علمی ـ پژوهشی
فصلنامهٔ تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه
سال بیست و دوم، شمارهٔ ۸۵ «ویژهٔ پژوهش‌های حدیثی»، زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۳۳-۱۴۴

داستان دوشهر

مهدی دشتی[۱]

چکیده: موضوع این نوشتار، مقایسه و تحلیل داستانِ دو شهر است، یکی شهری در حدیقه سنایی و دیگری در مثنوی مولوی. یکی شهر کوران است و دیگری شهر بینایان. در هر دو شهر، پیلی را برای تماشا آورده‌اند، در شهر کوران، پیل در روشنایی است لکن در شهر بینایان در تاریکی. گویی عمدی بوده تا مشاهده پیل، ناممکن باشد.

در حدیقه، سنایی نتیجه می‌گیرد که فهمِ خدایی حق (چیستی او) ممتنع است:

از خدایی، خلایق آگه نیست　　عقلا را درین سخن، ره نیست

لکن مولوی می‌گوید:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی　　اختلاف از گفتشان بیرون شدی

سؤال این است که دلیل این تفاوت چیست؟ چرا مولوی، داستانی را که از قدیم برمبنای شهر کوران روایت و ثبت شده، تغییر داده به نحوی که گویی محال و ممتنعی را ممکن و شدنی نموده است؟

ما برآنیم که دلیل این معنا، تفاوتی ست که در نگاه و منظر این دو شاعر نسبت به این مسأله وجود دارد. یکی مبنا و منظری وحیانی دارد و دیگری عرفانی؛ یکی به وصف زیبایی معشوق، خوش است و دیگری به دیدار او، و یکی جهان را آیتِ او میداند و دیگری آیینه او، گرچه هر دو مسلمانانی‌اند شیفتهٔ حق که در راهِ او بیتابند.

کلیدواژه‌ها: سنایی، حدیقه، داستان پیل، مثنوی، مولوی.

---

* دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵.

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

ای شده از شناختِ خود عاجز — کی شناسی خدای را هرگز
انبیا زین حدیث سرگردان — اولیا زین صفات‌ها حیران (سنایی)

درباره داستانِ مشاهده پیل در شهر کوران که در حدیقه سنایی[1] (سنایی، ۱۳۹۷: ب۲۱۶-۲۴۶) درج است، تحقیقات بسیاری شده به ویژه از حیث سابقه این روایت و منابعی که آن را از دیر باز نقل کرده‌اند،[2] که ما سودای تکرار آنها را نداریم. تنها بدین نکته بسنده می‌کنیم که در روایات گوناگون این حکایت، سه عنصر اصلی، پیوسته ثابت است: پیل، شاهدان کور و گزارش‌های متفاوت ایشان از پیل.

ساختار روایت در همان بادی امر، غیر متعارف و نامعقول می‌نماید، چراکه بدیهی است که از کور، هر کاری می‌تواند برآید الّا تماشا. و دیگر بی توجهیِ کوران است به ناتوانی خویش.

پیران آنها همچون بینایان به تماشای پیل می‌روند، آن را با دست لمس می‌کنند و بعد گزارش هایی متفاوت برای کورانی دیگر به ارمغان می‌آورند. در طی این مراحل، هیچ کدام از کوران، نه آنان که انتخاب شدند و رفتند و دست کشیدند و نه آنان که منتظر ماندند و گزارش‌ها را شنیدند، لحظه‌ای به خاطرشان نمی‌گذرد که کورند، گویی کاملاً بینایند و لذا حق دارند تا درباره امری که در شناخت آن اندک توانایی ندارند، با قاطعیت سخن بگویند.

اما در مثنوی[3] (مولوی، ۱۳۷۴: ج۳، ب ۱۲۶۰-۱۳۶۲)، ماجرا از لونی دیگر است. همه بینایند، لکن پیل در تاریکی است. باز همان اتفاق می‌افتد، به جای چشم، دستها به کار می‌افتد و گزارش هایی گوناگون به بار می‌آید. در اینجا نیز امری غیر متعارف و نامعقول رخ می‌دهد که سؤال برانگیز است. چرا پیل در تاریکی است، و چرا تماشاگران بی شمع و چراغ به دیدنش می‌روند؟ گویی که عمداً نزاعی آشکار با بدیهیّات در کارست تا چاره اندیشی یی از سوی عناصر داستان نشود و کار به گونه‌ای پیش می‌رود که در نهایت مولوی خود به میدان می‌آید و به چاره گری پرداخته، می‌گوید:

در کفِ هر کس اگر شمعی بُدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(همان، ب ۱۲۶۹)

این تفاوت، ناشی از چیست؟ و چرا مولوی طرحی نو درانداخته و حکایتی کهن را دیگرگون روایت کرده است؟

ما برآنیم که منشأ این تغییر و تفاوت، در اختلاف عمیقی است که مابین دیدگاه سنایی و مولوی، در این مسألهٔ حسّاس یعنی مشاهدهٔ حق و مآلاً درک چیستیِ او وجود دارد؛ بدین معنا که سنایی از منظر معارفِ وحیانی به مطلب نگریسته است و مولوی از منظر ذوق و خیالات لطیف و تأویلات عرفانی.

البته ما در این میان در پی داوری نیستیم، بلکه تنها می‌کوشیم تا این دو دیدگاه را تبیین و دلایل خویش را عرضه کنیم.

تبیین دیدگاه‌ها و ذکر دلایل

در روایتِ سنایی، مشاهدان همه کورند و شهر هم، شهرِ کوران است. این می‌تواند کنایه‌ای از مُحال و ممتنع بودنِ ابدیِ رؤیتِ حق با چشمِ سر باشد؛ چنانکه خود نیز فرمود:

علم با هیچ کور، همره نی. (یاحقی، ۱۳۹۷: ج۱، ب۲۳۳، مصرع دوم)

لذا وقتی هم که پیرانِ کور گزارش می‌کنند، سنایی مبنای سخن ایشان را، حدس و گمان و خیالات و اوهامِ مُحال می‌داند:

جملگی را خیال‌های مُحال　　کرده مانند غُتفَره به جوال

(همان، ب ۲۳۴)

آنگاه هم که کوران بر اساسِ خیالات خویش دست به تشبیه و قیاس می‌زنند و هر یک صورتی ذوقی و شخصی را عرضه می‌دارند، همه و همه از نظر سنایی باطل است و خطا:

هر یکی دیده جزوی از اجزاء　　همگان را فتاده ظن خطا

(همان، ب ۲۳۲)

جالب اینکه سنایی علاوه بر حواس باطن (وهم و ظنّ و خیال)، دل را هم در مشاهدهٔ حق و درکِ چیستیِ او، ناتوان می‌داند:

هیچ دل را ز کُلّی آگه نی (همان، ب ۲۳۳، مصرع اول)

سنایی کُمیتِ عقل را هم در این راه، لنگ می‌بیند:

عقلا را در این سخن رَه نیست (همان، ب ۲۳۵، مصرع ثانی)

در نهایت نتیجه می‌گیرد که درکِ چیستیِ حق، برای کسی ممکن نیست:

از خدایی، خلایق آگه نیست (همان، ب ۲۳۵، مصرع اول)

در ادامه داستان، سنایی گفته‌های گوناگونی را که از جانب اصحاب تشبیه و تجسیم و حتی عرفان و بر اساس ظواهرِ آیاتِ متشابه، در باب حق ابراز شده و او را دارای دست و پای و قعد و جلوس و رِجل و انگشتان دانسته‌اند، مطرح کرده[۴] و آنها را مشابه حالِ کوران و پیل دانسته است:

زین همه گفته قال و قیل آمد　　حالِ کوران و حالِ پیل آمد

(سنایی، ۱۳۸۷: ص۷۱، ب ۷)

سنایی صراحتاً ساحتِ حق را ازین اقوال منزه دانسته، می‌گوید:

جلّ ذکرُه، منزّه از چه و چون　　انبیا را شده جگرها خون

عقل را زین حدیث پی کردند　　علما را علوم طیّ کردند

همه بر عجزِ خود شدند مُقِرّ　　وایِ آن کو به جهل گشته مُصِرّ

(همان، ص۷۱، ب۸-۱۰)

از نظر سنایی، این گونه آیات، متشابه‌اند و راه فهم آنها منحصر به اخبار صحیح است؛ لذا اشخاص را از خیالاتِ بی فایده در این زمینه، بر حذر می‌دارد:

متشابه بخوان در او ماویز　　وز خیالاتِ بیهُده بگریز

آنچه نصّ است جمله آمنّا　　و آنچه اخبار نیز سلَّمنا

(همان، ص۷۱، ب ۱۱و۱۲)

نگاهی عمیق تر به حدیقه - که ظاهراً آخرین اثر سنایی است و به تعبیری مانیفستِ اعتقادیِ اوست (طغیانی، ۱۳۸۶: ص۴۲-۴۳) که به خاطرش هم نامهربانی‌ها از اهل زمان دیده[۵]، ما را با حضور مکرّر مضامینِ یاد شده در ابیاتِ پیش از این حکایت، مواجه می‌کند. گویی سنایی می‌خواسته با این تمهیدات، راهِ هر بدفهمی را از داستانِ مذکور ببندد و اذهان را به معنایِ مراد خود راهنما باشد. در اینجا به نمونه هایی از آن همه، گذر می‌کنیم:

هیـچ دل را بـه کُنهِ او رَه نیسـت　　عقل و جان از جمالش آگه نیست
(سنایی، ۱۳۹۷:ب۱۳)

نیسـت از راهِ عقل و وهـم و حواسّ　　جز خدای، ایچ کس خدای شناس
(همان، ب۴۲)

ای شده از شـناخت خود عاجز　　کـی شناسـی خـدای را، هرگـز
چـون تـو در علم خـود زبون باشـی　　عـارف کـردگار، چـون باشـی
(همان، ب ۳۳-۳۴)

سنایی حتی انبیا و اولیا را هم در این وادی، بی نصیب و حیران می‌داند:

انبیـا زیـن حدیث‌هـا حیـران　　اولیـا زیـن صفـات سـرگردان
(سنایی، ۱۳۸۷: ص۶۴، ب ۴)

و نهایتا نتیجه می‌گیرد که:

ذاتِ او را نبـرده رَه ادراک　　عقـل را جـان و دل دریـن رَه چاک
عقـل بـی کُحـل آشـنایی او　　بـی خبـر بـوده از خدایـی او
چـه کنـی وهـم را بـه جُسـتش حَـثّ　　کـی بُود بـا قِدَم، حدیـثِ حَدَث
(همان، ص۶۴، ب ۱-۳)

اما مولوی با تصرفی که در صورتِ حکایت می‌کند، تنها تاریکی را مانع مشاهده حق می‌داند. این تاریکی موجب می‌شود که آدمیان به جای چشم، از دست استفاده کنند، لذا به چاهِ قیاسات و تشبیهاتِ خیالی و وهمی در افتند و از حقیقتِ حق دور افتند. راه چاره را مولوی در شمع روشنی می‌داند که اگر به دست مردمان داده شود، به حق می‌رسند و اختلاف از میان بر می‌خیزد.

در بادیِ امر به نظر می‌رسد که مولوی در صورت وجود شمعی، دیدار حق با چشمِ سر را هم ممکن می‌داند؛ لکن با ادامه ابیات و نیز دیگر بخش‌های مثنوی، جنبهٔ نمادین و رمزی حکایت روشن می‌شود، بدین معنا که مقصود از کفِ دست که با آن، فیل لمس شده، چشمِ حسّ ظاهربین است که البته بر همه حق احاطه ندارد:

چشمِ حسّ همچون کفِ دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس (مولوی، ۱۳۷۴: دفتر سوم، ب۱۲۷۰)

لذا مولوی برای مشاهده حق، «چشم دریا» را طرح می‌کند و در وصفِ آن می‌گوید:

چشمِ دریا، دیگرست و کف دگر　　کف بِهِل وز دیدهٔ دریا نگر

(همان، ب۱۲۷۱)

این چشم دریا چیست؟ و چه نسبتی با چشمِ حس دارد؟ مولوی در ضمن تمثیلی، این معنا را به خوبی روشن کرده است:

چشمِ حس، اسبست و نورِ حق، سوار　　بی سواره، اسب خود ناید به کار

پس ادب کن اسب را از خویِ بد　　ورنه پیش شاه، باشد اسب، ردّ

چشمِ اسب از چشم شه، رهبر بُوَد　　چشم او بی چشمِ شه، مضطرّ بُوَد

نورِ حق بر نور حس راکب شود　　آنگهی جان، سویِ حق راغب شود

نور حسّی می‌کشد سوی ثری　　نور حقش می‌برد سوی عُلی

زآنکه محسوسات، دونتر عالمیست　　نورِ حق، دریا و حس، چون شبنمیست

(همان، دفتر دوم، ب۱۲۸۹-۱۲۹۱ و ب ۱۲۹۳ و ب ۱۲۹۷-۱۲۹۸)

بنابراین، چشم دریا، چشم حق است که بواسطه آن می‌توان حق را مشاهده کرد.[۶] لکن برای رسیدن بدین مرتبه باید خود را ادب کرد، چنانکه فرمود:

پس ادب کن اسب را از خویِ بد　　ورنه پیش شاه باشد اسب، رَدّ

(همان، ب ۱۲۹۰)

برای این ادب کردن، نیاز به علم و چراغ - و به تعبیر مولوی، شمعی - است که مقبول شاه باشد و آنچه را که در محضر او روا یا نارواست، به ما بنماید. این چراغ، چیزی نیست جز شمعِ شریعت، چنانکه در آغاز دفتر پنجم از مثنوی بدان تصریح می‌کند:

«شریعت همچون شمع است، رَه می‌نماید و بی آنکه شمع به دست آوری، راه رفته نشود. و چون در راه آمدی، آن رفتنِ تو، طریقت است. و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است.» (همان، دفتر پنجم، ص ۲۵)

باز در همانجا و در تمثیلی دیگر، شریعت را به علم طبّ، تشبیه کرده و می‌گوید: «مثالِ شریعت، همچون علم طبّ آموختن است. و طریقت، پرهیز کردن به موجبِ علمِ طبّ و داروها خوردن، و حقیقت، صحّت یافتنِ ابدی و از آن هر دو، فارغ شدن.»

نهایتا نتیجه می‌گیرد که شریعت علم است؛ طریقت عمل است و حقیقت، الوصول الی الله. (همان، ص ۲۶)

اما سالک، این شمع را از دست چه کسی باید بگیرد؟ و به عبارتی، دهندهٔ شمع کیست؟

در پاسخ، مولوی، شیخ و پیر و ارشادِ وی را که عینِ طریقت هم هست[۷]، معرفی می‌کند. به نظر او، به دلیل انطباق اصول طریقت با شریعت، مرید باید نسبت به شیخِ خود، همان ادبی را رعایت کند که در حق انبیا بدان مکلّف[۸] است:

گفت پیغمبر که شیخِ رفته پیش　　چون نبی باشد میانِ قوم خویش

(همان، دفتر سوم، ب ۱۷۷۵)

گفته‌های اولیا نرم و درشت　　تن بپوشان زآنکه دینت راست پشت

گرم گوید، سرد گوید، خوش بگیر　　زان ز گرم و سرد بجهی وز سَعیر

گرم و سردش نوبهار زندگیست　　مایه صدق و یقین و بندگیست

(همان، دفتر اول، ب ۲۰۶۵-۲۰۶۷)

سالک باید با پیروی از شیخ، سلوک کند، ابتدا سیر الی الله[۹] نماید، آنگاه سیر فی الله آغازد[۱۰] و تمام مراتب سلوک که در اطوار سیر الی الله، در پسِ پشت نهاده است، به دیده اش حجاب نماید. این حجابها، از نفسانی و جسمانی تا معنوی و روحانی، همان تاریکیی است که پیل را فراگرفته است و تنها به برکتِ حق، اهلِ خدا، از آن رهایی می‌یابند:

ما گدایانیم و اللهُ الغنی　　از غنیّ دان آنچ بینی با خدای

ما همه تاریکی و الله نور　　ز آفتاب آمد شعاع این سرای

خود خدای است، این همه روپوش چیست؟　　می‌کشد اهل خدا را تا خدای

(مولوی، ۱۳۳۶-۱۳۴۴: غزل ۲۹۰۳)

مولوی، همین کشش و جذبهٔ حق، مر اهلِ خدا را، عشق نامیده است که همچون مغناطیسی، جانِ مجذوبان را جلبِ خویش می‌نماید:

عشقِ جانان چو سنگ مغناطیس　　جانِ ما را به قُربِ خویش کشد

(همان، غ:۹۹۱)

بدین ترتیب می‌توانیم نتیجه بگیریم که در بابِ رؤیتِ حق و شناختِ چیستی او، سنایی راه را برای همگان حتی انبیا و اولیا، مسدود می‌بیند و این امر را محال و ممتنع می‌داند؛

لکن مولوی بنا به سلوک عرفانی و شهود از طریق فنا و بقا بالله که تجربه‌ای کاملا شخصی و ذوقی است، این راه را برای همه باز و گشاده می‌بیند.

در باب رؤیتِ حق در مثنوی، بجز آنچه پیش ازین گفته شد، بیانِ نکته‌ای حائز اهمیت است و آن اینکه مولوی درباره این موضوع، در دفاتر مختلف مثنوی، مختلف سخن گفته است:

۱. رؤیت با چشمِ سر یا همان چشم حسّ، ممکن نیست: (مولوی، ۱۳۷۴: دفتر اول، ب۵۶۶-۵۶۷ و ب۱۴۰۵-۱۴۰۶؛ دفتر دوم، ب ۱۶۰۶-۱۶۰۹؛ دفتر چهارم، ب۲۳۰۹؛ دفتر ششم، ب ۲۲۱۰-۲۲۱۲)

۲. رؤیت با چشم دل، ممکن است:

آینه ی دل چون شود صافی و پاک — نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و هم نقاش را — فرشِ دولت را و هم فرّاش را

(همان، دفتر دوم، ب ۷۲-۷۳)

۳. با چشمِ حق، می‌توان حق را دید:

بلک از او کن عاریت چشم و نظر پس به چشم او، به روی او نگر (فروزانفر، ۱۳۶۲: دفتر چهارم، ص۳۲۵، سطر۲)

۴. پیامبر اکرم ﷺ، در شب معراج، با چشم سَر، خدا را دید:

زان محمد، شافع هر داغ بود — که ز جز شه، چشمِ او ما زاغ بود
از ألم نَشرح دوچشمش سُرمه یافت — دید آنچه جبرئیل، آن برنتافت

(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر ششم، ب۲۸۶۹-۲۸۷۱)

نیز در کتاب مجالس سبعه گوید: «محمد مصطفی ﷺ، چون شب معراج او را جلوه کردند، عجایب و خواب هفت آسمان را بر وی عرضه کردند، عرش و کرسی بر او جلوه کردند، البته نظر از جمالِ الوهیت برنگرفت که ما زاغَ البَصرُ و ما طَغی»[۱۱] (مولوی، ۱۳۶۵: مجلس سوم)

۵. هر عارف در دنیا می‌تواند با چشمِ سر، حق را ببیند و بشناسد. لذا تنها اوست که در عالم آخرت نیز چون حق را ببیند، می‌شناسد که او حق است.

در دفتر ششم مثنوی، در ضمنِ حکایتِ سلطان محمود و شب دزدان، مولوی با زبان رمز، این نکته را بیان می‌کند که در میان مردمان، عارفان تنها کسانی هستند که در شبِ دنیا (عالم دنیا) می‌توانند شاه و سلطان عالم را ببینند، به نحوی که در روزِ مردن (کنایه از عالم آخرت) هم، تنها ایشانند که چون حق را ببینند، بشناسند:

هر که را شب بینم اندر قیروان — روز بشناسم مر او را بی گمان
عارفِ شه بود چشمش لاجرم — بر گشاد از معرفت، لب با حشم
گفت و هو معکم، این شاه بود — فعل ما می‌دید و سِرمان می‌شنود
چشم من، رَه برد شب، شه را شناخت — جمله شب با روی ماهش عشق باخت

(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر ششم، ب۲۸۳۱-۲۸۶۴-۲۸۶۶)

نهایتا مولوی نتیجه می‌گیرد که هنرهای مکتسب مردمان در عالَم دنیا، در عالم آخرت، مفید فایده‌ای نیست الّا هنرِ آن کسانی که در شبِ دنیا، چشمشان، سلطان شناس بوده است:

آن هنرها گردن ما را ببست — زان مَناصب، سرنگونساریم و پست
آن هنر فی جیدنا حبلٌ مَسد — روزِ مردن نیست زان فنها مَدد
جز همان خاصیتِ آن خوش حواسّ — که به شب بُد چشم او سلطان شناس
آن هنرها جمله غول راه بود — غیر چشمی کو زِ شه آگاه بود

(همان، ب۲۹۱۹-۲۹۲۲)

این نظر مولوی، مشابه است با نظر عین القضات (م:۵۲۵ ق) که می‌گفت: «معرفت در دنیا، بذرِ دیدار و لقایِ خدا در آخرت است.» و آیه «وَ من کان فی هذهِ أعمی فَهو فی الآخرة أعمی و أضلّ سبیلا» (اسرا/۷۲) را اینگونه تفسیر می‌کرد که هر که در دنیا از معرفت خدا نابیناست، در آخرت هم از رؤیتِ خدا نابیناست. نیز یگانه است با نظر محمد غزّالی (م: ۵۰۵ ق) که می‌گفت فقط کسانی که در دنیا عارف‌اند، در آخرت به درجه نظر و رؤیت، نائل می‌شوند. (عباسی، ۱۳۹۵: ج۲، ص ۸۱۱-۸۱۲)

۶. بر اساس بشارت و تضمین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، هر مؤمنی در بهشت به دیدار خدا نائل خواهد شد:

گفت پیغمبر که جنت از اله — گر همی خواهی، زکس چیزی مخواه

چـون نخواهـی، مـن کفیلـم مَـر ترا جَنّـت المـأوی و دیـدار خـدا

(مولوی،۱۳۷۴: دفتر ششم، ب۳۳۱و۳۳۴)

این نظر مولوی، مطابق است با نظر محدّثان، مفسران، متکلّمان و همه صوفیه اهل سنت؛ و به روشنی نظر بعضی از محققینِ معاصر را تأیید می‌کند که گفته اند: «آنچه که در مثنوی، در زمینه عقاید می‌آید را می‌توان ترجمه عقاید متشرعه اهل سنت خواند.» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ج۲، ص۶۷۱،قسمت پ از ۳۵۵)

نتیجه گیری:

همان گونه که در آغاز این نوشتار بیان کردیم، نتیجه گیری و داوری را به خوانندگان تیزبین واگذار می‌کنیم تا آنچه را که حق است، دریابند و بیان دارند.

یادداشتها:

۱. در این مقاله، در همه جا منظور از حدیقه سنایی، چاپ اول از حدیقة الحقیقه است که با تصحیح و مقدمه و تعلیقات و فهرست‌ها از دکتر محمد جعفر یاحقی و سید مهدی زرقانی در سال ۱۳۹۷ش توسط نشر سخن، منتشر شده است، مگر مواردی اندک که بدان تصریح کرده ایم.

۲. از جمله: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی از بدیع الزمان فروزانفر ص ۹۶-۹۸؛ شرح مثنوی از نیکلسون، ص۱۱۰۶ به بعد؛ شرح مثنوی از کریم زمانی، ص۳۱۱و ۳۱۲؛ دین و عرفان از دکتر سید یحیی یثربی، ص۱۵۲؛ در قلمرو وجدان از عبدالحسین زرین کوب، ص۱۲۸و ۱۲۹؛ بحر در کوزه، عبدالحسین زرین کوب، ص۲۱۰-۲۱۱؛ با کاروان اندیشه، عبدالحسین زرین کوب، ص۲۳۲-۲۳۳؛ چنین گفت بودا، ص۸۹-۹۰ و ۲۵۷-۲۵۸.

۳. در این مقاله، در همه جا،منظور از مثنوی، نثر و شرح مثنوی از گولپینارلی است با ترجمه و توضیح توفیق سبحانی که در ۱۳۷۴ ش توسط وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ و نشر شده است، مگر مواردی اندک که بدان تصریح کرده ایم.

۴. در متون حدیثی درجه اول اهل سنت، خداوند دارای همه اعضا و جوارح یک مرد جوان است الا ریش و... بنگرید: صحیح بخاری،ج۸، کتاب الاستئذان، باب بدء السلام؛ ج۹، باب ما یذکر فی اللذات و النعوت؛ ج۶، تفسیر سوره هود و تفسیر سوره زمر و تفسیر سوره الذین کفروا و تفسیر سوره ن و القلم و تفسیر سوره ق؛ صحیح مسلم، ج۸، کتاب الجنة و کتاب صفة القیامة و الجنة و النار. به نقل از کتاب سیری در صحیحین، محمد صادق نجمی، ص۱۴۸-۱۶۲.

۵. برتلس، ۱۳۷۴: ص۲۴۱-۲۴۲، ۲۵۰، ۲۵۵-۲۵۸؛ دبروین، ۱۳۷۸: ص۴۸۴؛ مقدمه دیوان سنایی به تصحیح

مدرس رضوی؛ مکاتیب سنایی، باهتمام و تصحیح و تحشیه نذیر احمد، ۱۳۶۲: ص۱۸ از مقدمه و ص ۲۳۴-۲۳۵ تعلیقات.

۶. «و مرتبه‌ای که عارف سالک بدان راه می‌یابد، مقام شهودست و در اینجا آنچه وی می‌بینند به حق می‌بینند و به خود نمی‌بینند.» (شرح تعرف، ج۴، ص۵۴، به نقل از زرین کوب، ۱۳۶۸: ج۲، ص۷۴۸)

۷. «ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر یک دو کاغذ بر فزا در وصفِ پیر
برنویس احوال پیر راه دان پیر را بگزین و عین راه دان» (مولوی، ۱۳۷۴ش: دفتر اول، ب۲۹۴۷ و ۲۹۵۱)

۸. برای توضیح بیشتر بنگرید: زرین کوب، ۱۳۶۸: ج۲، ص۷۰۴-۷۰۸.

۹. «بدانکه سلوک، عبارت از سیر است و سیر الی الله باشد و سیر فی الله باشد. سیر الی الله، نهایت دارد و عبارت از آنست که سالک چندان سیر کند که از هستیِ خود نیست شود و به هستی خدا، هست شود». (عزیز الدین نسفی، انسان کامل، ص۱۲-۱۳ به نقل از زرین کوب، ۱۳۶۸: ج۲، ص۸۹۲، بخش ۴۵)

۱۰. «و سیر فی الله، عبارت از آنست که سالک چون به هستیِ خدا هست شد، چندان دیگر سیر کند که اشیا را کما هی و حکمت اشیا را کما هی بداند و ببیند و سیر فی الله نهایت ندارد». (همان)

۱۱. این نظر مطابق است با نظر بسیاری از محدثان و متکلمان اهل سنت، بابک عباسی، ۱۳۹۵: ج۲۰، ص ۸۱۲- ۸۱۳.

فهرست منابع:

برتلس، یوگنی ادواردویج. (۱۳۷۴ش). **تاریخ ادبیات فارسی از دوران فردوسی تا عهد سلجوقیان**. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: هیرمند.

بی نام. (۱۳۷۸ش). **چنین گفت بودا (بر اساس متون بودایی)**. ترجمه دکتر هاشم رجب زاده. تهران: اساطیر.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۷ش). **نفحات الانس من حضرات القدس**. به تصحیح احمد توحیدی پور. تهران: کتابفروشی محمودی.

حیدری، فاطمه. (۱۳۸۴ش). **پندارهای یونانی در مثنوی**. تهران: روزنه.

دبروین.ی. (۱۳۹۷ش). **حکیم اقلیم عشق**. ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی. مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). **سِرّ نی**، تهران: علمی.

..... (بی تا). **در قلمرو وجدان**. تهران: علمی.

..... (۱۳۸۶ش). **بحر در کوزه**. تهران: علمی.

..... (۱۳۸۰ش). **با کاروان اندیشه**. تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۷ش). **حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة**. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

..... (۱۳۹۷ش). **حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة**. مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرستها از محمد جعفر یاحقی و سید مهدی زرقانی. تهران: سخن.

..... (۱۳۶۲ش). **مکاتیب.** به اهتمام و تصحیح و تحشیه نذیر احمد. تهران: فرزان.
طغیانی اسفرجانی، اسحاق. (۱۳۸۶ش). **شرح مشکلات حدیقه سنایی**. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
عباسی، بابک. (۱۳۹۵ش). **دانشنامه جهان اسلام.** زیر نظر حداد عادل. ج۲۰. ذیل مدخل رؤیت (بخش رؤیت در عرفان و تصوف اسلامی: ص۸۱۰-۸۱۵). تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
عطار نیشابوری، فرید الدین محمد. (بی تا). **تذکرة الاولیا**. بر اساس نسخه رینولد.ا.نیکلسون، با مقدمه میرزا محمدخان قزوینی از روی چاپ نیکلسون. ایران: تهران.
فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۲ش). **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**. تهران: امیرکبیر.
ماهیار، عباس. (۱۳۸۰ش). **سیمای شیریزدان در حدیقة الحقیقه**. تهران: جام گل.
مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۵ش). **مجالس سبعه**. تصحیح و توضیح از توفیق.ه.سبحانی. تهران: کیهان.
..... (۱۳۳۶-۱۳۴۴ش). **کلیات دیوان شمس تبریزی یا دیوان کبیر**. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر.تهران: دانشگاه تهران.
..... (۱۳۷۴ش). **نثر و شرح مثنوی شریف از عبدالباقی گولپینارلی**. ترجمه و توضیح از توفیق.ه.سبحانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
..... (۱۳۹۳ش). **شرح جامع مثنوی معنوی.**کریم زمانی. تهران: اطلاعات.
نجمی، محمد صادق. (۱۳۷۹ش). **سیری در صحیحین.** ایران: دفتر انتشارات اسلامی.
یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۶ش). **پژوهشی در نسبت دین و عرفان**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.