب خاکی وی (مولوی، ۱۳۶۹: دفتر ۵؛ ب ۳۶۱۵-۳۶۲۱) و... را عامل خروج وی از بهشت می‌دانند. مستملی بخاری نیز در این خصوص، تعبیری زیبا دارد. او می‌گوید آدم از تعظیم خداوند در موقعیتی بود که تصور نمی‌کرد کسی (مانند عزازیل) به نام خدا قسم دروغ یاد کند (بخاری؛ ۱۳۶۳: ربع سوم، ص ۹۳۸). پس انگشت تحیر به دندان گرفت (سمعانی؛ ۱۳۶۸: ص ۱۳۹) و در مقایسه با اعزاز اولیه، این اخراج برایش غریب و شگفت‌انگیز می‌نمود؛ غافل از اینکه عشق بود که چنین سرنوشتی را برای او رقم می‌زد (همان)؛ زیرا عاشقان دردخواه را به سلامت دارالسلام راهی نیست (انصاری؛ ۱۳۵۵: ص ۸۶). به هر حال سنایی همانند سلف خویش، خواجه عبدالله انصاری ناامید نیست؛ زیرا به نظر ایشان این دامگاه، ابدی نیست و اگر توفیق، رفیق شود نجات حتمی است؛ پس انسان باید همّت خویش را مصروف رفتن به سوی مطلق و پیوستن به او کند.

ه) ظلم بر نفس خویش<sup>۱۸</sup>

حضرت آدم (ع) پس از نافرمانی حق و رسیدن پیام «اهبطوا» و محروم شدن از جایگاه اولیه، ندای اعتراف «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا» سر می‌دهد. سنایی جایگاه این اعتراف را در مقابل حضرت رسول (ص) تاویل می‌کند:

انبیا ز آسمان پیاده شدند	از وساده به سوی ساده شدند
از پی خجالت، آدم از دل و جان	بر درت «رَبَّنَا ظَلَمْنَا» خوان
نوح در حصن عصمت جسته	روح در چاکری کمر بسته

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۲۰۷)

سنایی به کمک آیات قرآن، مقام پیامبران پیشین را در مقابل رسول (ص) نشان می‌دهد. تفسیر بیان اعتراف آدم (ع) در برابر پیامبر (ص) تفسیری استثنایی است که در آثار سایر عرفا دیده نمی‌شود و ذکر این کلام یعنی خود را ندیدن و رضای حق را بر رضای خویش برگزیدن، و رحمت حق را جلب کردن برخلاف ابلیس که رضای خود را در نظر گرفت و لعنت حق را خریدار شد (هجوی، ۱۳۶۶: ص ۶۹-۷۰؛ نظیر این مطلب در شرح‌التعرف ربع سوم، ص ۹۸۲ نیز آمده است). آدم با گفتن «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا» برگزیده حق شد و این در جایی است که گفتار بر خاموشی ترجیح دارد (همان؛ ص ۴۶۵-۴۶۶). بر

زبان جاری کردن عبارت «رینا ظلمنا انفسنا»، همانند نردبانی است که باید با آن به بام سرای ازل و ابد بر آمد (بقلی، ۱۳۶۰: ص ۱۰۴). این سخن، ستر و پوششی (سمعانی؛ ۱۳۶۸: ص ۱۳۲) است که خطای آدم را که از روی حیرت بود (همان، ص ۴۶۴)، می‌پوشاند. نسبت دادن رفتار و اعمال به خدا یا انسان از عمده مباحث اشاعره و معتزله است، بنا بر نظر اشاعره، خداوند فاعل و موجد افعال است و تأثیر انسان در این افعال وجدانی است و بازخواستش به همین دلیل است؛ پس اعتراف آدم به گناه، سبب بخشش او شد (مولوی، ۱۳۶۹: دفتر ۱، از ب ۱۴۸۰ به بعد) و این نسبت دادن فعل حق به خود، از روی ادب (صوفیانه) بود و خداوند هم به دلیل این ادب، او را پاس داشته (همان‌جا) و حافظ با توجه به این نظر گفته است:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ  
 تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است  
 سنایی در ادامه همین مبحث می‌گوید: آن کس که با امر «اهبطوا» آمده، باید «رینا ظلمنا انفسنا» بگوید و همچون آدم درصدد عذرخواهی و توبه برآید:  
 «اهبطوا» امر آمد از قرآن پاسخش «رینا ظلمنا» خوان  
 (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۲۱۰)

زیرا در خطای برخاسته از غفلت و شهوت، عفو و بخشش راه دارد؛ اما در خطای از روی کبر و غرور، عفو و بخششی مطرح نیست.  
 (و) توبه

توبه که از بزرگترین بابهای رحمت الهی محسوب می‌شود، بدون شناخت گناه، تحقق نمی‌یابد؛ زیرا شخص تا حقیقت گناه را نشناسد، نمی‌داند فعلی که از او صادر می‌شود، مخالف حکم خداست؛ (کاشانی؛ ۱۳۷۲: ص ۴۱) اما نکته‌ای که سنایی در حدیقه مطرح کرده و تعبیری که آورده، توبه کردن از زهد ریایی است نه توبه کردن از گناه؛ زیرا در نظر وی زهد ریایی، نه تنها ارزشی ندارد که همچون گناه، دل را از بین می‌برد و سزاوار احتراز است:

زهد ورزی برای مرداری  
 پس چه گویی که من کیم باری  
 تو ازین زهد توبه جوی «نصوح»  
 ورنه بی‌دل روی به عالم روح  
 (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۴۳۰)

چنانکه در جای دیگری می‌گوید حتی از طاعتی که از روی دانایی نباشد باید توبه کرد:

توبه زین طاعت تو ای نادان خویشتن را دگر تو بنده مخوان

(همان، ص ۱۴۲)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، سنایی در اینجا توبه را در غیر معنای آشنا به کاربرده است؛ تعبیری که حتی با تعبیر وی در سایر آثارش تفاوت دارد؛ از جمله اینکه وی در جای دیگری در حدیقه می‌گوید باید از پیروی شیطان توبه کرد؛ و کسی را که از متابعت شیطان توبه نکند انسان نمی‌داند (همان؛ ص ۱۱۰).

(ز) فاعل حقیقی<sup>۲۱</sup>

سنایی فاعل حقیقی همه افعال بندگان را خداوند می‌داند<sup>۲۲</sup>. او معتقد است که وجود حقیقی خداست و انسان، موجودی عرضی است و بر این اساس، هیچ فعلی را نمی‌توان به وی نسبت داد. پس باید تسلیم حق شد و جان و مال را در راه او وقف کرد:

نه تویی تو ز توست بر کاری تو که ای اندرین میان باری  
هر کجا ذکر او بود تو که ای جمله تسلیم کن بدو تو چه ای ...  
جان و اسباب در رهش در باز بر ره سیل و رود نخانه مساز  
وقف کن جسم و مال را بر غیب تا بوی چون کلیدش اندر جیب  
جبر را «ما رمیت» کن از بر باز دان از «رمیت» سر قدر

(سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۴)

برای رسیدن به این حقیقت باید وجه رابطه افعال با قدرت حادث در انسان دانسته شود و نیز ارتباط میان این قدرت و قدرت خداوند درک شود؛ رازی که کشف آن به کوششی طاقت فرسا نیاز دارد. باید از این مجاز به حقیقت رسید؛ زیرا حقیقت روحی است که در باطن نهفته است.

(ح) قضا و قدر<sup>۲۳</sup>

در حدیقه سنایی برخی مباحث آموزشی به صورت پرسش و پاسخ مطرح شده است. شیوه‌ای که بعدها مورد توجه عارفان و از جمله «شیخ محمود شبستری» نیز قرار گرفته است، سنایی در پاسخ سؤال مربوط به بندگی، از افکنندگی شروع می‌کند و ضمن تأکید بر مسأله تسلیم و رضا، به موضوع «قضا و قدر» می‌پردازد؛ قضا و قدری که به اعتقاد وی نمی‌توان از آن گریخت و چون و چرا بردار نیست، «لا رادّ لقضائه و لا معقب لحکمه». تغییر و تبدیل قضا مقدر نیست؛ پس چاره‌ای جز رضا نداریم (لاهیجی،

۱۳۷۴: ص ۳۸۰)

هر که را خسته کرد تیر قضا  
 زخم تیر قضا سپر شکن است  
 پیش آسیب تیر احکامش  
 که نبشته ست بر تو سود و زیان  
 با قضا سود کی کند حذرت  
 نپذیرد ورا جریحه دوا  
 هیچ کس خود ز زخم او نبرست  
 همچو صیاند مانده در دامش  
 امر «قل لن یصینا» بر خوان  
 خون مگردان به بیهده جگرت  
 (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۷)

به همین دلیل است که:

کرده یاسین عاقبت حاصل  
 امر «قل لن یصینا» بر دل  
 (همان، ص ۲۱۰)

#### نتیجه‌گیری

تفسیر سنایی درباره بعضی از آیات قرآن با نظر عارفان دیگر تفاوت دارد که گاهی همراه با تعبیر لطیف و نکات بدیع است. وی در حدیقه به طور گسترده به تأویل و تفسیر آیات قرآن پرداخته است؛ از جمله درباره مضامینی همچون نور، امانت، آفرینش، انسان، معراج پیامبر (ص) در برخی موارد نکته‌های زیبا و نوری بیان کرده است؛ از جمله در تفسیر توبه به توبه از زهد اشاره می‌کند و به استناد آیه نور به توصیف انسان و ویژگی‌هایش می‌پردازد و از آن بهره می‌گیرد؛ بدین ترتیب که صورت و صفت او را به مصباح، و علم و معرفت وی را به زجاجه و مشکات تشبیه کرده است؛ که انسان به مدد آنها قدرت بهره‌گیری از نعمتها را پیدا می‌کند.

سنایی در معرفی قرآن، آن را دارای اهمیتی و رای ظاهر الفاظ می‌داند؛ هر چند صورت و ظاهر آن را به موزونی سرو غانفری و لطافت بنفشه طبری مانند می‌کند. به اعتقاد وی عقل انسان نمی‌تواند بهره‌وافی از قرآن ببرد؛ از این رو خروج از حدود را برای درک معانی آن ضروری می‌داند؛ ضمن اینکه امکان درک رازهای قرآن را برای کسی میسر می‌داند که خداوند او را متنبه کرده باشد.

وی «الم نشرح» را مقدمه اوصاف نیک پیامبر می‌داند که در نتیجه آن خوی نیک، وفاداری و شادمانی در عالم گسترش یافته است. او پیامبر رحمت را طیب بیماری‌های هوا و هوس خوانده و معراج آن حضرت را دلیل برتری ایشان بر سایر پیامبران دانسته است؛ عنایتی که سبب شده پیامبر (ص) با خدا به راز و نیاز بنشیند و کلام حق را بی‌واسطه بشنود.

سنایی تقاضای دیدار موسی را ناشی از عشق او به حضرت رسول (ص) دانسته؛ عشقی که مقدمه عشق به حق تعالی است. وی در تفسیر آیات مرتبط با انسان، او را برای پذیرش بار تکلیف الهی صاحب «احسن الصورة» می‌داند. انسانی که به او اختیار داده شده تا قوه خلیفه الهی خود را به فعل در آورد و بدین گونه تکریم شده، به اطاعت خدا و رسول (ص) موظف است و در صورت خطا باید ندای «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» سر دهد و توبه کند و با تسلیم حق شدن و وقف کردن جان و مال در راه او، به درک سرّ حق نائل شود. در غیر این صورت منزلت مکرم خود را از دست می‌دهد. وی معتقد است هیچ‌کس از زخم تیر قضا در امان نیست و دوراندیشی در این مورد سودی نمی‌بخشد.

به اعتقاد سنایی، عشق سبب خروج انسان از بهشت شد. به نظر او آدم تا عاقل بود، سلطنت داشت و چون عاشق شد، حرمان و عریانی نصیبش گردید؛ اما غم این عشق چیزی مطلوب است؛ زیرا دردی است که اصل درمان هم هست؛ کوره‌ای صفابخش است که در نهایت رهرو را به بلوغی و رای بلوغ عقلی می‌رساند. به اعتقاد وی، چون دنیا جایگاه ابدی انسان نیست، اگر توفیق رفیق شود، نجات او حتمی است؛ پس انسان باید همت خویش را مصروف رفتن به سوی مطلق و پیوستن به او کند.

#### پی‌نوشت

۱. مرحوم مدرس رضوی این بیت را از غزل مولوی با مطلع ذیل، معرفی کرده است:  
ما عاشقان به خانه خمار آمدیم / زندان لابیالی و عیار آمدیم
۲. ر.ک. به: سنایی؛ حدیقه الحقیقه؛ تصحیح مدرس رضوی؛ مقدمه مصحح، ص کد. نظیر همین مضمون را نجم‌الدین رازی در رساله عشق و عقل نیز آورده است: ر.ک. معیارالصدق فی مصداق العشق؛ به اهتمام تقی تفضلی، ص ۷۷)
۳. نیز: مرصادالعباد، ص ۶۳-۶۴؛ و: رساله عشق و عقل، ص ۷۷).
۴. این عقیده نظیر همان نظر غزالی در جواهرالکلام است.
۵. نیز در سوره‌های دیگر نیز این مضمون آمده که به آیات تحدی معروف است؛ ر.ک. به: س بقره ۲ / آیه ۲۳، س هود ۱۱ / آیه ۱۳، س اسری ۱۷ / آیه ۸۸)
۶. برگرفته از: س ۹۴/۱؛ الم نشرح لک صدرک
۷. برگرفته از: س ۲۱/۱۰۷؛ و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین
۸. بر گرفته از: س ۵۳/۹؛ فکان قاب قوسین او ادنی
۹. برگرفته از: س ۷/۱۴۳؛ و لما جاء موسی لمیقاتا و کلمه ربه قال: رب ارنی...الآیه



۱۰. (س ۷ / آیه ۱۴۳، و: س ۴۶ / آیه ۱۵)
۱۱. مقتبس از آیه چهارم سوره تین
۱۲. همین ویژگیها را ابوالفتوح رازی در تفسیر خویش از قول ابوبکر طاهر ذکر می‌کند؛ رک به: ابوالفتوح رازی؛ ۱۳۹۸ق: ج ۱۲، ص ۱۲۴
۱۳. مولوی بر این اساس در دفتر چهارم سروده است:  
 خلق ما بر صورت خود کرد حق  
 وصف ما از وصف او گیرد سبق  
 ر.ک.به: احادیث مثنوی، ص ۱۱۴ - ۱۱۵
۱۴. (بر گرفته از: س ۱۷ / آ ۷۰: و لقد کرمننا بنی آدم ... الآیه)
۱۵. درباره جبر و اختیار و ارتباط اختیار با اراده خداوند؛ ر.ک: ایجی، قاضی عضدالدین، شرح *المواقف فی الکلام*،  
 - شرح میرسید شریف جرجانی؛ علی بن محمد الحسینی، مصر: ۱۳۲۵ ه-ق.  
 - جعفری، محمد تقی؛ جبر و اختیار؛ شرکت سهامی انتشار، ج ۳، تهران: ۱۳۵۲ ه.ش.  
 - امام خمینی، روح الله؛ *طلب و اراده*؛ ترجمه احمد فهری؛ مرکز انتشار علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۶۲ ه.ش.  
 شهرستانی، عبدلکریم؛ *الملل و النحل*؛ ترجمه مصطفی خالق داد هاشمی؛ تصحیح خالسی نایینی، اقبال: ۱۳۶۲.
۱۶. (بر گرفته از: س ۳ / آ ۳۲: قل اطیعوا الله و الرسول فان تولوا فان الله لا یحب الکافرین)
۱۷. (برگرفته از: س ۲ / آ ۳۶: فازلهم الشیطان عنها فاخرجهما مما کانا فیه... الآیه، و نیز: آ ۲ / آ ۳۸: قلنا اهبطوا منها جمیعا... الآیه)
۱۸. برگرفته از: س ۷ / آ ۲۳: قال ربنا ظلمنا انفسنا... الآیه)
۱۹. نظیر این مضمون در دفتر اول مثنوی مولوی از بیت ۱۲۴۹ به بعد نیز آمده است)
۲۰. برگرفته از مضمون آیه ۸/س ۶۶: یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله .... الآیه)
۲۱. برگرفته از مفهوم آیه ۱۷/س ۸: فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت... الآیه)
۲۲. نظیر اندیشه سعدی در این بیت:  
 گر چه تیر از کمان همی گدرد  
 از کماندار بیند اهل خرد  
 (کلیات سعدی)
۲۳. برگرفته از مضمون آیه ۵۱/س ۹: قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا... الآیه)

### منابع

۱. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن: پژوهشی در قرآن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.

نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری...

۲. ابی‌جمهور، محمدبن علی، فی‌الاحادیث الدینیة؛ ۴ جلد، قم: مطبعه سیدالشهدا، ۱۳۶۱-۱۳۶۳.
۳. انصاری، خواجه عبدالله؛ سخنان پیر هرات؛ به کوشش دکتر محمد جواد شریعت؛ تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۵.
۴. بقلی، روزبهان؛ *عبر العاشقین*؛ به تصحیح هنری کرین و محمد معین؛ تهران: ج ۲، ۱۳۶۰.
۵. تهاوندی، محمد علی بن علی؛ *کشاف اصطلاحات الفنون*؛ طبع لوحی تهران از روی چاپ کلکته: ۱۸۶۲ م.
۶. تستری، سهل بن عبدالله؛ *تفسیر قرآن العظیم*؛ تحقیق محمود جیره الله، قاهره، دارالثقافیه للنشر، ۲۰۰۶ م.
۷. جام نامقی «ژنده پیل»، شیخ احمد؛ *انس التائین*؛ تصحیح و تحشیه دکتر علی فاضل؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۸.
۸. رازی، نجم‌الدین؛ *رسالة عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق)*؛ به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی؛ انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.
۹. رازی، نجم‌الدین؛ *مرصادالعباد*؛ تصحیح و تعلیق دکتر محمد امین ریاحی؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ سوم، ۱۳۶۶.
۱۰. رازی، جمال‌الدین ابو الفتوح؛ *تفسیر روح الجنان و روح الجنان*؛ به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی؛ تهران: ۱۳۹۸ ه.ق.
۱۱. سلمی، عبد الرحمن؛ *حقایق التأویل (عربی)*، بی‌تا، بی‌تا.
۱۲. السلمی، ابو عبد الرحمن؛ *حقائق التفسیر*؛ به تصحیح و مقدمه محمد کریمی زنجانی اصل؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
۱۳. سمعانی، شهاب‌الدین منصور؛ *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*؛ تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۴. سنایی (حکیم)، ابوالمجد مجدود بن آدم؛ *حدیقة الحقیقة*؛ به اهتمام مدرس رضوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۵۹.



۱۵. سعادت پرور، علی؛ **جمال آفتاب و آفتاب هرنظر**؛ شرحی بر دیوان حافظ؛ اقتباس از علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره)، ج ۲، قم: انتشارات حکمت ۱۳۷۰.
۱۶. سهرودی (شیخ)، شهاب الدین یحیی؛ **حکمت الاشراف**؛ ترجمه دکتر سید جعفر سجادی؛ دانشگاه تهران، چ سوم، ۱۳۶۷.
۱۷. شیخ المفید، محمد بن محمد بن نعمان البغدادی؛ **النکت الاعتقادیه**؛ تعلیق حسینی الشهرستانی، قم: ۱۳۷۱.
۱۸. طباطبایی (علامه) سید محمد حسین؛ **تفسیر المیزان**؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ دوره ۲۰ جلدی، چاپ بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ گلشن، چ سوم، ۱۳۶۷.
۱۹. طبرسی (شیخ)، ابی علی الفضل بن الحسن؛ **تفسیر مجمع البیان**؛ تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی؛ دار المعرفه ۱۴۰۸ ه.ق. للطباعة و النشر، چ دوم، ۱۹۸۸ م.
۲۰. عطار (شیخ)، فرید الدین محمد؛ **مصیبت نامه**؛ تصحیح دکتر نورانی وصال؛ زوآر، چ ۲، ۱۳۵۶.
۲۱. عین القضاة، ابو المعالی عبدالله بن محمد بن علی الحسن علی المیانجی الهمدانی؛ **تمهیدات**؛ با مقدمه و تصحیح و تحشیه دکتر عقیف عسیران؛ انتشارات منوچهری، چاپخانه احمدی، چ ۳، ۱۳۷۰.
۲۲. عین القضاة همدانی؛ **زبدۃ الحقایق**؛ به تصحیح عقیف عسیران؛ ترجمه دکتر مهدی تدین؛ تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۲۳. عین القضاة همدانی، نامه‌ها؛ به اهتمام علی نق منزوی، عقیف عسیران، چاپ منوچهری، با نظارت آقای خدیو جم، چاپ دوم، تهران: ۱۳۶۲.
۲۴. غزالی طوسی، ابو حامد محمد؛ **مشکلات الانوار**؛ ترجمه دکتر صادق آیینه نند؛ ۱۳۶۴.
۲۵. غزالی طوسی، محمد؛ **مکاتیب فارسی**؛ چاپ سنایی طهوری؛ ۱۳۶۳.
۲۶. فروزانفر؛ **بدیع الزمان**؛ احادیث مشنوی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۶۱.



۲۷. القاسمی، کمال الدین عبدالرزاق؛ شرح منازل السائرین؛ تحقیق و تعلیق محمد بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.
۲۸. قشیری، ابوالقاسم؛ رساله قشیریه (ترجمه)؛ با تصحیحات و استدراقات بديع الزمان فروزانفر؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۶۱.
۲۹. کاشانی، عزالدین محمود؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ با تصحیح و مقدمه و تعلیقات استاد جلال الدین همایی؛ تهران: نشر سنایی، چ ۲، تاریخ مقدمه ۱۳۲۵.
۳۰. لاهیجی، شمس الدین محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی؛ تهران: زوار، چ دوم، ۱۳۷۴.
۳۱. مدرس رضوی؛ تعلیقات حدیقه الحقیقه مشتمل بر آیات و احادیث؛ تهران: انتشارات علمی، تاریخ مقدمه ۱۳۴۴.
۳۲. مستملی بخاری (خواجه امام)، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد؛ شرح التعرف لمذهب التصوف؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.
۳۳. مشرف، مریم؛ نشانه شناسی تفسیر عرفانی؛ تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۲.
۳۴. مولوی، جلال الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح نیکلسون (دوره یک جلدی)، تهران: امیرکبیر
۳۵. مولوی، جلال الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح دکتر استعلامی؛ تهران: کتابفروشی زوار، چ ۲ (دوره ۶ جلدی) ۱۳۶۹.
۳۶. مولوی، جلال الدین محمد؛ فیہ ما فیہ؛ تصحیح و حواشی مرحوم فروزانفر؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، چ پنجم، ۱۳۶۲.
۳۷. مولوی، جلال الدین محمد؛ کلیات شمس؛ با تصحیحات و حواشی مرحوم فروزانفر؛ تهران: امیرکبیر، چ دهم، ۱۳۵۴.
۳۸. میدی، ابوالفضل رشیدالدین؛ کشف الاسرار و عدہ الابرار؛ به اهتمام علی اصغر حکمت؛ ده جلد، چ ۳، تهران: ۱۳۵۷.



- 
۳۹. نسفی، عزیزالدین؛ **الانسان الكامل**؛ به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماری ژان موله، تهران: چ ۲، ۱۳۶۲.
۴۰. نوپا، پل؛ **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**؛ ترجمه اسماعیل سعادت؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
۴۱. ورکانی؛ **رساله لوائح**؛ منسوب به عین القضاة همدانی؛ تصحیح دکتر فرمنش؛ تهران: انتشارات هنر، خرداد ۱۳۳۷.
۴۲. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی؛ **کشف المحجوب**؛ تصحیح ژوکوفسکی، به انضمام فهرستها به قلم محمد عباسی، ۱۳۳۶.