

## تجربه عرفانی در اشعار سنائی غزنوی

### خدیجه ابوترابی

محقق، ایران

#### چکیده

در این مقاله به بحث تجربه ی عرفانی و اهمیت آن از دید یکی از عارفان بزرگ قرن ششم ، سنایی غزنوی که اندیشه های عرفانی او بر عرفای بعد از او نیز تأثیری به سزا داشته است پرداخته شده است . مطالعه در آثار سنایی ( حدیقه الحقیقه ، دیوان، سیرالعباد و ... ) در باب احوال نشان می دهد که سنایی به صورت جدی به ابعاد تجربی عرفانی اعم از مقامات و احوال در فرآیند سیر و سلوک عرفانی توجه داشته است و تجربه ی عرفانی از دید او گذر از این منازل و البته بر مبنای رعایت شریعت می باشد . او شریعت را پلی به سوی حقیقت و رسیدن به معرفت می داند . که سالک بدون آن در سیر و سلوک عرفانی خویش به منزل نخواهد رسید . او در بررسی احوال به ویژگی معرفت زایی احوال ( تجارب عرفانی ) توجه داشته و با بیان انواع معرفت تنها معرفتی را که کاملاً پذیرفته معرفت شهودی و عینی است که آن را حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک می داند. که از دید او وجودی غیر از وجود خدا نیست و دیگر هست ها زیر هستی او قرار دارند . بنابراین تجربه عرفانی از دید سنایی تجربه وحدت شهود و وصال با خداوند است.

واژه‌های کلیدی: سنایی ، تجربه ی عرفانی ، شریعت، احوال ، معرفت

**مقدمه**

در حوزه ی دین پژوهشی بحث تجربه ی عرفانی و مسائل مربوطه محور تکرر آراء و اختلاف نظرها می باشد. مسائلی چون حقیقت و هویت تجربه ی عرفانی، ویژگی های تجربه ی عرفانی، نوع تجربه ی عرفانی، این که از چه سنخی است، آیا امری احساسی یا از مقوله ی مافوق طبیعت است. کارایی تجارب عرفانی در شناخت و اثبات حقایق و مددهای دینی و این که تجارب عرفانی چگونه اعتبار می یابند. این گونه مسائل از دیر زمان مورد تأمل عارفان مسلمان بوده است. همچنین در فرهنگ عرفانی اسلام واژه ی تجربه ی عرفانی توسط صاحب نظران به احوال و آگاهی های عرفانی ترجمه شده است. از جمله عارفان مسلمان سنایی شاعر سده ی ششم غزنه است که هم صاحب احوال بوده و هم اندیشه های او بر عرفای بعد تأثیری به سزا داشته است. این رساله با بررسی آثار سنایی جایگاه تجارب عرفانی (احوال) را از دیدگاه سنایی مورد بررسی قرار خواهد داد. موضوع تجربه عرفانی که طرح کلیت آن در بین فلاسفه، عرفا، ادبای شرق و غرب مبسوط به سابقه است در کتاب هایی مانند عرفان و فلسفه ی استیس، تجربه دینی پرواد فوت، تجربه عرفانی و مکاشفه عرفانی فعالی، و... تبیین شده است اما این موضوع، تا کنون به طور مستقل در اشعار سنایی غزنوی مورد مذاقه ی دقیق واقع نشده است.

گردآوری اطلاعات در این رساله به روش کتابخانه ای و تجزیه و تحلیل داده ها از نوع توصیفی و تحلیل محتواست و از میان منابع موجود عمدتاً به سه اثر سنایی از جمله: حدیقه الحقیقه، دیوان، سیرالعباد الی المعاد پرداخته است.

به طور مشخص در این مقاله بر آنیم تا بدانیم:

از دیدگاه سنایی تجارب عرفانی در چه صورت قابل اعتبارند که به نظر می رسد سنایی حصول تجارب عرفانی موثق را منوط به کمال در علوم حقیقی، سیر و سلوک و التزام به شریعت می داند و نیز غایت و غرض اصلی دین از نظر سنایی چیست که ظاهراً سنایی غرض از دین را دست یابی به تجربه ی عرفانی (حال) فنا می داند هم چنین به نظر سنایی تجارب عرفانی (احوال) چه رابطه ای با دین و حقایق دینی دارند و آیا می توانند پلی در رسیدن به حقیقت باشند که به نظر می رسد سنایی موثق ترین منبع اثبات حقایق دینی و معرفت حقیقت (شهود اسماء و صفات حق) را تجارب عرفانی دانسته است.

**تجربه ی عرفانی**

مفهوم تجربه ی عرفانی، به طور خاص در اواخر قرن نوزدهم و در قرن بیستم میلادی مورد توجه روان شناسان، فلاسفه ی دین، و برخی الاهی دانان قرار گرفت. گویا آغازین رویکرد جدید علمی به «تجربه ی عرفانی» را ویلیام جیمز، فیلسوف، دانشمند و روان شناس آمریکایی صورت داده است که بعد از وی عرفان پژوهان دیگر نظیر استیس، پروادفوت و... به بررسی عناصر و ویژگی های تجربه های عرفانی پرداخته اند.

تجربه چیست؟

تجربه در لغت به معنای آزمون و آزمودن است (دهخدا، ۱۳۷۷). تجربه واقعه ای است که شخص از سر می گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و نسبت به آن آگاه و مطلع است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹). فارابی تجربه را تأمل در مصادیق جزئی، مقدمات کلی و بررسی و آزمون محمول آن مقدمات نسبت به یک یک مصادیق جزئی می داند به نحوی که برای شخص تجربه کننده یقین حاصل شود که آن محمول در همه یا اکثر مصادیق جزئی قابل حمل است (فارابی، ۱۴۱۰-۱۴۰۸) گاهی این واژه به معنای احساس به کار می رود و این اولین مرحله ی ادراک انسانی است. که عقل به واسطه ی تکرار مشاهده ی حسی حکم یقینی می کند. (فعالی، ۱۳۸۵) اما گاهی تجربه غیر از تجربه های متعارف است و متعلق آن موجود یا حضوری مافوق طبیعی است. در این ارتباط تجربه های بسیار متنوعی وجود دارد که در این جا تجربه ی عرفانی مورد نظر ماست.

**عرفان**

کلمه ی «عرفان» مصدر ماده ی عَرَفَ به معنای «شناختن» است. اسم فاعل این مصدر «عارف» و دیگر مصدرش «معرفت» است (سجادی، ۱۳۷۰). و آن علمی از علوم الاهی است که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات او از طریق کشف و شهود است (دهخدا، ۱۳۷۷).

گرچه معنای لغوی عرفان همان « معرفت » است . اما از برخی کاربردهای اصطلاحی عرفان به طور مثال در تعبیر عبدالحسین زرین کوب که می گوید : « عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر ، که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می آید که ارتباطی مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته است . برمی آید که آن را به مثابه ی «نوعی معرفت خاص» تلقی می کنند (زرین کوب، ۱۳۷۸). به عقیده ی علی موحدیان عطار در تعبیر عرفان بر « معرفت » همان تجربه ی عرفانی را مراد کرده اند (موحدیان عطار، ۱۳۸۸).

در کاربردهای عرفان ، شمار قابل توجهی ، عرفان را به تجربه ی عرفانی تأویل برده و فهم کرده‌اند . اصولاً اگر به مباحث مربوط به عرفان در سنت غرب مسیحی بنگریم به وضوح خواهیم دید که عرفان را عمدتاً « تجربه ی عرفانی » فهم کرده اند . (همان)

### مفهوم تجربه عرفانی

تجربه عرفانی در معنای عام عبارت از ظهور نوعی آگاهی به خود واقعیت امور ، بی آن که مفهومی در بین باشد یا تصور و تصدیقی در کارآید ، و بی آن که میان ذهن ( فاعل شناسایی ) و عین (موضوع شناخت) تمایزی بتوان یافت . گویی در این هنگام ، ذهن و عین یک واحد تجزیه نشده اند ، یا که اصلاً ذهنی در کار نیست . (روفوزام، ۱۳۸۳) از دید گاه شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) تجربه عرفانی نوعی احساس و عاطفه است که از حد تمایزات مفهومی فراتر رفته و قابل توصیف نیست. (صادقی، ۱۳۸۲). رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۰۹) نیز به تبع شلایر ماخر تجربه عرفانی را از سنخ احساسات . احوال و عواطف میدانند از نظر اتو حقیقت دین را باید در احوال دینی جست. احوال دینی نوعی شعور خاص را به همراه داردمعرفتی که در قالب مفاهیم عقل نظری نمی گنجد. (همتی، ۱۳۷۷)

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) چهار نشانه را برای تجربه عرفانی ارائه میدهد: ۱- بیان ناپذیری: او این حقیقت را که تجربه به بیان در نمی آید به این معنا می داند که تجربه را تنها با آشنایی شخصی میتوان شناخت و لذا تجربه به احساسات نزدیک تر است تا عقل. ۲- کیفیت معرفتی: حالات عرفانی هر چند قرین شور و احساسند اما برای کسانی که به درکی از آن نائل آمده اند نوعی معرفت و شناخت را به ارمان می آورند. حالت های عرفانی بصیرت اند و روشنایی خاصی از عمق حقایق به دست می دهند که هرگز با ابزار عقل و استدلال قابل حصول نیست. (James, ۱۹۲۹) ۳- ناپایداری: حالات عرفانی پایداری چندانی ندارند البته ممکن است تاثیر این حالات برای مدت طولانی یا حتی در تمام عمر باقی باشد. ۴- انفعال: عارف در مواجهه با حالت عرفانی احساس میکند اراده از او سلب شده و گویا در اختیار قدرت و اراده موجودی برتر قرار گرفته است. لذا سالک به هنگام فرا رسیدن خلسه ها و یافته های عرفانی حالت انفعالی داشته و احساس می کند که تنها او میتواند آن ها را قبول کند و در این حالت خود را فاقد هر گونه نقش آفرینی می بیند. (همان).

والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷) با بیان هفت ویژگی مشترک در تجربه های عرفانی شامل: ۱- آگاهی وحدانی. وحدت حقیقی. خلاصی. بی زمان و مکان بودن ۳- احساس عینیت با حقیقت داشتن ۴- احساس تبرک و تیمن داشتن. صلح و صفا و مانند آن. ۵- احساس امر قدسی. ۶- متناقض نمایی ۷- بیان ناپذیر بودن. آگاهی وحدانی را مهمترین ویژگی تجربه عرفانی دانسته که در عین حال که به عنوان محتوای تجربه عرفانی عنصری و جوهری است اما در صورتی شایسته این عنوان می داند که مغایر با یکسان انگاری مطلق خدا و جهان باشد. (استیس، ۱۳۸۸)

وین پراودفوت (۱۹۳۹-۲۰۰۳) نیز معتقد است تجربه عرفانی نوعی احساس است. وی حالت عرفانی را نوعی بصیرت میدانند. به اعتقاد او خصایص حاکم بر تجربه عرفانی قواعد حاکم بر تجربه عرفانی هستند اگر میگوییم تجارب عرفانی بیان ناپذیرند یا متناقض نما هستند این ها معیاری هستند که شخص بر اساس آن تجربه اش را عرفانی میشناسد. (پراود فوت، ۱۳۸۳)

تجربه ی عرفانی در فرهنگ ها و سنت های عرفانی با نام ها و عنوان های گوناگونی ، که احیاناً بر ساحت ها و گونه های مختلفی از این تجربه اشارت می کند ، می شناسند . در عرفان یهودی - مسیحی برای این تجربه عنوان هایی مثل جذبه ی عرفانی ، شهود ، انکشاف ، تجربه ی حضور ، تجربه ی وصال و تجربه ی اتحاد با خدا را به کار می برند . در عرفان اسلامی عناوینی مثل احوال عرفانی ، جذبه ی حق ، کشف ، شهود ، ذوق ، وحدت ، حقیقت ، وجد ، وجود ، و فنا و در سنت ادیان

هندی عناوینی مثل معرفت اتحاد آتمن - برهمن، نیروانه، بودهی، سمداهی، مُکشه و در عرفان زین بودایی عنوان ساتوری حکایتی از این تجربه است. البته هر کدام از این مفاهیم ممکن است بر نوع، بُعد یا ساحت خاصی از این تجربه دلالت کند. مقوله‌ی تجربه در عرفان اسلامی، خود به دو مفهوم کلی منحل می‌گردد: یکی احوال و آگاهی‌های عرفانی، که اصطلاحاً و به طور مطلق آن را «تجربه‌ی عرفانی» می‌خوانند و دیگری، سیر و سلوک عرفانی که «تجربه‌ی طریقی عرفانی» نامیده می‌شود (موحدیان عطار، ۱۳۸۸). در ادامه برای پرداختن به این موضوع در اشعار سنایی و نیز برای سهولت و هماهنگی با اصطلاح رایج، مقامات را تجربه طریقی عرفانی و احوال و آگاهی‌های عرفانی را تجربه‌ی عرفانی می‌خوانیم.

### مقامات (تجربه‌ی طریقی عرفانی)

مقامات جمع مقام به معنی پایگاه، اقامتگاه، شأن و شوکت است. «مقام عبارت از اقامت است و برای هیچ کس درست نباشد که در مقامی منزل گزینند مگر به واسطه‌ی شهود اقامت خدای متعال در آن مقام» (سجادی، ۱۳۷۰). ابو نصر سراج طوسی مقامات را منزلت و شأن بنده در محضر خدای عزوجل در قیام به عبادات و مجاهدات و ریاضیات و بریدن از غیر خدا و پیوستن به او می‌داند. وی در کتاب اللّمع مقامات را هفت منزل شامل توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا دانسته است. (سراج، ۱۳۶۸)

سنایی نیز در تجربه طریقی عرفانی خویش این هفت منزل را مورد توجه قرار داده است. توبه: توبه در لغت به معنی بازگشت از گناه است و در تصوف نخستین مرحله سلوک است. سنایی غالباً از دو منظر به توبه نگریسته است؛ یکی متناسب با طرز نگاه عالمان شریعت مثل آنجا که توبه از متابعت شیطان را شرط انسانیت دانسته. (سنایی، ۱۳۸۷)

تو هنوز از متابعی شیطان

توبه‌ی ناکرده کی بوی انسان

یا اینکه نفس را به شارستان لوط تشبیه می‌کند و توبه را به روح الامینی می‌داند که می‌تواند مایه نجات باشد. (سنایی، ۱۳۲۰)

توبه ات روح الامین دان نفس شارستان لوط در مثل شبه حقیقت ها چنین باید نهاد

در مواردی هم از منظر اهل طریقت به توبه می‌نگرد و مثلاً چنین می‌سراید که کلید ورود به کوی عشق- تعبیری برای طریقت - توبه است. (سنایی، ۱۳۸۷)

هر که را کوی عشق او تازه است

توبه‌ی او کلید دروازه است

و البته این تعبیر وی مبتنی است بر اینکه در کتب صوفیه توبه اولین مقام، ذکر شده است. آنجا هم که می‌گوید توبه برای آن است تا سالک را از خودبینی نجات دهد یا توبه و شکر را شرط لازم طریقت می‌داند. (سنایی، ۱۳۸۷)

تا که خود یار عشق خودبین است

بوته‌ی توبه از پی این است

هر که را کوی عشق او تازه ست

توبه‌ی او کلید دروازه ست

ورع: ورع به معنای پارسائی، پرهیزگاری است و در اصطلاح «ترقی نفس از وقوع در مناهی است.» (سجادی، ۱۳۷۰) حکیم غزنوی هیچ گاه از واژه ورع با ترکیب مقام ورع بهره نبرده اما ابیاتی دارد که درونمایه آنها متناسب است با تعاریفی که عرفای دیگر از ورع آورده اند.

این هم که در جای دیگری اذعان می دارد هرچه برای انسانهای معمولی مباح است برای سالک محظور است یا مجموعه بیانات وی در باب ترک لذت‌های حلال دنیوی در واقع، ریشه در همین اصل عرفانی - ورع - دارد. (سنائی، ۱۳۸۷) شرع از اشعار سخت بیگانه ست  
گرچه با او کنون هم از خانه ست

هر چه ما را مباح، محظورست  
بر کسی کو ازین و آن دورست

زهد: زهد در لغت یعنی روی گردانیدن از چیزی است. (سجادی، ۱۳۷۰) سنائی زهد را به دو نوع حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می کند. اولین شرط حقیقی بودن زهد آن است که مبتنی باشد با علم. مراد او از علم یکی علم دین و دیگر علم مورد قبول سالکان طریقت است. (سنائی، ۱۳۸۷) علم دین را تا نیابی چشم دل را عقل ساز  
تا نیاید حاجتت، بر روی معجر داشتن

تا تو را جاهل شمارد عقل سودت کی کند  
مذهب سلمان و صدق و زهد بوذر داشتن

و در زهد غیر حقیقی علاوه بر زهد جاهلانه - که مطرود نظر سنایی است - زهد ریایی نیز در شعر او به عنوان یک ضد ارزش قلمداد شده است. (سنائی، ۱۳۸۷) تا بدانی که زاهدان چه کسند  
همه هم چون میان تهی جرسند

همه در بند زرق و سالوسند  
وز در صد هزار افسوسند

فقر: فقر یعنی نیازمندی و از مقامات عارفان است. (سجادی، ۱۳۷۰) سنایی بی اعتنا به شیوه های مدرسه ای و مدون، به ذکر اساسی ترین نکات می پردازد. به زعم وی طریقت همان فقر است. (سنائی، ۱۳۲۰) راه فقر است ای برادر فاقه در وی رفتن است  
واندرین ره نفس کافرکش ز بهرکشتن است

صبر: صبر یعنی تحمل و شکیبایی و بردباری و در اصطلاح ترک شکایت است از سختی بلا نزد غیر خدا. (سجادی، ۱۳۷۰) در آثار سنایی زیباتر از همه جا در تمثیل زیبایی «ابر و آفتاب» این اصل عملی مطرح شده است. در این تمثیل، از صبر به عنوان مرکبی یاد شده است که سالک می تواند سوار بر آن، راه آسمان - سیر کمالی - را در پیش گیرد. (سنائی، ۱۳۸۷) معرفت آفتاب و هستی ابر

راه بر آسمان و مرکب صبر

هر که رخ سوی آن زمین دارد  
برسد گر براق دین دارد

او از مخاطبان خود می خواهد پیوسته صبر را ملازم خود کنند چه طریقت راهی است پر شتاب و ناآرام و صبر تنها توشه ای  
که می تواند سالک را به سرمنزل مقصود رهنمون شود. (همان)  
هر که شاگرد روز و شب نبود  
رجز تهی دست و بی ادب نبود

کاندرین راه پر شتاب و قرار  
صبر بی دست و پای دارد کار

نکته قابل توجهی که وی در این راستا مطرح می کند اینکه صبر از عشق ناشی می شود و آن که از دایه عشق شیر بخورد از  
حیث صبر غنی می گردد. (سنائی، ۱۳۲۰)  
آن روز که شیر خوردم از دایه ی عشق  
از صبر غنی شدم به سرمایه ی عشق

توکل: توکل در لغت تفویض امر است بسوی کسی که بدو اعتماد باشد و نیز به معنای واگذاری امور شخصی است به مالک خود  
و اعتماد بر وکالت اوست. (سجادی، ۱۳۷۰)  
متوکل حقیقی، در نظر سنایی کسی است که اعضای خود را در بند آورد و مال و اسباب را رها ساخته و به مسبب اصلی دل  
نهد.

به زعم او تا خلق در راه اسباب اند. و به اسباب توجه دارند مانند کسانی هستند که در کشتی خفته اند و کشتی هم در گرداب  
افتاده است. (سنائی، ۱۳۸۷)  
خلق تا در جهان اسبابند  
همه در کشتی اند و در خوابند

رضا: رضا به معنای خوشنودی و پسند کاریست. (سجادی، ۱۳۷۰)  
از روی پاره ای اشعار سنایی می توان دانست که «رضا» در نظر او از اهمیت زیادی برخوردار است. این معنی بخصوص از آنجا بر  
می آید که وی شناخت خدا را - که از اهداف عالی عرفانی است - منوط به این میدانند که سالک گام در وادی رضا بنهد؛  
ضمن اینکه برترین مرتبه در بارگاه الهی از آن اهل رضاست. (سنائی، ۱۳۸۷ و سنائی، ۱۳۲۰)  
با قضا مر تو را چو نیست رضا  
نشناسی خدای را به خدای

تو دانی که بر درگه لایزال  
در برترین الهی رضاست

در شعر سنائی غیر از مواردی که تحت عنوان مقامات هفت گانه بررسی شده اعمال دیگری هم هست که به زعم وی بایستی سالکان طریق در سیر و سلوک خود به آنها عنایت داشته و علاوه بر آن التزام عملی هم داشته باشد از جمله اعمالی که سنائی در آثار خود به عنوان لوازم سلوک مطرح کرده که شامل ریاضت، تجرید، ذکر، صدق، سماع، عزلت و خلوت می باشد. که با گذر از این مراحل سالک در ادامه به سلوک احوال ارتقا می یابد.

احوال ( تجربه ی عرفانی )

احوال جمع حال است و در لغت به معنای تحول در حالتی از حالتی دیگر است و در اصطلاح سالکان حال معنایی است که بدون تعمد و قصد و بدون اکتساب و جلب و دفع وارد قلب می شود. (سجادی، ۱۳۷۰)

سنائی همچون عارفان دیگر در اشعار خود به شرح احوال پرداخته است.

مراقبه: مراقبت نزد اهل سلوک محافظت قلب است از کارهای پست. (سجادی، ۱۳۷۰)

به اعتقاد سنائی هنگامی که سالک از نفس خود و از حصار خود بیرون آمد به مقام مراقبه خواهد رسید. (سنائی، ۱۳۲۰)

آدمی در جمله تا از نفس پر باشد چو گوز

هر زمانی آید از وی دیو را بوی پنییر

از حصار بود خود آن گاه برهی کز نیاز

پایمال مسجد و میخانه کردی چو حصیر

که مشخص می شود که سنایی خود اهل مراقبت بوده است.

قرب: قرب به معنی نزدیکی است. (سنائی، ۱۳۷۰)

عمده ترین مضمونی که سنائی در باب قرب مطرح می سازد این است که برای رسیدن به قرب باید به مرحله فنا فی الله رسید؛ چون قرب تنها وقتی حاصل می آید که سالک از خود فانی شده باشد، کسی هم که در راه رضای حق قربان شد، از خود فانی شد- به حق زنده می گردد یعنی بقا می یابد به بقاء-الله. (سنائی، ۱۳۲۰)

در راه رضای تو قربان شده جان وان گه

در پرده ی قرب تو زنده شده قربان ها

محبت: محبت به معنی دوستی، مهرورزی. (سجادی، ۱۳۷۰) و در نزد عارفان نهایت محبت، غلیان دل است در مقام اشتیاق به لقاء محبوب که موجب محو محب می شود. (هجویری، ۱۳۸۷)

از جمله نکاتی که سنایی درباره محبت ذکر کرده اینکه هرکس یک لحظه در دریای محبت الهی غوطه ور گردد، آرام و قرار برای همیشه از او دور خواهد شد. (سنائی، ۱۳۲۰)

کیست آنکوساعتی در بحر مهتر غوطه خورد

کش بُدست از آتش شوق تو یک ساعت قرار

خوف و رجاء: خوف در لغت به معنی ترس است. و رجاء به معنای امید واری و در اصطلاح تعلق قلب به حصول امری در آینده که بدان آرزو مند است. (سجادی، ۱۳۷۰)

سنایی از خوف و رجاء به عنوان بال و پری یاد می نماید که تنها تا بخشی از راه قادرند سالک طریق را همراهی کنند. (سنائی، ۱۳۲۰)

با وفاداران دین چندان بپر در راه او

تا نه بال خوف ماند با تو نه پرّ رجاء

شوق: شوق در نزد عارفان، میل مفرط را گویند و آتشی است که شعله شمع آن از میزان محبت خیزد و بوی عود وجود از احتراق چهره افتراق او برانگیزد. (سجادی، ۱۳۷۰)

سنائی شوق را لازمه وصال با معشوق ازلی دانسته است. (سنائی، ۱۳۲۰)

هوای دوست گرخواهی شراب شوق جانان خور  
وصال یار اگر خواهی طواف جای بطحا کن

مشاهده: شهود تجلی ذات را مشاهده گویند. (سجادی، ۱۳۷۰)

آنچه از رویت خدادار کلمات صوفیان نخستین وارد شده مربوط به بهشت و جهان آخرت است. آنان برای بهشت و بهشتیان اوصافی ذکر کرده اند و یکی از لذایذ بزرگ بهشتیان را لذت دیدار حق می دانند مانند آن نیز در اشعار سنائی دیده میشود. (سنائی، ۱۳۸۰)

یقین: یقین از نظر عرفانی به معنای خشنودی بنده بدان چه خداوند او را قسمت کرده است. (قشیری، ۱۳۷۴)

سنائی شرط بهره مندی سالک از تجلی حق را یقین می داند و می گوید هرچه قدر سالک با بهره گرفتن از شریعت آینه ی یقین خود را مصفا تر گرداند تجلی حق برایش مهیتر خواهد بود. (سنائی، ۱۳۸۷)

صیقل آینه ی یقین شماس

چیست محض صفا دین شماس

هرچه روی دست مصفا تر

زو تجلی تو را مهیتر

قبض و بسط: قبض به معنی به دست حق رفتن است و بسط (گشایش) آن است که شواهد بنده به سوی مدارج علم شود و باطن بنده را با ردای اختصاصی بیوشاند و او اهل تلبیس است. (روان فرهادی، ۱۳۷۲)

به نظر سنائی «وقت» متواری است و سالک باید از قبض و مکر و استدراج ایمن نشیند، چه هر لحظه ممکن است وقت او مستغرق در یکی از حالات مذکور گردد. (سنائی، ۱۳۲۰ و زرقانی، ۱۳۸۱)

متواریست وقت شاد مباح

ایمن از قبض و مکر و استدراج

بر گذرگاه باز روز شکار

آمن از قبض کی بود دراج

سُکر و صحو: سُکر به معنی مستی است و صوفیان سُکر را ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه به حق می دانند. و صحو به معنی به خودآیی و روشن نگری است. (سجادی، ۱۳۷۰)

پاره ای از ابیات و اشعار سنائی به بیان جال سُکر و صحو اختصاص یافته است. سنائی یک بار در سیرالعباد بدین دو اصطلاح عرفانی اشاره می نماید. در آنجا در وصف سالکان طریق و منتهیان سلوک می گوید آنها که در پرده عین اند، در خرابات قاب قوسین - که تعبیری از نهایت قرب است - گاهی در صحواند و گاهی در سُکر، گاهی در محواند و گاهی در اثبات. (سنائی، ۱۳۱۶)

صف اول که پرده ی عینند

در خرابات قاب قوسین اند



گاه در علت مجاهده اند

گاه در مجلس مشاهده اند

گاه در سکر و گاه در صحواند

گاه در اثبات و گاه در محوند

عشق: عشق ( شوق مفرط و میل شدید به چیزی ) آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. (دهخدا، ۱۳۷۷)

آن دسته از اشعار سنایی را که به رابطه عشق با مبانی شریعت مربوط می گردد می توان به دو بخش کلی تقسیم نمود؛ نخست آن بخش از اشعارش که در آنها رابطه میان عشق و مبانی شریعت رابطه ای مبتنی بر تناقض و تضاد نیست و دیگر آن قسم از اشعارش که در آنها رابطه میان عشق و شریعت متناقض است. مثلاً آنجا که می گوید عاشق دینداری باید تا بتواند درد دین را تحمل کند و در اندیشه دین باشد. (سنائی، ۱۳۲۰)

مرد دنیا باز باید که درد دین کشد

سرمه ی تسلیم را در چشم روشن بین کشد

در واقع عشق و دینداری را در یک جا جمع کرده و اساساً انسان آرمانی خود را ترکیبی دانسته از عاشقی و دینداری. مطابق با این عبارت رابطه دین و عشق رابطه تکمیلی است یعنی دین و عشق موجبات تکامل همدیگر را فراهم می آورند. در این گونه رابطه همان قدر که دین برای عشق لازم است، عشق هم در کار دین موثر است، یا آنجا که می گوید در نظر عاشقان، خدمت به معشوق ازلی تشریف و سود است و در نزد عاقلان طاعت معبود، تکلیف و بار است .

عاشقان را خدمت معشوق تشریفست و بر

عاقلان طاعت معبود تکلیف است و بار

خدمت و عبادت عاشقانه را بر عبادت عاقلانه ترجیح داده و در عین حال لازمه طاعت و عبادت را - که از مظاهر دین است - عشق دانسته و بر روی هم مجموعه دو بعدی کاملی را تشکیل داده؛ یعنی خدمتی عاشقانه برای معشوق ازلی. در پاره ای دیگر از اشعارش مضامینی را نقل می کند که بر حسب ظاهر با موازین شرعی سازگاری ندارد. برای مثال اینکه می گوید عاشق باید در بتکده بنشیند چه آه او آن قدر اثر دارد که بتواند بتکده را به بیت الحرام مبدل سازد .

نشست عشق اندر بتکده واجب کند زیرا

که آه عاشقان از بتکده ی بیت الحرام

سخنش به حیث ظاهر- از چند جهت با موازین شرعی مغایرت دارد؛ نخست اینکه بت پرستی را توصیه می نماید و دیگر اینکه برای آه انسان ارزشی فراتر از حد مجاز و معقول قائل شده است و سوم این که تفاوت میان بتکده و بیت الحرام را مربوط دانسته به نحوه برخورد با آنها نه تفاوتی ذاتی و ماهوی که توسط صاحب شرع وضع شده است. (زرقانی، ۱۳۸۱) یا مثلاً آنجا که می گوید در قبیله عاشقی آیین و رسم قبله نیست، اگر قبولی اینجا را می خواهی قبله را آباد مکن. (سنائی، ۱۳۸۷)

در قبیله عاشقی آئین و رسم قبله نیست

گر قبولی خواهی این جا قبله آبادان مکن

همچنین آنجا که آورده پیش آن که عشق رهبر اوست ، کفر و دین هر دو حجاب و پرده اند. (همان)

پیش آن کس که عشق رهبر اوست

کفر و دین هر دو پرده ی در اوست

هم کفر را هم ردیف دین آورده و هم دین را حجاب دانسته؛ حال آن که هر دو مغایر با موازین شرعی است. در خصوص این قبیل بیانات باید گفت که قطعاً غرض وی تحقیر دین و اهانت به حقیقت مقدسات شرعی نبوده است. بلکه این نشان دهنده روحیه مبارز سنایی در مقابل ریاکاران ظاهرپرست و فریبکار بوده است که در بخش از اشعارش ظاهرپرستان و ریاکاران را به باد مسخره می‌گیرد و از طریق یک چنین مضامینی به آنها اعلام می‌کند که طاعات و عبادات شما چون از سر ریاکاری است در حقیقت ضدارزش است. (زرقانی، ۱۳۸۱)

همچنین به عقیده او عشق به چیزی جز خدا مثل مال و مثال دنیوی نه تنها عشق حقیقی نیست بلکه مایه خجالت و همبرابر با کفر است. (سنائی، ۱۳۲۰)

عاشقی بر خواب و خورد و تخت و ملک و سیم وزر  
شرم بادت ساعتی دل چند جا مهمان بود

به نظر سنایی عشق و معشوق اختیاری نیست و عاشقان نیز از روی اختیار عاشق نمی‌گردند. (سنائی، ۱۳۸۷)  
عشق و معشوق اختیاری نیست  
عشق ز آسان کم تر شماری نیست

فنا و بقا: فنا ( نابودی ) عبارت است از مضمحل شدن غیر حق از روی علم ، آن گاه از روی جحد و انکار سپس از روی حق که در این هنگام حق را بالحق ، عین کل می یابد . (شیروانی، ۱۳۷۳) و بقا ( پایدار ) نامی است برای آن چه پس از سقوط و فنا ی شواهد قائم و استوار باقی می ماند .(همان)

اصولاً سنایی به فنا و بقا بیش از دیگر حالات عرفانی عنایت داشته و به همین جهت در دیوان و نیز در مثنوی هایش ابیات فراوانی مشاهده می‌گردد که درون مایه ی آن ها به فنا و بقای عرفانی اختصاص یافته است. (زرقانی، ۱۳۸۱) او زاد طریقت را فنا می داند و بر آن است حتی اگر سالک درجه والا و مقامی منیع در زهد داشته باشد، باز هم محتاج فنا فی الله است. (سنائی، ۱۳۲۰)

کاین طریقت که در وی چو شوی توشه تو را  
جز فنا بودن اگر بودی و سلمان نیست

بسیاری از کمالات سلوک را نتیجه و ثمره فنا فی الله دانسته است. اما مشخص ترین ثمره<sup>۶</sup>ی که فنا فی الله برای سالک فراهم می‌آورد، رسیدن به مرتبه بقای بالله است؛ یعنی همان مقام توحید که در آن عشق و عاشق و معشوق- به قول سنایی یکی می‌شوند. (همان)

در مراعات بقا جز در خرد عاصی مشو  
در خرابات فنا جز عشق را فرمان مکن ...

زان که عشق و عاشق و معشوق بیرون زین صفات  
ج یک تن اندر ای بی خردن ز روی نقش از روی ذات

سنایی را اولین شاعر معراجیه<sup>۷</sup> گو در تاریخ ادبیات منظوم ایران شناخته اند. (قاسم فر، ۱۳۸۹) وی در حدیقه الحقیقه شرح معراج پیامبر را به صورت کلی بیان کرده است. چنانچه به تعبیر او ، که پیامبر شبی از هستی خود گم شد - تعبیری برای فنا - و به مرتبه ی قاب قوسین - که عبارتی است قرآنی و نماد نهایت قرب - رسید. (سنائی، ۱۳۸۷) .

پیوند شریعت و طریقت در نظر سنایی: پیوند شریعت و طریقت در نظر سنایی آن مایع عمیق است که یکی بدون دیگری ناقص به نظر می رسد و لازمه کامل شدن در هر کدام، گذر از میان دیگری است. بر روی هم، انسان آرمانی وی کسی است که مجموعه ای باشد از شریعت و طریقت. (زرقانی، ۱۳۸۱) بر این اساس است که در جایی می آورد: عاشق دینداری لازم است تا بتواند درد دین را تحمل کند و سرمه تسلیم در چشم کشد. (سنائی، ۱۳۲۰)

مرد دنیا باز باید تا که در دین کشد  
سرمه تسلیم را در چشم روشن بین کشد

و یا اینکه با نگاهی بکر و کم نظیر به داستان خضر واسکندر می گوید: بدان جهت خضر به آب حیات - نمادی از بقای عرفانی - رسید که از راه دین وارد شد و دقیقاً بدین سبب اسکندر به آب حیات نرسید که از راه دیگر رفت. (همان)

همه درداست کار دین، همه خونست راه حق  
ازین دردآسمان گردان وزان خون حلق ها قربان

ز روی عقل اگر بینی، گمانی کان یقین گردد  
به معیار عیاری، بر ببین تا چون بود میزان

اگر بر عقل چرب آید یقین دان کان گمان باشد  
وگر در شرع افزاید، گمان بر کان بود فرمان

خضرزین راه شد در کوی کای یافت جان پرور  
سکندر از ره دیگر برون آمد چو تابستان

این تلمیح به خوبی بیانگر پیوند شریعت با طریقت است در نگاه سنایی. از روی این سخن که او می گوید راه رسیدن به صحرای نیاز - از مراتب عالی عرفان - آن است که از در دین وارد شوی و یا اینکه شریعت در حکم فراگیری اسماء است و طریقت مثل معانی که البته بدون یادگیری اسماء نمی توان به معانی رسید. (همان)

ز راه دین توان آمد به صحرای نیاز ارنی  
به معنی کی رسد مردم گذر ناکرده بر اسماء

معلوم می شود که وی شریعت را شرط لازم هر اساسی ورود به وادی طریقت می دانسته است. وی حتی تحصیل علوم دین را برای سالکان طریقت یک ضرورت دانسته و مثلاً اظهار می دارد هر کس می خواهد قدم در راه فقر نهد ابتدا باید تفقه در علوم دین کسب کند. (همان)

لنگی و هوارى اندر راه دین ناید نکو  
اسب دانش باید ارنی دور شو زمین رهگذار

فقر از آن خواهی که پاکی از بیان فقه و شرع  
لاله زان جوئی که دوری از میان مرغزار

این تلفیق شگفت آور شریعت و طریقت نشان دهنده بارزترین وجه شخصیت وی است؛ چنانکه اصولاً پایه و اساس مثنوی حدیقه نیز همیق تلفیق است و این معنی براحتی از تمام بخشهای حدیقه و بخصوص از نامش بر می آید: حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه. قطعاً وی در نام گذاری این مثنوی به این وابستگی میان طریقت و شریعت نظر داشته است. (زرقانی، ۱۳۸۱)

این وابستگی و تلفیق در نهایت کاملترین و کوتاه ترین راه در رسیدن به حقیقت است. حقیقت: حقیقت عبارت از آن است که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا متای عالم حکم آن متساوی باشد چون معرفت خدا و صحت معاملات خود به خلوص نیست و حقیقت اقامت بنده است اندر محل وصل خداوند و وقوف سرّ وی بر محل تنزیه. (هجوی، ۱۳۸۷)

شور و ایمان و تعصبی که سنایی در رسیدن به حقیقت دارد، سرشار از خلوص و یک رنگی است. چرا که او پس از راه بردن به آثار و نشانه های حق به دنیا و دلبستگی های آن پشت پا زده و زندگی خویش را لحظه لحظه و رمق خود را ذره ذره وقف تلاش در راه رسیدن به حقیقت می کند. (درگاهی، ۱۳۷۳)

همواره همگان را به گسستن از تکیه گاه های لرزان و بی اعتبار و تکیه دادن به حق و بی تابی و تکاپو در طی طریق وصال خداوند می خواند و خود در این سلوک همه ی سختی ها و مرارت ها را با خنده رویی و به آرزو در می خواهد: (سنائی، ۱۳۸۷)

کار تو جز خدای نگشاید

به خدای ار ز خلق هیچ آید

تا توانی جز او به یار مگیر

خلق را هیچ در شمار مگیر

خلق را هیچ تکیه گاه مساز

جز به درگاه او پناه مساز

کین همه تکیه گاه ها هوس است

تکیه گاه رحمت خدای بس است

سنایی به شیوه های گوناگون از حربه ی برهان و استدلال و نطق بهره می جوید و آن ها را وسیله ی ره یافتن به آستانه ی حق می کند: (سنائی، ۱۳۸۷)

رفتن از فعل سوی صفتش

وز صفت زی مقام معرفتش

آن گه از معرفت به عالم راز

پس رسیدن به آستان نیاز

پس از او حق نیاز بستاند

چون نیازش نماند حق ماند

در این ابیات - آن طور که سنایی گفته است - سالک پس از گذر از افعال و صفات حق و رسیدن به آستانه ی معرفت نیاز حقیقی خود را به خدا در می یابد. در این مرحله، حق نیاز را هم از او می گیرد و آن چه می ماند خداست و بس.

در گمان سنایی، حال چنین خدایی، هم چون حال مادری است که فرزند کور او از وجود وی آگاهی دارد، هر چند که از دیدن او ناتوان و بی بهره است و خداوند برای انسان‌ها، آن قدر ملموس و محسوس و یقینی است که برای شناختن و رسیدن به آستانه اش نیازی به واسطه‌ها و پیر و پیغمبر هم نیست. (همان)

داند اعمی که مادری دارد

لیک چونی به وهم در نارد

حضرتش را برای ماده و نر

بی نیازی ز پیر و پیغمبر

و این شاید برترین و آخرین سخن سنایی در باب حقیقت و حقیقت جویی باشد که او را به وادی وحدت و اتحاد دستیابی به تجلی حق تعالی می‌رساند.

وحدت شهود: در حدیقه به کرات در باره وحدت شهود سخن گفته شده، سنایی در جایی می‌گوید: هر چیز را هست بشماری برای خدای شریک قائل شد. این یعنی وجودی غیر از وجود خدا نیست و دیگر هست‌ها زیر هستی او قرار دارند. (سنایی،

۱۳۸۷)

هر چه هست گفتمی از بن و بار

گفتمی او را شریک، هش می‌دارد

و در جایی دیگر با بهره‌گیری از تمثیل «آفتاب و نور آفتاب» به بیان نظریه‌ی مذکور می‌پردازد. بر طبق این دو تمثیل همان گونه که نور آفتاب وجودی مستقل از آفتاب ندارد. مخلوقات نیز وجودی جدا و مستقل از خالق متعال ندارند. (همان) هست‌ها تحت قدرت اویند

همه با او و او همی جویند

جنبش نور سوی نور بود

نور کی ز آفتاب دور بود

او مخلوقات را به منزله‌ی نور و آفتاب را به منزله‌ی خالق یکتا می‌داند و وجود کثرت در هستی به مثابه‌ی نور یا شعاع‌های وجود وحدانی و محض اند.

طبق گفته‌های سنایی مراتب وجود، از قوی‌ترین موجودات تا ضعیف‌ترین آن‌ها و نیز کثرتی که ظاهراً در آن‌ها دیده می‌شود، در ذات خود مرتبه‌ای از وجود محض و وحدانی هستند و از این حیث یک حقیقت بیش نیستند و در تعبیر به وحدت شهود هم عبور از مرحله‌ی مشاهده‌ی کثرات و آثار و نیل به مرحله‌ی شهود وحدت درونی آن‌هاست و به تعبیر دیگر وحدت شهود مستلزم قول به اولیت یا اصالت وحدت، در عین قبول واقعیت کثرت است. در تمثیل زیبای روی و آینه‌تجلی خداوند بر آدمی و بلکه بر همه‌ی مخلوقات مانند جلوه‌ی روی آدمی در آینه است، منتها آن چه مورد تأکید سنایی است این که گرچه صورت انسان در آینه قابل رویت است اما آن چه در آینه است نه عین ذات و چهره‌ی آدمی بلکه تصویر آن ذات است که در آینه متجلی شده است؛ همین‌طور آن چه بر آینه وجود آدمی جلوه می‌کند و در او نمایان می‌شود نه ذات حق بلکه پرتو آن ذات اقدس است. (سنایی، ۱۳۸۷)

صورت خود در آینه‌ی دل خویش

به توان دید از آن که در گل خویش

بگسل آن سلسله که پیوستی  
که ز گل دور چون شدی رستی

از آنک گل مظلّمست و دل روشن  
گل تو گلخنست و دل گلشن

هر چه روی دلت مصفاتر  
زو تجلی تو را مهیاتر

اتّحاد: اتحاد به معنای وحدت و یگانگی است و در معنی عرفانی عبارت از شهود وجود واحد مطلق است از جهت آن که تمام اشیاء به وجود واحد حق موجودند و فی نفسه معدودند. (سجادی، ۱۳۷۰)  
سنایی شروط اتحاد با خداوند را رستن از خود و برداشتن حجاب خودی از میان خود و خداوند می داند. او می گوید: انسانی که سراسر عیب است نمی تواند به عالم غیب و خداوند برسد. بنابراین ابتدا باید هستی و بود خود را که چون حجابی میان او و خدا حایل شده است، به دست فراموشی بسپارد تا شایستگی اتحاد و یکی شدن با او را پیدا کند. آن گاه است که ایشان به  
ینظر بنورالله می شود و می تواند ملک را از دریچه ی ملکوت بنگرد: (سنائی، ۱۳۸۷)  
ظهرالنور ذوالمنن باشد

بطل الزور جان و تن باشد

غیب خواهی خودی زره بردار  
عیب را با سرای غیب چه کار

غیب گو گرد سرخ یزدان است  
زرد رویی کشور زان است

تو پر از عیب و قصد عالم غیب  
نتوان کرد خاصه با شک و ریب ...

برد تو چون تو را حجاب آمد  
عقل تو با تو در عتاب آمد

گفت رو نفس را بکن بدرود  
ورنه بر ساز از این دو چشم دو رود ...

عقل را زین عقيله باز دهان  
بعد از آن عیش بر تو گشت آسان

بینی آن گه که یابی از دل قوت  
ملک را از دریچه ی ملکوت

تجلی: تجلی به معنی ظاهر شدن، روشن و درخشان شدن و جلوه کردن است. (سجادی، ۱۳۷۰)  
مطابق با آن چه در آثار سنایی آمده تجلی حق، همیشه و همه جا هست اما هر چشمی شایستگی درک آن را ندارد. در نظر وی، رابطه ی تجلی حق و دل های ناصاف هم چون رابطه ی «آفتاب و بوم» است؛ هر چند نور آفتاب همه جا هست اما جغد آن را نمی بیند. هم چنین است دل های ناصاف و تجلی حق: (سنائی، ۱۳۲۰)  
هر که اندر حجاب جاوید است  
مثل او چو بوم و خورشید است

گر ز خورشید بوم بی نیروست  
از پی ضعف خود نه از پس اوست

نور خورشید در جهان خامشست  
آفت از ضعف چشم خفاشست

اما از دید سنایی تلاش سالک نیز در دست یابی به تجلی حق تعالی لازم و ضروری است. (سنائی، ۱۳۸۷)  
ز خود تا گم نکردی بازهرگز نیست این ممکن  
که بینی از ره حکمت جمال حضرت سلطان  
شروط تجلی از دیدگاه سنایی  
فنا: سنایی اولین شرط لازم برای درک تجلی حق تعالی را فنا از مرحله ی انسانی و تولد در مراحل فرا انسانی می داند: فنا  
فی الله. (سنایی، ۱۳۸۷)  
خلقه را ذات چون نماید او  
در کدام آینه در آید او

جای و جان هر دو پیشکار تواند  
کو توال و نفس شمار تواند

چون برون آمدی ز جان و جای  
پس ببینی خدای را به خدای

او برای این معنی از تمثیل رسای «ابر و آفتاب» استفاده می کند. طبق این تمثیل، هستی سالک هم چون ابری است که بر روی آفتاب تجلی قرار گرفته و با برطرف شدن این ابر است که آفتاب تجلی حق تعالی چهره می نماید. (همان)  
گرت باید که بر دهد دیدار  
آینه ی کژمدار و روشن دار

کآفتابی که نیست نور دریغ  
آبگینت نماید اندر میغ

یقین  
شرط دیگر این که فرد به عالی ترین سطح یقین رسیده باشد. یقین باعث می گردد آینه ی دل سالک صیقلی گردد و هر چه این صفا و صیقل حاصل از یقین بیش تر باشد بهره مندی سالک از تجلی حق مهیاتر خواهد بود. (همان)

صیقل آینه ی یقین شماس

چیست محض صفا دین شماس

اخلاص عمل: شرط دیگر برای رسیدن به تجلی حق، اخلاص عمل است. به گونه ای که بدون آن، سالک از درک تجلی حق محروم می ماند. (همان)  
نه چو زامت فزونش بود اخلاص  
گشت بویکر در تجلی خاص

نکته ی قابل توجه در بین لوازم تجلی از دید سنایی این است که وی هم به حوزه ی طریقت - فنا و یقین - توجه دارد و هم به اصول شریعت - اخلاص عمل - یعنی تجلی مورد نظر سنایی ترکیبی است از اصول و مبانی شریعت و طریقت. حلول

« در لغت به معنی فرود آمدن است و در اصطلاح گفته اند حلول عبارت است از اختصاص چیزی به چیز دیگر، به طوری که اشاره به یکی چون اشاره به دیگری باشد. » (گوهرین، ۱۳۶۸)  
سنایی میان تجلی و حلول تفاوت بارزی قائل شده است. این چندان نکته ی در نظر او با اهمیت بوده که در جایی به صراحت اذعان می دارد که این سخن به معنای اعتقاد به حلول نیست و هر کسی تجلی را با حلول یکی بیندارد جاهل است. (سنایی، ۱۳۲۰)

به ذات پاک نماند به هیچ صورت و جسم

منزهست به وصف از حلول حالت و حال

معرفت

تعریف معرفت: معرفت در لغت به معنی شناخت است و از نظر عارفان اصل معرفت شناخت خداوند است. (سجادی، ۱۳۷۰)  
سنایی در جای، جای آثار خود از معرفت خصوصاً معرفت الله یاد کرده است  
مطابق با آن چه در آثار سنایی آمده، معرفت الله، علت غایی آفرینش است. (سنایی ۱۳۸۷)  
گفت گنجی بدم نهانی من  
خُلُق الخلق تا بدانی من

این بیت که باور عمومی صوفیه و مبتنی بر حدیق قدسی است به خوبی بیانگر اهمیت معرفت الله در نگاه سنایی است. طبق این حدیث خداوند گنجی نهان بوده و جهان هستی را آفریده تا شناخته شود.  
در حقیقت معرفت نفس کلید معرفت حق تعالی است. (همان)  
ای شده از شناخت خود عاجز  
کی شناس خدای را هرگز

سنایی هم چون خواجه عبدالله انصاری معرفت را بر ۳ درجه ی معرفت ذاتی و معرفت صفاتی و معرفت افعالی می داند.  
معرفت ذاتی: سنایی ذات خداوند را از منتسب شدن به صور و مکانی بودن بری می داند و وهم و گمان را هم در ادراک به ذات باری تعالی بی اساس می داند. (همان)  
از ابد دور دار وهم و گمان  
که ابد از ازل گرفت نشان



کی مکان باشدش ز بیش و کم  
که مکان خود مکان ندارد هم

نه به ارکان ثبات اوقاتش  
نه مکان جای هستی ذاتش

او در این راستا، عقیده دارد که حتی پیامبران و اولیاءالله هم در راه شناخت او حیران و سرگردان مانده اند و هر چند در این راه، رنج فراوانی بر خود همراه کرده اند اما به جایی که می خواسته اند نرسیده اند. (همان)  
انبیاء زین حدیث سرگردان  
اولیاء زین صفات ها حیران

معرفت صفات و اسماء: هم چنین صفات حق تعالی هم چون ذاتش در خور چون و چرا نیست: (سنائی، ۱۳۸۷)  
کس نگفته صفات مبدع هو

چند و چون و چرا چه و کی و کو

به اعتقاد سنایی انسان ها به اعتبار مقام خلیفه الهی، به صورت بالقوه، استعداد آشنایی با اسماء الله را دارند اما همه کس شایستگی درک آن اسماء مقدس را ندارند و به تعبیری نامحرمان بدین پرده راه ندارند و در حقیقت نام های حق تعالی واسطه ی فیض اویند و در واقع از طریق این واسطه هاست که کل مخلوقات و از آن میان انسان ها می توانند از چشمه های زلال و حیات بخش جود و کرم حق تعالی بهره مند گردند. (سنائی، ۱۳۲۰)

نام های بزرگ محترمت	رهبر جود و نعمت و کرم
هر یک افزون ز عرش و فرش و ملک	کان هزار و یکست و صد که یک
هر یکی زان به حاجتی منسوب	لیک نامحرمان از آن محجوب
یا رب از فضل و رحمت این دل و جان	محرم دید نام خود گردان

معرفت افعال: از دید سنایی هر چند ذات حق بی نشان است اما از فعل او می توان به وجود و هستی وی پی برد: (همان)  
با نشان از روی فعلی بی نشان از روی ذات

من چودر حسّ و خیالم بی نشان چون خوانمت

انواع معرفت از دید سنایی

معرفت حسی: سنایی کم ارزش ترین نوع معرفت را معرفت حسی می داند. بهتر از هر کجا تمثیل «فیل و کوران» این باور وی را به ما نشان می دهد. (سنائی، ۱۳۸۷)

به اعتقاد سنایی پنج حس مادی تنها قادرند مادیات را دریابند و چون خداوند از داشتن وجود مادی منزه است. بنابراین پنج حس در این میان بی کاره اند. (همان)

بی دلیلیّ حواس کی شاید

ج گوژ بر پشت قبه کی پاید

ج

از دید وی حواس نمی توانند به شناخت خدا رهنمون گردند. همان طور که گردو بر روی گنبد نمی پاید. معرفت عقلانی: سنایی در بخشی از اشعارش از عقل به عنوان پیری یاد می کند که قادر است سالک را تا مرحله ی راه هدایت کند. وی در این راستا، ضمن قصیده ای در دیوان آورده که عقل، مرا از راه اشیاء-عالم ماده- به خطه ی وحدت- که از عالی ترین مراتب سلوک است- می برد. (سنائی، ۱۳۲۰)

مرا باری به حمدالله ز راه رأفت و رحمت

به سوی خطه وحدت برد عقل از خط اشیاء

بہتر از همه جا در مثنوی « سیرالعباد » می توان این نقش مرشدی عقل را سراغ جست .  
مطابق با آن چه در این مثنوی آمده ، عقل مستفاد به صورت پیری نورانی ظاهر می شود . او از جای و مکان منزہ است .  
پیوستہ به سالک خطاب می کند : « دست مرا بگیر تا تو را برآورم » . (سنائی ، ۱۳۱۶)  
روز آخر بہ راه باریکی  
دیدم اندر میان تاریکی

پیرمردی لطیف و نورانی

ہمچون در کافری مسلمانی

شرم روی و لطیف و آہستہ

چست و نغز و شگرف و برجستہ

ز منی از زمانہ خوش روتر

کہنی از بہار نونوتر ...

\*\*\*

سر آفاق بود و پای نداشت

علت جای بود و جای نداشت

یار باشم چو رای آری تو

دست گیرم چو پای داری تو

شاخ من باش تا بری گردی

پای من باش تا سری گردی

این پیر نورانی از آغازین مراحل سلوک تا رسیدن بہ مرحلہ ی عقل کل ، راهنمای سالک است و بعد از آن اثری از او نیست و سالک تنہایی راہ را طی می کند .

بر این اساس ، این نوع عقل قادر است تا مراحلی از راہ ، پیر و راهنمای سالک باشد و فقط با لطف خداوند است کہ می توان بہ معرفت کامل او دست یافت . (سنائی، ۱۳۸۷)

عقل رہبر و لیک تا در او

فضل او مر ترا برد بر او

عقل کل : ہنگامی کہ سالک بہ مرتبہ ی عقل کل برسد ، در این مرتبہ بہ سالکانی برخورد می کند کہ بہ مقام قرب رسیدہ اند . این مقربان گاہ در اثبات اند و گاہ در محو ، گاہ در سکر و زمانی در صحو ، ہم بادہ اند و ہم مستند ، ہم فانی اند و ہم ہست . سالک مدتی در مرتبہ ی عقل کل می ماند و پس از این کہ بنیادش دگرگون شد و صلاحیت های لازم و کافی را

کسب نمود؛ و سال‌ها سختی‌ها را تحمل نمود گاه اسیر غیرت و گه غرق حیرت می‌شود. زمانی مست از لطف و گاهی پست از قبض می‌گردد، سرانجام از این پرده رها شده و به پرده‌ای از نور می‌رسد. (سنائی، ۱۳۸۷)

صف اول که پرده‌ی عینند

در خرابات قباب قوسین اند

گاه در علت مجاهده اند

گاه در مجلس مشاهده اند

گاه در سکر و گاه در صحنند

گه در اثبات و گاه در محوند

همه هم باده اند و هم مستند

همه هم نیستند و هم هستند

کرده بر ذات شان هزار عمل

نقش بنندان کارگاه ازل

پس تو آن پایگاه بگذاری

سر بدین کلبه‌ها فرود آری ...

آن مکان بر دلم چو دشمن شد

در زمان من نمانده او من شد

چون از آن اصل مایه‌ی فرد شدم

طفل بودم هنوز مرد شدم

چون دگر شکل گشت بنیادم

رخ دگر باره سوی ره دادم

سال‌ها گشتم از برای نظر

گردد این پرده‌های پهناور ...

گاه دل شمع راه غیرت بود

گاه جان غرق بحر حیرت بود

گاه کردی مرا چو سیر نیاز

گاه در پرده ماند می‌چو پیاز

گاه از قهر قبض پست شدم

گاه از لطف بست مست شدم

گاه از آن پرده ها بریدم من

به یکی پرده رسیدم من

پرده ای ذات او سراسر نور

بودن پرده پرده را مستور

عقل و شرع: اصلی ترین علت نکوهش عقل در شعر سنایی، تکبر اوست در برابر شرع. یعنی عقل اگر خود را بی نیاز از شرع بداند، به سختی نکوهش می شود و اگر تابع شریعت مصطفی گردد، دیگر نه تنها نکوهیده نیست بلکه دارای عزت و احترام هم می شود. (سنائی، ۱۳۲۰)

عقل تا با خود منی دارد عقالش دان نه عقل

چون منی زو دورگشت آن گه دواخوانش نه را

عقل تا کوه است او را شرع نپذیرد ز عزّ

باز چون که گشت گردد شرع بیشش کهربا

سنایی پیغمبری و نبوت را نور و عقل را چشم دانسته و معتقد است هیچ یک از این دو امر مهم، بدون دیگری در زندگی منشأ سعادت انسان نخواهند بود: (سنائی: ۱۳۸۷)

عقل چشم و پیغمبری نور است

آن از این این از آن نه پس دور است

این که در دست شهوت و خشمند

چشم بی نور و نور بی چشمند

نیست جز شرع و عقل و جان و دماغ

خلق را در دو خطّه چشم و چراغ

و حتی پیامبر اکرم (ص) را پس از حق تعالی دارای بالاترین جایگاه می داند که هیچ کس و هیچ چیز به پایگاه و مقام او نمی رسد. او بالاترین رتبه را دارد و برترین مرتبه را کسب کرده است و عقل کل را به عنوان چاکر وی می شناسد. (همان)

نفس کل آب رانده در جویست

عقل کل خاک گشته در کویت

عقل کل بی بهاش چیز نشد

تا نشد چاکرش عزیز نشد

عقل و عشق: در شعر سنایی هر کجا عقل و عشق در برابر هم دیگر قرار گرفته اند، بی شبهه، عقل مورد انکار و تحقیر قرار گرفته و عشق بر صدر عزت و بلندی می نشیند.

عشق در چنان مرتبه ای از عظمت قرار دارد که عقل را به کوی او هم راه نمی دهند. و در راه عشق، عقل های تهی رو، بیکار و بیهوده اند. و نمی توان سرّ عشق را به عقل گفت هم چنان که نمی توان سنگ خارا را به وسیله ی خار سوراخ کرد. (سنائی، ۱۳۲۰)

عقل در کوی عشق ره نبرد

ج

تو از آن کورچشم چشم مدار

کاندر اقلیم عشق بیکارند

عقل های تهی رو پر کار

کی توان گفت سرّ عشق به عقل

کی توان توان سفت سنگ خاره به خار

ج

معرفت شهودی و عینی: تنها نوع معرفت که سنایی به تمام و کمال آن را پذیرفته و پیوسته هم به دیگران توصیه مینماید معرفت شهودی و عینی است. (همان)  
زخود تاگم نگردي باز هرگز نیست این ممکن  
که بینی از ره حکمت جمال حضرت سلطان

...سلیم وبارکش می باش، تاعارض بروز دین

کند عرضه تو را برحق، میان زمره ی نیکان

سنایی در مورد معرفت شهودی به ذکر چند نکته ی اساسی می پردازد:

نخست این که، این نوع معرفت، مستلزم سلوک طریق است و ارزش تلاش های ذهنی و عقلانی که پایه و اساس انواع دیگر معرفت است در این نوع بسیار ناچیز قلمداد شده است. درست بر این اساس که وی در ترسیم سیر و سلوک عرفانی و مراحل رسیدن به معرفت اظهار می دارد: ابتدا باید از فعل حق به سوی صفت حق شناخت و پس از آن به مقام معرفت رسید. (سنائی، ۱۳۸۷)

تنقیت کردن نفوس از بد

تقویت دادن روان به فرد

رفتن از منزل سخن کوشان

بر نشستن به صدر خاموشان

رفتن از فعل حق سوی صفتش

وز صفت زی مقام معرفتش

یک چنین معرفتی در نهائی ترین نقطه ی سیر و سلوک قرار می گیرد.

نکته ی دیگر این که معرفت شهودی حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک است و به این دلیل منطبق با حقیقت. (همان)  
گر نه ایزد ورا نمودی راه

## از خدایی کجا شدی آگاه

کرمش گفت مر مرا بشناس

ورنه که شناسدش به عقل و حواس

مطابق با این نظر، آن که سرانجام گوهر معرفت را به آدمی عطا می کند، خالق است نه خود انسان، هر چند تلاش های سالک برای فراهم شدن زمینه و قابلیت پذیرش قابل انکار نیست. (سنائی، ۱۳۲۰)

ز خودتاگم نگردي باز هرگز نیست این ممکن  
که بینی از ره حکمت جمال حضرت سلطان  
اما تأکید سنایی بر این است که معرفت، عطیه ای است الهی که حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک است.  
سنایی در سیرالعباد صفت اهل معرفت را بیان و ساکنان این منزل را معرفی می کند: ساکنان این منزل با این که غرق در حیرت اند، دائم تقاضای افزونی حیرت دارند. این قوم از خدمت حیوان رها شده و از ننگ قدمت و حدثان خلاص شده اند. در بقاء، از بقا نیز فنا شده اند و وجودشان کیفیت ندارد. (سنائی، ۱۳۱۶)

ساکنان دیدم اندر و پویان

رب زدنای تحیرا، گویان ...

در بقا از بقا فنا گشته

از چرا وز چون جدا گشته

جسته از چنگ خدمت حیوان

رسته از ننگ قدمت و حدثان

پس از این، سالک به خطه ی وحدت یا مقام توحید می رسد. مقیمان این صف خاص تراند. و بی پا و سر و دست، فارغ از صورت و ماده و برتر از کثرت و تضاد همه از زحمت حدوث و حروف رسته اند. اینان خرّقه پوشان خانقاه قدم هستند و باده ی برزخ ساقی خورده اند. نوری در این جاست که خرّقه پوشان را به پرتوی پر نور می برد. سالک می خواهد به جمع آن ها بپیوندد که عاشقی نزد او می آید و با زبانی فصیحی می گوید: تو هنوز رشته در دست و صورت داری و در بند تألیفی؛ برگرد و پای بند شرع باش. (همان)

صفت دیگر که خاص تر بودند

بی دل و دست و پای و سر بودند

فارغ از صورت و مواد همه

برتر از کثرت و تضاد همه ...

جسته از قسمت مائین و الوف

رسته از زحمت حدوث و حروف ...

جان فروشان بارگاه عدم

خرّقه پوشان خانگاه قدم ...

خورده یک باده‌ی برزخ ساقی  
هرچه باقیست کرده در باقی ...

نور دیدم درو رونده یکی  
همچو ماهی رونده بر فلکی

که همی کرد از آن مسافت دور  
خرقه هاشان ز تابشی پر نور ...

خواستم تا در آن طریق شوم  
یا به رنگی از آن فریق شوم

عاشقی زان صف سقیم و صحیح  
پیشم آمد خموش لیک فصیح

دست بر من نهاد و گفت بایست  
هم درین جایگه که جای تو نیست ...

تا تو در زیر بند تألیفی  
تخته نقش کلک تکلیفی

پس برین روی رأی نتوان زد  
شرع را پشت پای نتوان زد

این سفر نمادین که مشتمل است بر سیر الی الله؛ سیر فی الله و سیر من الله الی الخلق با مدح ممدوح ( ابوالمفاخر محمد بن منصور سرخسی ) به پایان می رسد. اما به حق باید این سفر را یک دوره ی کامل سیر و سلوک عارفانه به حساب آورد.

### نتیجه گیری:

سنایی شاعر قرن ششم از نخستین کسانی است که از شعر برای بیان تفکرات عرفانی استفاده کرد و اندیشه ها و باورها و آموزه های عرفانی از طریق او در شعر به جلوه درآمد مطابق با آنچه که در آثار سنائی مورد بررسی قرار گرفت منازل و مقامات عرفانی در کلیت خود از مؤله های جوهری تجربه عرفانی او تلقی شده است. وی به طور جدی به ابعاد تجربی عرفانی اعم از مقامات و احوال در فرآیند سیر و سلوک عرفانی توجه داشته است. با مطالعه ی حالات و احوالی که در آثار سنایی به بررسی آن ها پرداخته شد تجربه ی عرفانی از دید او تجربه ای است که فقط بر مبنای آموزه های دینی بیان شود. برای او شریعت در محور همه‌ی امور و ملزومات زندگی است و حتی شعر را وسیله ای برای تبلیغ و گسترش شریعت می داند. در مورد چیستی و ماهیت احوال (تجربه عرفانی) اگر چه اکثر نظریه پردازان معروف در باب تجربه عرفانی نظیر شلایر ماخرا، اتو ویلیام جیمز، استیس و پرود فوٹ ان را تجربه حسی میدانند. سنایی با ذکر حکایت "فیل و کوران" اعلام می دارد: که احساسات و عواطف تنها قادرند مادیات را در یابند و چون خداوند از داشتن وجود مادی منزّه است بنابراین تجربه حسی باعث گمراهی است. در مورد

ویزگی بیان ناپذیری تجربه عرفانی به نظر میرسد سنایی با زبان شعر به بیان روانتری از سیر و سلوک خویش پرداخته است. ولی در نهایت ویزگی معرفت زایی تجربه عرفانی که استیس. ویلیام جیمز و پراود فوت به آن اشاره داشته اند سنایی نیز در جای ، جای آثار خود از معرفت خصوصاً از معرفت الله یاد کرده است و علت غایی آفرینش را معرفت الله می داند در نهایت تنها نوع معرفت که سنایی به تمام و کمال آن را پذیرفته و پیوسته به دیگران توصیه می نماید معرفت شهودی و عینی است. سنایی این نوع معرفت را که مستلزم سلوک طریق است را حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک می داند. مهمترین اصل در تجربه عرفانی وی بینش وحدانی و آگاهی وحدت نگر اوست و این همان وحدت شهود است که استیس آن را در محتوای تجربه عرفانی عنصر جوهری دانسته است.

## منابع

۱. استیس، والترت، فلسفه، عرفان، فلسفه ودین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، سروش، ۱۳۸۸
۲. پراودفوت، وین، تجربه دینی ترجمه عباس یزدانی، قم، نشر طه، ۱۳۸۳
۳. جونز، روفوزام، عرفان، ترجمه ی علی موحدیان عطار، فصل نامه ی هفت آسمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳، شماره ی ۲۱.
۴. درگاهی، محمود، طلایه دار حقیقت (نقد و شرح اندیشه سنایی با گزیده ای از حدیقه الحقیقه)، تهران مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ستارگان و خواجوی کرمانی، ۱۳۷۳.
۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۶. زرقانی، زلف عالم سوز، تهران، نشر روزگار، ۱۳۸۱.
۷. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۸. سجادی، سید جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۰.
۹. سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، ترجمه ی قدرت الله خیاطیان و محمود خورسندی، به تصحیح رنولد الن نیکلسون، سمنان، دانشگاه سمنان، ۱۳۶۸.
۱۰. سنائی، مجدود بن آدم، سیر العباد الی المعاد، به کوشش حسین کوهی کرمانی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، مجله ادبی، نسیم صبا، ۱۳۱۶.
۱۱. سنایی، مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۱۲. سنایی، مجدود بنی آدم، دیوان سنایی غزنوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، طبع کتاب ابن سینا، ۱۳۲۰.
۱۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ ق.
۱۴. فعالی، محمدتقی، تجربه ی عرفانی و مکاشفه ی عرفانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۸۵.



۱۵. قشیری، ابوالقاسم، رساله ی قشیری، ترجمه ی ابو علی عثمانی، با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، چاپ چهارم، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۶. محمد بن محمد فارابی، المنطقیات للفارابی، جلد ۱ چاپ محمد فقیه دانش پژوه، قم، ۱۴۰۸-۱۴۱۰.
۱۷. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۱۸. موحدیان عطار، علی، مفهوم عرفان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۱۹. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۷.
- ۲۰.
۲۱. منابع انگلیسی
۲۲. James, William, the varieties of religities experience, new York: logmans green ۱۹۲۹ company,