



بازتاب عرفانی قصص انبیا در حدیقه سنایی با رویکرد تأویلی

محمدتقی یونسی رستمی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد واحد رشت

ابوالحسن ابراهیمی

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

فاطمه خاله‌اقلی تبریزی

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۳

چکیده

اصطلاح هرمنوتیک (تأویل) در اصل یونانی است، و از فعل هرمنوین به معنی تفسیر کردن اخذ شده است. این مفهوم اگرچه از زمان افلاطون به کار رفته است، اما از قرن هفدهم میلادی به بعد به عنوان مفهومی مربوط به شاخه‌ای خاص از دانش بشری به کار برده شده است. تأویل از موضوعات مطرح در حوزه تفسیر و علوم قرآنی بوده و چالش‌های فکری را بین اندیشمندان اسلامی پدید آورده است. معانی تأویل چندگانه است و معنای باطنی قرآن

مجید یکی از آن‌ها می‌باشد. برخی از نویسندگان از داستان‌های زندگی پیامبران در قرآن تأویل‌های خاصی ارائه کرده‌اند. سنایی (۵۳۵-۴۷۳ق) در مرحله دوم زندگی خود، در غزل، و برخی از قصاید و مثنوی‌هایش با استفاده از شگردهایی که امروزه تأویل خوانده می‌شود - با تکیه بر داستان‌های انبیا در آیات قرآن مجید - شیوه نوینی را آغاز کرده است و بسیاری از امور را از دیدگاه دین و عرفان نگریسته است. نگارندگان در مقاله حاضر به بازتاب قصص انبیا در «حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه» براساس مدل هرمنوتیکی (تأویلی) پرداخته‌اند. نتایج بررسی‌ها درباره پنج پیامبر در شش نمودار - از نظر ذکر نام آن‌ها در سوره‌ها و فراوانی‌شان در آیات - ارائه شده است و مشخص شد سنایی این داستان‌ها را با رویکرد عرفانی و تأویلی تحلیل کرده و بیشتر به ترک تعلقات دنیوی و عشق به معبود ازلی تأکید داشته است.

کلید واژها: عرفان، هرمنوتیک (تأویل)، سنایی، حدیقه الحقیقه و داستان

پیامبران.

۱. مقدمه

شعر علاوه بر بیان تخیل، عواطف و احساسات شاعر، ترجمانی از اعتقادات و جهان‌بینی او محسوب می‌شود. از این‌رو، شاعر برای ارائه تصویری روشن از آرا و اعتقادات دینی و مذهبی‌اش، ناگزیر است از زبان و روش‌های ویژه‌ای استفاده کند. یکی از این شیوه‌ها، نگاه هرمنوتیکی (تأویلی) است. هرمنوتیک دانشی است که به فرآیند فهم اثر می‌پردازد و چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های گوناگون هستی اعم از: گفتار، رفتار، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی می‌کند. مفهوم هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای از دانش، پدیده‌ای جدید و مربوط به دوران مدرنیته است و در آغاز در محافل کلامی و فلسفی مطرح شد و سپس به حوزه هنر، بویژه ادبیات وارد گردیده است.

هرمنوتیک به سه دسته خاص، عام و فلسفی تقسیم می‌شود و هرمنوتیک معاصر از دو جهت تفکر دینی را تحت تأثیر قرار داده است. از یک‌سو مربوط به تفکر مطلق درباره‌ی فهم عام است و از سوی دیگر به ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) که مبتنی بر وحی و کلام الهی هستند در ارتباط می‌باشد و این امر سبب شد که این ادیان در ابعاد مختلف از

متون دینی، تفسیر و فهم آن‌ها، تأثیرپذیرند. سنایی در مرحله‌ی دوم زندگی خویش - و در پی دگرگونی روحی عمیق - به عنوان شاعری واعظ، زاهد و در نهایت عارف مطرح گردید. او نخستین کسی است که به‌طور ساختارمند و ژرف، تصوف و عرفان را با وام‌گیری از آیات قرآن مجید و احادیث به صورت تعلیمی در شعر فارسی - با استفاده از بیان حکایت، تشبیه و تمثیل - وارد ساخت. «حدیقه الحقیقه» سنایی یکی از مهم‌ترین منظومه‌های عرفانی و اخلاقی است که مباحث تعلیمی آن به شیوه‌ی مستقیم یا در خلال حکایت‌ها و تمثیل‌ها بیان شده است و یکی از وجوه اهمیت این منظومه، اشتمال آن بر قصص دینی و اخلاقی و پایه‌گذاری این نوع از داستان‌ها در متون عرفانی است. سنایی در بیان اندیشه‌های عرفانی خود، از بسیاری از قصص انبیا استفاده کرده است. او با نگاه تأویلی و عرفانی به این حکایت‌ها نگرسته و به تبیین جدیدی از آن‌ها پرداخته است. این رویکرد سنایی، مبنایی برای عطار، مولوی، خاقانی و بسیاری از شاعران بعدی شده است.

۱-۱. بیان مسأله

تأویل شیوه‌ای کهن و با سابقه است و به نوعی محدود کردن دو جهان (بیرونی و درونی) به متن می‌باشد و بر این اندیشه استوار است که حروف نوشتاری حامل رمزهای بنیادین و نامکشوف می‌باشند (نصر، ۱۳۷۱: ۶۱). در میان مسلمانان، نخست این معنا با تأویل‌هایی که در قرن اول هجری از حروف مقطعه بیان شد، پایه‌گذاری گردید و سپس با پیدایش فرق و مذاهب جدید گسترش یافت. معتزله برای دوری از قول به جبر و باطنیه در آثاری مانند: «کشف المحجوب»، «خوان الاخوان»، «جامع الحکمتین»، «زاد المسافرین» و «اخوان الصفا» در جهت تألیف بین عقل و وحی و سازگاری خرد و دین، به تأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند و حتی کسانی مانند ابوالحسن اشعری و احمد حنبل - که حدیث‌گر و ضد تأویل‌اند - نیز در موارد ضرورت تمسک به تأویل را تصدیق کرده‌اند. غزالی و بسیاری از مفسران نیز در پاره‌ای از مسائل، تأویل را یگانه راه حل شناخته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۲۱). عارفان شاعری چون سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، مولانا جلال الدین و... منظومه‌های بلند عرفانی آفریدند. شعر صوفیانه و آنچه شیوه‌ی تحقیق نام دارد قبل از عطار و مولانا والاترین جلوه‌ی خود را در کلام سنایی نشان می‌دهد. «جام جم» اوحدی نیز بیشتر حاوی سنت‌های حدیقه سنایی است و در طی آن تصوف با اغراض و فنون شعر به هم می‌آمیزد، چنان که اشعار فخرالدین عراقی و کمال خجندی نیز هر چند بیشتر در برگزیده حالات صوفیانه هستند، با سنت‌های

غزل عاشقانه و تأثیرپذیری از سنایی پیوند نزدیک دارند (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۴۰-۵۳۹). نگارندگان در این مقاله برآنند تا بازتاب عرفانی قصص انبیاء را در حدیقه سنایی با رویکرد تأویلی مورد بررسی و تحلیل قرار دهند و از بیست و هفت پیامبر - که نام شریفشان در قرآن آمده است - صرفاً پنج پیامبر، حضرت آدم، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت یوسف و حضرت عیسی برای این مقاله انتخاب شدند.

۱-۲. سوالات تحقیق

در این مقاله در پی پاسخ دادن به این سوالات هستیم که اهمیت تأویل در ادبیات عرفانی چیست؟ و محتوای تأویل‌های سنایی چگونه است؟

۲. هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک (Hermeneutics) در اصل یونانی است. این لفظ از فعل هرمنویین (Hemeneuein) به معنی تفسیر کردن و اسم هرمنیا (Hermeneia) به معنی تفسیر (interpretation) اخذ شده است (ریخته گران، ۱۳۷۸: ۱۷). هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای از دانش، پدیده‌ای جدید و مربوط به دوران مدرنیته است. واژه یونانی hermeneutike از زمان افلاطون به کار رفته است، اما معادل لاتینی آن یعنی Hermeneutice تنها از قرن هفدهم میلادی به بعد به عنوان اصطلاحی مربوط به شاخه‌ای خاص از دانش بشری، رایج شد. به همین دلیل است که بررسی تاریخچه هرمنوتیک از قرن هفدهم آغاز می‌شود و دوران پیش از آن را پیش تاریخ هرمنوتیک می‌نامند (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۳). جان مارتین کلادنیوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰م) علوم انسانی را مبتنی بر هنر تفسیر می‌دانست و هرمنوتیک را نام دیگر آن قلمداد می‌کرد. فردریک آگوست ولف هرمنوتیک را چنین تعریف می‌کند: «علم به قواعدی که به کمک آن، معنای نشانه‌ها درک شود» (همان: ۲۷). فردریش ارنست شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) به هرمنوتیک به مثابه هنر فهمیدن می‌نگریست. او به مسأله بدفهمی توجه کرد و بر آن بود که تفسیر متن مدام در معرض خطر ابتلا به سوء فهم قرار دارد، از این رو هرمنوتیک باید به منزله مجموعه قواعدی روشمند و روش‌آموز برای رفع این خطر به استخدام در آید (همان: ۳۲). هرمنوتیک دارای دو صورت است: اول: مفسر توجه به اعتبار عینی تفسیر و مطابقت آن با مقصود دارد و برای دستیابی به چنین تفسیری، کاربرد قواعد و روش‌های خاصی را لازم می‌داند. دوم: تفسیر وابسته به ساختار تفهیم خود شخص است

(ریخته گران، ۱۳۷۸: ۲۷۲).

۲-۱. انواع هرمنوتیک

هرمنوتیک را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. هرمنوتیک خاص که به نخستین قالب‌های شکل‌گیری هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای از دانش اشاره دارد. در این تقسیم‌بندی، به منظور اصلاح کردن کیفیت تفسیر متون، در هر یک از شاخه‌های علوم و معارف، نظیر: حقوق، ادبیات، کتب مقدس و فلسفه، مجموعه‌ای از قواعد و روش‌ها فراهم می‌شوند و هر شاخه معرفتی، مجموعه قواعد و اصول تفسیری ویژه‌ای دارند. از این‌رو هرمنوتیک هر رشته، مخصوص همان رشته است. مثلاً از هرمنوتیکی که روش تفسیر متون مقدس را می‌آموزد، در تفسیر متون ادبی کلاسیک استفاده نمی‌کنند (همان: ۳۳). نخستین نویسندگان هرمنوتیک، طرفدار هرمنوتیک خاص بودند - هر چند معتقد بودند که برخی از اصول و قواعد برای تفسیر متون مختلف عام است (نصری، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

۲. هرمنوتیک عام که از مقوله روش شناسی است و در صدد ارائه روش فهم و تفسیر است. این هرمنوتیک، اختصاص به زمینه خاصی از علوم ندارد و شاخه‌های متعددی از علوم تفسیری را پوشش می‌دهد. این گرایش از قرن هیجدهم میلادی آغاز شد، نخستین کسی که تبیین سازگار و منظمی از آن ارائه کرد، متکلم آلمانی فردریک شلایر ماکر بود. این نوع هرمنوتیک را امروزه کسانی چون امیلوبتی و اریک هرش دنبال می‌کنند. نمونه این گرایش هرمنوتیکی آن است که قواعد و اصول عامی بر فهم متن حاکم است، صرف نظر از این که آن متن چگونه باشد، عالم هرمنوتیک باید در خالص کردن و تنظیم این قواعد بکوشد (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۳).

۳. هرمنوتیک فلسفی که تأمل فلسفی در پدیده فهم را ملاک عمل خود قرار داده است. بنابراین علاقه‌ای به ارائه روش، بیان اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر ندارد، خواه این روش در باب فهم متن باشد و خواه در باب مطلق علوم انسانی (همان: ۳۴). از نظر هایدگر و گادامر باید به جای روش فهم به ماهیت فهم توجه کرد. هرمنوتیک فلسفی عموماً به معارف بشری توجه دارد، زیرا از مبانی فهم و شرایط وجودی آن‌ها سخن می‌گوید. راه هرمنوتیکی فلسفی از هرمنوتیک عام و خاص جداست، زیرا هرمنوتیک فلسفی اهدافی را دنبال می‌کند که مورد توجه اصحاب گذشته هرمنوتیک بوده است (نصری، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

با توجه به این سه رویکرد متمایز، اختصاص قلمرو هرمنوتیک به یکی از این گرایش‌ها به

طور مطلق، ناموجه و غیر منطقی است و نباید با تحمیل دیدگاهی خاص، دیدگاه‌های دیگر هرمنوتیکی را خارج از قلمرو هرمنوتیک بدانیم (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۴).

۲-۲. نظریه پردازان هرمنوتیک

نظریه‌پردازان هرمنوتیک متعدد هستند، در این بخش به تعدادی از افراد صاحب‌نظر و نظریات آنان اشاره می‌گردد:

۱. فردریش ارنست دانیل شلایر ماخر را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌شناسند. یکی از نکات ابتکاری هرمنوتیک شلایر ماخر، تعریف او از هرمنوتیک به مثابه نظریه فهم است. او هرمنوتیک خویش را با این پرسش عام آغاز کرد: «یک عبارت گفتاری یا نوشتار، چگونه فهمیده می‌شود؟» از نظر وی هرمنوتیک هنر درک صحیح گفتمان و متن است، به منظور فهم متن، شخص باید با آن وارد مباحثه شود و از این رهگذر، به ورای آنچه الفاظ می‌گویند، راه یابد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۴-۸۳). تفکر هرمنوتیکی شلایر ماخر متوجه این مقصود بود که انبوهی از نظریات بی‌نظم و ترتیب در وحدتی با سازگاری نظام مند گذاشته می‌شود. در حقیقت نیات او از این امر هم جلوتر رفت: نخست این فکر را مسلم گرفت که فهم بر طبق قوانینی عمل می‌کند که شاید بتوان کشف کرد و سپس اعلام برخی از این قوانین یا اصول را - که به وسیله آن‌ها فهم رخ می‌دهد - مطرح ساخت. او صرفاً طالب مجموعه‌ای از قواعد نبود، بلکه او مجموعه‌ای از قوانین را می‌جست که فهم به وسیله آن‌ها عمل می‌کند، یعنی علم فهم، علمی که می‌توانست راهنمای دریافت معنا از متن باشد (پالمر، ۱۳۷۷: ۲-۱۰۱).

۲. هرمنوتیک دیلتای: فیلسوف و متفکر آلمانی، ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳ م) افقی نو را در مباحث هرمنوتیکی گشود. بیشتر سهم او در فلسفه، تحلیل معرفت‌شناسانه‌اش از علوم انسانی و به طور خاص از تاریخ است. معروفیت دیلتای نتیجه تفکرات هرمنوتیکی اوست. با این وجود، در نوشته‌های قبل از سال ۱۹۰۰ کمتر از واژه هرمنوتیک استفاده می‌کرد (واعظی، ۱۳۸۶: ۹-۹۸). در اندیشه او، دو نکته قابل تأمل است: ۱. او برای تبیین سرّ این تفاوت موضوعی، بیان خاصی مبتنی بر تلقی خاص خود از فلسفه حیات ارائه داد. ۲. او این تفکیک روش شناختی را مانع از امکان اتّصاف علوم انسانی به عینیت نمی‌دانست. هدف او این بود که از اعتبار و ارزش علوم انسانی دفاع کند و آن را در رتبه‌ای همسان با علوم تجربی قرار دهد و امکان اشتغال این علوم را بر قضایای صادق و مطلق به اثبات برساند (همان: ۱۰۷).

۳. هرمنوتیک با مارتین هایدگر وارد مرحله جدیدی شد و رویکرد متمایزش در قرن بیستم با اقبال غالب پژوهشگران در زمینه هرمنوتیک مواجه شد و به هرمنوتیک فلسفی معروف گردید. هایدگر در عرصه هرمنوتیک، افق‌های نو گشود که بر اساس آن دیگر نباید به هرمنوتیک به مثابه هنر فهم یا روش شناسی تفسیر متن یا گونه‌ای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم انسانی نگریست (همان: ۱۲۹). او قاطعانه از برداشت ظاهراً وسیع دیلتای از علم هرمنوتیک به منزله بنیاد روش شناختی همه دانش‌های ضبط شده انسانی فراتر رفت. در فلسفه هایدگر علم هرمنوتیک مربوط به خود فهم است و به روش‌های تاریخی تأویل در برابر روش‌های علوم تجربی، توجهی ندارد. شرایطی که هایدگر به وجود آورد، راه برای علم هرمنوتیک فلسفی گادامر هموار ساخت (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۷۸). ۴. بی‌تردید، هرمنوتیک قرن بیستم، دین عظیمی به هانس کئورگ گادامرفیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی الاصل دارد. تلاش وی در شرح و بسط آموزه‌های هرمنوتیکی هایدگر و تبیین منظم و جامع هرمنوتیک فلسفی، به ضمیمه طرح دیدگاه‌های تازه، قرن بیستم را به کانون و محور بحث‌های فلسفی بدل کرد. در باب آرای هرمنوتیکی گادامر مباحث گسترده و فراوانی قابل طرح است: مراد او از هرمنوتیک فلسفی، ارتباط اندیشه‌اش با هایدگر، تلقی وی از ماهیت فهم و تفسیر، نقش زبان در هرمنوتیک، تنها نمونه‌هایی از بحث‌های جدی پیرامون هرمنوتیک فلسفی گادامر را تشکیل می‌دهند (واعظی، ۱۳۸۶ : ۲۰۸-۲۰۷).

همچنین در باب هرمنوتیک مدرن نیز متفکرانی بودند که در لابه‌لای کتاب‌های خویش مباحثی را در این زمینه مطرح کرده‌اند، بی آنکه از هرمنوتیک نامی به میان آورده باشند. سنت اگوستین (۴۳۰-۴۵۴ م) فیلسوف و متکلمی است که تأثیر زیادی بر هرمنوتیک مدرن گذاشته است. هایدگر و گادامر، هر دو از آرای او الهام گرفته‌اند. سنت اگوستین تحقیق هرمنوتیکی را متمرکز و محدود در نکات مبهم کتاب مقدس می‌دانست و معتقد بود که این کتاب، روشن و قابل فهم است و به این وسیله از کسانی که معتقدند همه کتاب مقدس تمثیلی، کنایه‌ای و رمزی است، فاصله می‌گیرد. فردریش ویلهلم نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴ م) فیلسوف آلمانی را نیز باید از کسانی دانست که رگه‌هایی از افکار هرمنوتیکی در نوشته‌های او یافت می‌شود. از مهم‌ترین این اندیشه‌ها، اعتقاد او به تأویلی بودن همه فهم‌هاست (همان : ۴۹-۴۷). همچنین در نوشته‌های متفکرانی نظیر لودویک ویتگنشتاین و ادموند هوسرل نیز مباحثی یافت می‌شود که به برخی مباحث هرمنوتیکی نزدیک است. حتی هایدگر روش

پدیدار شناسی خود را از استادش ادموند هوسرل آموخت (همان: ۵۱).

۲-۳. تفسیر

تفسیر، مصدر باب تفعیل، از ماده «فسر»، جمع آن «تفاسیر» در لغت، به معنای روشن کردن و توضیح دادن مطلب و کشف نمودن آمده است (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۴۴). همچنین واژه تفسیر به معنای پرده برداری از کلام است. برخی آن را کشف الغطاء یعنی پرده برداشتن معنا کرده‌اند. لغت‌شناسان ریشه آن را از ماده فَسَرَ یا سَفَرَ یا تفسره دانسته‌اند (نصری، ۱۳۹۰: ۲۵۰). جرجانی در تعریف واژه تفسیر گوید: «در اصل به معنای کشف و اظهار است و در شرع عبارت است از توضیح معنی آیه و شأن و قصه آن و سبب نزول آیه با لفظی که دلالت ظاهر و آشکار بر آن داشته باشد» (به نقل از همان: ۲۵۰). طبرسی هم در ابتدای تفسیر قرآن خویش به همین قول بسنده می‌کند که تفسیر عبارت از «کشف نمودن ابهام از لفظ مشکل است» همچنین می‌توان گفت: «تفسیر فعالیتی فکری برای روشن کردن کلام است. آن هم کلامی که واضح نیست. به بیان دیگر توضیح و شرح آیه از نظر معانی مفردات و جملات و جملات ترکیبی آن‌ها تفسیر نامیده می‌شود. در تفسیر قرآن کریم نیز هدف تفسیر، کشف معنای کلام خداوند و توضیح و تبیین آن است. در واقع هر جا کلام الهی دارای نوعی ابهام و پیچیدگی باشد در آنجا تفسیر ضرورت پیدا می‌کند» (نصری، ۱۳۹۰: ۵۱-۲۵۰). در میان متفکرین غرب که در تفسیر و مبانی آن نظر کرده‌اند، تنها هایدگر است که از تفسیر متون گذر کرده و با صراحت گفته است که هرمنوتیک اولاً و بالذات با تفسیر حقیقت وجود آدمی مرتبط است و نه با یک متن بخصوص. «او تفسیر را به حقیقت وجود آدمی موول داشته و آن را یکی از شوون دازاین دانسته است. به بیان دیگر او شأن تفسیر را، نه فقط روشن کردن معانی لفظی کتب و صحایف، بلکه کشف حجب از اشیا و به ظهور آمدن وجود دانسته است» (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۶۷).

۲-۳. تأویل

این واژه از ماده‌ی (أول) و در لغت به معنای بازگشت به اصل یا بازگشت دادن به اصل یا رجوع کردن است. چنان که می‌گوییم «أل الامرالی کذا» یعنی کار به فلان صورت بازگشت، و به همین جهت است که به مرجع، مأل می‌گویند (همان: ۲۶۵). تأویل به معنای تقدیر، اندازه‌گیری و تفسیر هم آمده است. عده‌ای از لغویین معنای تفسیر را با تأویل یکی گرفته‌اند

و برخی دیگر تفسیر را کشف مراد از مشکل بیان کرده‌اند. جرجانی معتقد است: «تأویل در اصل به معنای ترجیح است و در شرع به معنای باز گرداندن لفظ از معنی ظاهر به معنای احتمالی آن است به شرط آنکه محتمل را موافق کتاب و سنت بیابند، مثلاً قول تفسیر خوانند و اگر از آن اخراج مومن از کافر یا عالم از جاهل اراده شود، تأویل است. لذا می‌توان تفسیر را شرح ظاهر عبارت و محل ورود آن، و تأویل را رجوع دادن به معنایی که از ظاهر آن فهمیده نشود، دانست (به نقل از همان: ۶۵-۲۶۴). پس لفظ تأویل می‌تواند به سه چیز متفاوت اشاره کند: ۱. باز گویی شفاهی، ۲. تبیین قابل فهم و ۳. ترجمه از زبانی دیگر، مفهوم تأویل هفده بار در قرآن کریم به کار رفته است. در این آیات اصطلاح تأویل در چند مورد مطرح شده است: ۱. تعبیر خواب: مطابق قرآن حضرت یوسف (ع) تعبیر رویها را می‌دانست. ۲. آشکار کردن اسرار: در ماجرای موسی (ع) با خضر، آن حضرت از تأویل کارهای عجیب وی آگاه می‌شود. به بیان دیگر خضر، پرده از اسرار کارهای خود بر می‌دارد. ۳. عاقبت و نیک فرجامی: در بعضی آیات جهت تحریک و تشویق به کار خیر - که دارای عاقبت خوبی است - کلمه تأویل به کار رفته است. ۴. برای تجسم عینی وعده های قرآن. ۵. توجیه متشابهات (نصری ۱۳۹۰: ۶۷-۲۶۴).

۲-۴. پیشینه‌ی تأویل

عرفا با تأویل در آیات قرآن به عنوان منبع اشراق - که رویکرد درونی آنان است - تأویل‌ها و توجیه‌های ذوقی خود را بیان کرده‌اند که در برگزیده نکات نو و لطیفی است، اساس این تأویلات چندگانه است: گاه استنباط شخصی، و یا تحت تاثیر سایر مفسران و عرفاست و گاه بنا بر عقیده‌ای خاص یا رهبانیتی نو صورت می‌گیرد. شاعران در اشعار خود از اثرپذیری آیات و احادیث بسیار استفاده کرده‌اند از جمله: از اثر پذیری تأویلی که در این زمینه آیه یا حدیثی را دست مایه سروده خویش می‌سازند. یعنی با ذوق ورزی و نکته یابی، از لایه‌های برونی و دریافت‌های همگانی و پیام‌های پیدا سخن در می‌گذرند، و به لایه‌های درونی آن راه می‌یابند و پیام‌های پنهانی را آشکار می‌سازند و از این طریق از آیه و حدیث، طرح و تفسیری جدید رهاورد خواننده می‌سازند. در شیوه‌ی تأویل از این روی که شاعر از آیه یا حدیث معنایی نغز و نو به دست می‌دهد، ناگزیر این اثرپذیری بر خلاف دیگر اثرپذیری‌ها - که گاه پنهان‌اند و گاه آشکار - همواره آشکار خواهد بود. به عنوان نمونه شیخ اشراق در «رساله الابراج» از کنار هم نهادن و بر سنجیدن موی شکافانه‌ی دو

روایت «حب الوطن من الايمان» و «حب الدنيا رأس كل خطيئه» که در معنی ظاهر با هم نمی‌سازند به این نکته راه برده که وطن در حدیث حب وطن، وطن دنیایی نیست و باید معنی دیگری از آن خواسته شده باشد. آن گاه با تأملی تأویلی در آیه «یا ایتهاالنفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر: ۳۲، ۲۸-۲۷) و به ویژه با ژرف کاوی و موشکافی در واژه‌ی ارجعی (بازگرد) و بر پایه این نکته‌ی نغز که بازگشت به جایی آنگاه درست می‌آید که آدمی پیشتر آنجا بوده باشد، و بدون حضور قبلی در جایی، بازگشت بدان معنی ندارد، به این نکته تأویلی دست یافته که وطن اصلی انسان، وطن الهی و ملکوتی اوست، نه زادگاه و زیست گاه دنیایی و به قول او دمشق یا بغداد یا هر جای دیگر (راستگو، ۱۳۸۹: ۵۹). نوع دیگر اثرپذیری، اثرپذیری تطبیقی است که از یک دیدگاه به اثرپذیری تأویلی نزدیک است. گوینده آیه یا حدیثی را در موردی ویژه که به ظاهر چندان با هم پیوندی ندارند، تطبیق می‌دهد، بی‌آنکه معنی ظاهری و اصلی آن را نقد و رد یا تأویل و توجیه کند، بلکه می‌توان گفت در این شیوه معمولاً معنی اصلی و اولی آیه یا حدیث مد نظر نیست و مهم‌ترین تفاوت تأویل با تطبیق، گونه‌ای چاره‌جویی است برای به دست آوردن معنایی خرد پسند و دلچسب از آیه یا حدیثی که پذیرش معنی ظاهری آن دور و دشوار می‌باشد، یا گونه‌ای ژرف کاوی است برای راهیابی به لایه‌های درونی آیه یا حدیث، حتی آنجا که پذیرش معنی ظاهری نیز هیچ دور و دشوار نباشد (راستگو، ۱۳۸۹: ۶۰).

«اینهمه شعبده‌ها عقل که می‌کرد آنجا سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد»

(حافظ، دیوان: ۱۵۹)

در تأویل این بیت می‌توان گفت: «شعبده‌های عقل در برابر عشق» به ساحری‌های سامری در برابر معجزه‌های حضرت موسی(ع) تشبیه شده که در آیه‌های ۸۵ تا ۹۵ سوره‌ی طه آمده است. (راستگو، ۱۳۸۹: ۹-۶۸) و نمونه‌های متعددی در این زمینه را می‌توان در اشعار مولوی، عطار، جامی و ... یافت.

۲-۵. شرح احوال و آثار سنایی

حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی (۵۳۵-۴۷۳ ه‍.ق) شاعر قرن پنجم و ششم هجری. او از گویندگان طراز اول فارسی به شمار می‌رود و نخستین شاعری است که افکار تصوف و عرفان را به سبک ساختارمند با ذوق شعری درآمیخته و در قالب نظم در آورده است. زندگی سنایی در آغاز آمیخته با آلودگی‌های اهل دربار بود، «تا این که شاعر بزرگ به جذب به حق،

صید کمند عشق شد و جمال دوست، غارتگر جان و دلش گردید» (الماسی، ۱۳۸۳: ۱۸). دوران زندگی سنایی همزمان با سلطنت مسعود بن ابراهیم غزنوی (۵۰۸-۴۹۲ هـ.ق) و بهرامشاه بن مسعود بن ابراهیم (۵۴۷-۵۱۲ هـ.ق) و سنجر بن ملکشاه سلجوقی (۵۵۲-۵۱۱ هـ.ق) بوده است (رنجبر، ۱۳۶۴: ۱۱). او در غزنه به تحصیل علوم و معارف زمانه پرداخت. سنایی در جوانی برای پیدا کردن شغل و امرار معاش به بلخ سفر کرد. بعد از این سفر، او سفری دیگر به نواحی دورتر خراسان، از جمله سرخس، نیشابور و هرات داشت و بیشترین اقامت او در سرخس بود. در این شهر با محمد بن منصور سرخسی از صوفیان و علمای عصر که خانقاه مشهوری در سرخس داشت، آشنا شد و مدتی ساکن آن خانقاه بود. معلوم نیست که توجه سنایی به طریقه عرفان و پذیرفتن دین عرفانی در شعر وی تا چه حد متأثر از محیط سرخس و اقامت در این خانقاه بوده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۴). سنایی «از جمله شاعرانی است که فراز و فرودهای زیادی در زندگی اش وجود داشته است. درباره اخلاق سنایی می توان به دو دوره مادی یا دنیایی و دوره روحانی یا عرفانی اشاره نمود» (حلبی، ۱۳۷۵: ۵۶). روزگاری همانند شاعران درباری، پادشاهان و صاحبان جاه و جلال دنیایی را ستایش گفته، سپس به تصوف روی آورده است. وی در دوران دوم زندگی خود از تقلید کردن رهایی یافته، ابداع و ابتکار جدیدی در زندگی خود بوجود آورده است. او در دوران دوم شاعری خود همه چیز را از دیدگاه دین و عرفان نگریسته و این دیدگاه وی از هر جهت در شعرش تاثیر کرده است (طغیانی، ۱۳۸۲: ۳). «اما میان دو سطح شاعری او و در بین دو ساحت وجودی او، هیچ مرز زمانی وجود ندارد و تا پایان عمر، میان این دو عالم، در نوسان بوده است. سنایی پس از مدتی اقامت در سرخس و پس از گردش در هرات و نیشابور در سالهای پایانی عمر، دوباره به غزنین بازگشته و به جمع آوری آن دسته از شعرهای عرفانی و اخلاقی خویش که در قالب مثنوی و در بحر خفیف سروده شده بود، مبادرت ورزید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۶). سنایی علاوه بر دیوان قصاید، غزلیات، رباعیات و مقطعات، که شامل حدود چهارده هزار بیت است، چند اثر منظوم دیگر دارد که می توان به «کارنامه بلخ»، «حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه»، «سیرالعباد الی المعاد» و «تحریمه القلم» و «مکاتیب سنایی» اشاره نمود. همچنین مثنوی «عشق نامه»، «عقل نامه»، «سنایی آباد» و «طریق التحقیق» را نیز منسوب به سنایی دانسته اند. و دیگر آثاری که از قدیم به نام سنایی شهرت یافته از قبیل «غریب نامه» و «زادالسالکین» و «بهرام و بهروز» را نیز در زمره آثار وی قرار

داده‌اند (یونسی، ۱۳۹۳: ۲۰-۱۷).

حدیقه سنایی یکی از مهم‌ترین منظومه‌های عرفانی و اخلاقی است که مباحث تعلیمی آن به شیوه مستقیم یا در خلال حکایت‌ها و تمثیل‌های گوناگون بیان شده است. یکی از وجوه اهمیت این منظومه، اشتغال آن بر قصه‌های دینی و اخلاقی و پایه‌گذاری این نوع از داستان‌ها در متون عرفانی است. «بر این اساس برخی محققان وی را بوجد آورنده تمثیل می‌دانند. شیوه سنائی در سرودن این تمثیل‌ها و حکایت‌های عرفانی و اخلاقی به وسیله عطار گسترش یافت و در مثنوی مولانا به اوج رسید» (صنعتی نیا، ۱۳۶۹: ۴۰) و نمونه و الگوی دیگران شد. «تقدم سنائی بر دیگر شاعران عرصه ادبیات تعلیمی باعث شده تا آثار او، در این زمینه هم، سرمشق بسیاری از شاعران به شمار آید» (تقوی، ۱۳۸۵: ۶۰). عرفان اسلامی تفکر ویژه ای است که برخاسته از دین اسلام بوده که چهره دین و شریعت را زیباتر جلوه داده است و به تعبیر شفیعی کدکنی «تصوف، برخورد هنری با مذاهب است یا تجربه عرفانی، بینش هنری نسبت به دین است» (همان: ۹).

۲-۶. بازتاب قصص انبیاء در حدیقه سنایی

قصص انبیاء سلسله مبانی تاریخی ملل و اقوام عالم بشریت است. خداوند پس از خلقت افلاک و عناصر که به آسمان‌ها و زمین تعبیر شده‌اند، آدم ابوالبشر را آفرید و حوا را از باقیمانده گل او خلق فرمود و آن‌ها را به عوالم ملکوت سیر داد و از بهشت به زمین هدایت فرمود و به حضرت آدم تعلیمات عالیه را وحی و الهام کرد، براساس سنت آسمانی مقرر گردید تا ظهور اسلام، در هر دوره‌ای پیغمبری باشد و مردم را به توحید دعوت کند (عماد زاده، ۱۳۸۸: ۳۵) از میان ۱۲۴ هزار پیغمبر نام مبارک ۲۷ پیغمبر در قرآن کریم آمده‌است، نام شش تن از آنان به ترتیب نام سوره‌های یونس (دهمین)، هود (یازدهمین)، یوسف (دوازدهمین)، ابراهیم (چهاردهمین)، محمد (ص) (چهل و هفتمین)، نوح (هفتاد و یکمین) قرآن مجید است.

لازم به ذکر است که پیامبران دیگری نیز هستند که در قرآن اشاراتی به آن‌ها شده ولی نام آن‌ها به طور صریح نیامده است، مانند: «اشموئیل» که در آیه ۲۴۸ سوره ی بقره با تعبیر «وقال لهم نبیهم» به او اشاره شده است و «یوشع» که در آیه ۶۰ سوره ی کهف با تعبیر «واذ قال موسی لفتهاه» به او اشاره شده است و «ارمیا» که در سوره بقره آیه ۲۵۹ با تعبیر «او کالذی مرّ علی قریه» و «خضر» که در کهف آیه ۶۵ با تعبیر «فوجدنا عبدا من عبادنا» مورد

توجه قرار گرفته‌اند (همان: ۳۷). در این بخش به بررسی تأویلی ابیات حدیقه سنایی که به داستان‌های پیامبران اشاره دارد، می‌پردازیم. برای پرهیز از تطویل متن مقاله، مبنای کار را بررسی ابیاتی که به داستان حضرت آدم (ع)، حضرت ابراهیم (ع)، حضرت موسی (ع)، حضرت یوسف (ع) و حضرت عیسی (ع) اشاره دارند، قرار داده‌ایم و در مقاله دیگر داستان‌های پیامبران دیگر را مورد تأویل قرار خواهیم داد.

۲-۶-۱. حضرت آدم (ع)

قصه آفرینش حضرت آدم در ۱۰ سوره، در ۱۴ موضع و در ۲۵ آیه ذکر شده است، مانند سوره بقره، آل عمران، مریم، طه (ر.ک نمودار شماره ۲). در این بخش به چگونگی خلقت حضرت آدم می‌پردازیم: پس چون خدای عزوجل خواست که آدم (ع) را بیافریند، جبرئیل را بر زمین فرستاد و گفت: «از زمین یک قبضه گل بگیر، تر و خشک و از هر سوئی، از سیاه و سپید و سرخ و زرد و سبز و شور و شیرین، تا این خلق را از گل بیافرینیم». جبرئیل به زمین آمد، آن جا که امروز خانه کعبه است، و خواست که بر گیرد، زمین زیر او اندر بلرزید و گفت: «چه خواهی کرد؟» وی گفت: «از تو یک قبضه بر گیرم و به خدای برم، تا از تو خلقی آفریند، و بر روی تو بر نشاند». زمین گفت: «یا جبرئیل از من خلقی آفریند، ندانم که فرمان برد او را اگر نه؟» به حق خدای بر تو، که باز گردی و از من بر نگیری». جبرئیل پیش خدای شد و گفت: «یا رب تو دانی که زمین مرا به حق تو سوگند داد که از من بر نداری، نیارستم بر داشتن». پس میکائیل را بفرستاد، و هم چنین زمین با او گفت. اسرافیل را بفرستاد، هم چنین گفت. پس عزرائیل را بفرستاد. ملک الموت را. چون زمین او را سوگند داد به حق خدای، گفت: «من به فرمان او به سوگند تو دست باز ندارم» و یک قبضه گل از زمین بر گرفت از هر سوئی... و ز بهر آن است که فرزندان آدم از هر گونه باشند... پس آن گل را دست باز داشت روزگار بسیار، تا سیاه شد، پس آفتاب بسیار بر آن بتافت و صلصال گشت. «قال: فخلق الله تعالى آدم علی صورته». یعنی علی صورته آدم و آن صورت است که امروز صورت فرزندان آدم است، و این صورت هرگز هیچ کس ندیده بود، نه فرشته، و نه جن و نه دد و دام و نه وحوش (شعار و طباطبائی، ۱۳۷۲: ۴۶-۴۵). قرآن کریم در مورد همسر حضرت آدم (ع) و ادامه‌ی نسل او می‌فرماید: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالاً كثيراً و نساءً» (نساء، ۴: ۱، ۴). در مورد شأن نزول آیه آمده است: (آیه ۱) - مبارزه با تبعیض‌ها! روی سخن در نخستین آیه این سوره به تمام افراد انسان

است و آن‌ها را دعوت به تقوی و پرهیز کاری می‌کند و می‌فرماید: «ای مردم از پروردگار تان بپرهیزید» (یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ). سپس برای معرفی خدایی که نظارت بر تمام اعمال انسان دارد به یکی از صفات او اشاره می‌کند که ریشه وحدت اجتماعی بشر است. «آن خدایی که همه شما را از یک انسان پدید آورد» (الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ). «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» اشاره به نخستین انسانی است که قرآن او را به نام آدم پدر انسان‌های امروز معرفی کرده و تعبیر «بنی آدم» در آیات قرآن نیز اشاره به همین است. سپس در جمله بعد می‌گوید: «همسر آدم را از او آفرید» (وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا). و معنی آن این است که همسر آدم را از جنس او قرار داد نه از اعضای بدن او، و طبق روایتی از امام باقر علیه السلام، خلقت حوا از یکی از دنده‌های آدم شدیداً تکذیب شده و تصریح شده که حوا از باقی مانده خاک آدم آفریده شده است. سپس در جمله بعد می‌فرماید: «خداوند از آدم و همسرش، مردان و زنان فراوانی به وجود آورد» (وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً). از این تعبیر استفاده می‌شود که تکثیر نسل فرزندان آدم تنها از طریق آدم و همسرش صورت گرفته است و موجود دیگری در آن دخالت نداشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۷۱). گذشته از تمام داستان‌های که در مورد حضرت آدم گفته شده، از چگونگی خلقت، و هبوط از بهشت و ازدواج با حوا و ... آدم ۹۳۰ سال عمر کرد، و تا زنده بود چهل هزار نفر اولاد از فرزند و نوه و نبیره پیدا کرد و نسل آدم همه از شیث بوده‌اند (عمادزاده، ۱۳۸۸: ۱۲۷). اینک شاهد مثالی از حدیقه سنایی در باب حضرت آدم (ع):

«به نخستین قدم که زد آدم پوس‌تینش درید گ‌رگ ستم»
(سنایی، ۱۳۸۳: باب الاول)

حضرت در اولین گامی که در زندگی خود بر داشت، گ‌رگ ظلم و ستم پوس‌تین او را پاره کرد. یکی از گ‌رگ‌هایی که در پوس‌تین انسان طمع می‌کند و گمان می‌کنند که شکار خوبی پیدا کرده‌اند و می‌توانند آن را پاره پاره کنند، ظلم و ستم است. انسانی که این پوس‌تین عاریتی را از خود دور نکرده در معرض چنین گ‌رگ‌هایی قرار دارد. همه انسان‌ها در خطر این گ‌رگ‌ها هستند. حتی حضرت آدم با آن مقام و جایگاهی که داشت، این هستی عاریتی او را فریب داد و به خداوند ظلم و ستم نمود. اشاره به نافرمانی آدم از خداوند در بهشت، که باعث گردید از آن جا اخراج شود. در سوره اعراف آیه ۱۹ آمده است: «و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمین» (الاعراف، ۱۹: ۷). سنایی گویی تاریخچه‌ای از نخستین انسان ارائه می‌دهد که حتی

برای پیامبران و انسان‌های برگزیده چه مشکلاتی پدیدآمده، و چه گرگ‌هایی به طمع پوستین آن‌ها به سویشان حمله کرده‌اند. وای به حال انسان‌های معمولی که در معرض خطر بزرگتری هستند. سنایی می‌گوید: باید این پوستین و هستی عاریتی را از دوش خود انداخت و بلکه آن را پاره کرد و از این هستی مجازی عبور نمود و به هستی حقیقی رسید تا از دست این گرگ‌ها در امان ماند. سالک و عارف نخستین وظیفه‌ای که دارد همین است که با جهد و کوشش و آمادگی لازمی که سنایی از آن سخن گفت، از این هستی خیالی بمیرد و در تولد دوم چون ماری از این پوست به در آید. البته از نظر شیعه که پیامبران معصوم هستند، حضرت آدم ظلم و گناهی نکرده بلکه فریب خورده است و آن هم حکمت الهی در کار بوده است (افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۷۴۸-۷۴۷). بیت بعدی که می‌تواند شاهد مثال خوبی باشد:

«مار و طاووس روی و موی آراست عافیت آدم است و دل حواست»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۵۵)

عافیت: سلامت، راحت و آسایش - در زبان عرفان صحت و سلامت حاصل از قطع امید از خلق را عافیت گویند (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۶۷). دل حوا: دل معانی مختلفی دارد از جمله عبارت است از: نفس ناطقه و محل تفصیل معانی و به معنی مخزن اسرار حق یا همان قلب (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۸۷).

«آدم از عشق اهبطوا منها آمد اندر جهان جان تنها»

(سنایی، ۱۳۸۳)

مار و طاووس به سبب گمراهی آدم و حوا و فریب او و همیاری با شیطان، نقشی ناستوده در روایات اسلامی یافته‌اند که سر چشمه این روایات متأثر از فرهنگ یهود است. «بدین ترتیب که ابلیس خود را فرشته‌ای معرفی کرد و طاووس را به زیبایی ستود و گفت: هیچ حیلتی توانی کرد که در بهشت شوم و خدای را ببینم؟ اگر چنین کنی تو را سه سخن آموزم که هرگز پیر نگردی و بیمار نشوی و از بهشت در نمانی. طاووس او را به مار حواله داد و ابلیس به حيله با کمک مار به بهشت آمد و آدم را بفریفت و او را به درخت گندم که طاووس بدو نموده بود راه نمود. مار نیز از خزنه بهشت به شمار می‌رفت که خداوند به عقوبت این کار او را به خاک خوردن و به شکم خزیدن عقوبت کرد و مقرر گردید که آدمیان سر او را بکوبند» (دری، ۱۳۸۶: ۴۲۱). مار در اصطلاح عرفانی با توجه به داستان آدم و حوا و فریب ابلیس، کنایه از نفس اماره است. هم چنین سنایی در قصیده‌ای می‌گوید:

«خشم و شهوت مار و طاووسند در ترکیب تو نفس را آن پایمرد و دیو را این دستیار»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۲۵)

همچنین برای بررسی بیشتر در این زمینه ر.ک سنایی، ۱۳۸۳: ابیات ۷۹، ۹۷، ۱۰۰، ۱۳۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۳۲۵، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۸۹.

۲-۶-۲. حضرت ابراهیم (ع)

قصه حضرت ابراهیم (ع) در ۲۴ سوره و ۶۵ آیه قرآن آمده است. از جمله در: سوره‌های بقره، آل عمران، النساء، التوبه، هود، یوسف، ابراهیم، الحجر که در جدول شماره (۲) قابل مشاهده است.

«ابراهیم (ع) صاحب حال بود، نه فراق می‌دید، تا محزون بُدی و نه وصال تا مسرور شدی. ستاره و ماه و آفتاب جمله مدد حال وی می‌کردند، و وی از رویت جمله فارغ. تا به هر چه نگریستی حق دیدی و می‌گفتی: «لَا أَحِبُّ الْاَفْلَیْنِ» (عابدی، ۱۳۷۶: ۲۱۴). بیت زیر در حدیقه سنایی اشاره به آیه ششم در سوره انعام دارد:

«چون خلیل از ستاره و مه و خور پوستین‌ها درید بی‌غم خور»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۷۹)

یعنی این که حضرت ابراهیم با بی‌اعتنایی به دنیا و امور دنیوی (غم خورد و خوراک) از خورشید و ستاره سلب اعتبار خدایی و پرستش کرد و گفت: «لَا أَحِبُّ الْاَفْلَیْنِ» (غروب کنندگان رادوست ندارم). در قرآن درباره سرنگون کردن بت‌ها، محاکمه ابراهیم در پیشگاه نمرود، احتجاجات او با نمرود و بت پرستان، فرزندانش اسماعیل و اسحاق، اطمینان قلب او در ذبح اسماعیل، درباره کعبه و بنای آن و مناسک حج، در آموزش و پرورش عمومی و اجتماعی که حضرت ابراهیم به آن اهتمام داشتند، مشروحاً توضیح داده شد. «وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَ اتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّیْنَ وَ وَعَدْنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِیلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِیَ لِلطَّائِفِیْنَ وَالْعَاكِفِیْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره، ۲: ۱۲۵)؛ «و چون کعبه را برای مردم محل اجتماع و جای امنی قرار دادیم و فرمودیم در مقام ابراهیم نماز گاهی برای خود اختیار کنید و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و معتکفان و رکوع و سجود کنندگان پاکیزه کنید» و در سوره انبیاء می‌فرماید: «و ما بیش از این ابراهیم را به رشد و کمال خود رسانیدیم و ما به مقام او دانا بودیم». اینک شاهد مثالی از حدیقه سنایی:

«آب در راه او خلیل ز نـد مـر عـش جـان جـبرئـیل ز نـد»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۵۸)

سالکی که مشتاقانه به سوی کوی دوست حرکت می‌کند، انبیاء و فرشتگان الهی به استقبالش می‌آیند. و حضرت ابراهیم(ع) در راه او آب می‌پاشد و جان جبرئیل نیز چون تازیانه اسبش را نیرو می‌دهد. (طغیان، ۱۳۶۸: ۱۶۴).

«شـب او هـمچـو روز روشن شـد نـار نـمـرود تـازـه گلـشـن شـد»
(سنایی، ۱۳۸۳)

شب حضرت ابراهیم مانند روز روشن گردید و آتش نمرود به گلشنی تر و تازه تبدیل شد. (ابراهیم هدایت الهی یافت و آتش نمرود گلستان شد)؛ یعنی هدایت و رستگاری ابراهیم به دلیل پشت کردن به امور دنیوی (گناهان) بود. مصرع دوم این بیت اشاره دارد به آیه ۶۹ سوره انبیاء «فلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم.» (انبیاء، ۲۱: ۶۹). هم چنین می‌توان به ابیات زیر از حدیقه اشاره داشت:

«حـکم تـسـلیم را خـلیـل بـشرط در گـه شـرع را و کـیل بـشرط
مـصـطـفی گـفت خـه از آن مـه شـد دـست مـوسـی خـلیـل اوّه شـد»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۹۲)

«چـیـست ایـن راه را نـشان دلیـل ایـن نـشان از کلیم پرس و خلیل»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

«تـا بـر سـر نـهادـه میـکـائـیل غـاشـیه بـر کـتف نـهادـه خـلیـل»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۰۹)

۲-۶-۳. حضرت موسی(ع)

موسی بن عمران بن قهاث بن لاوی بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم خلیل الرحمن است، در ۳۷۴۸ پیش متولد شد. پدرش «عمران» و مادرش «یوکابد» و لقبش کلیم بود (ر.ک به نمودار شماره چهار). در قرآن قصه حضرت موسی(ع) در ۳۴ سوره و در ۱۱۴۳ آیه بیان شده است. «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ قَفَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره، ۸۷، ۲)؛ «و همانا به موسی کتاب تورات را دادیم و پس از او پیامبرانی را پشت سر هم فرستادیم و عیسی پسر مریم را معجزه‌های آشکار بخشیدیم و او را با روح القدس

تایید کردیم پس چرا هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود، برایتان آورد کبر و رزیدید گروهی را دروغ گو خواندید و گروهی را کشتید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۸: ۱۵). اینک شاهد مثالی از حدیقه سنایی می‌آید:

«گر چه موسی به سوی نیل شدی نیل چون پر جبرئیل شدی
سفل نیل آب داد تا سر او از نشان سفل چاکر او»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۹۹)

«اگر پیامبر(ص) نیز مانند حضرت موسی(ع) به جانب نیل می‌شتافت آن رود خانه عظیم چون بال جبرئیل وی را در کنف حمایت خود قرار می‌داد و آب قصر خود را تا سر پیامبر بالا می‌آورد تا نشانی باشد از کوز چاکریش در مقابل آن حضرت» (طغیانی، ۱۳۸۷: ۲۰۷).

«از درون کن سماع موسی وار نز برون سو چو زیر موسیقار»
(سنایی، ۱۳۸۳)

سماع: شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۷۷).

اصطلاح عرفانی سماع در این بیت دو معنی دارد: ۱. ندائی است از سوی حق تعالی برای ارواح ۲. سماع از جمله واردات حق است که دل‌ها را به سوی حق می‌راند. کسی که به حق و راستی بدان گوش فرا دهد، به حق دست یابد؛ و کسی که به نفس خود گوش فرادهد، به زندقه گراید (همان: ۴۸۱-۴۸۰) هم چنین این بیت سنایی که شفיעی کدکنی در شرح بیت:

«از ره ذوق عشق — شناسی آه موسی — ز راه موسیقار»
(سنایی، ۱۳۸۳)

به نقل از «مختارات من کتاب اللهو» ابن خرداد به می‌نویسد: موسیقار مرد خواننده و نوازنده‌ای است که هرمس حکیم هر گاه به شراب خوردن می‌نشست به موسیقار می‌گفت: روح را از بندش رها کن. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۲: ۱۶۷) و در شرح تعرف آمده است: «و کلم الله موسی تکلیماً، چون قرب مناجات یافت و سماع کلام بی واسطه یافت و کسی پیش از او نیافته بود به این نواخت و کرامت او را انس افتاد. و تفاوت سماع موسی و زیر موسیقار در آن است که موسی(ع) به گوش جان می‌شنود و از درون جان به سماع می‌نشیند. زیر موسیقار را با گوش ظاهر و برون سو باید شنید» (دری، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

هم چنین است ابیات زیر از حدیقه:

«مرد دانا به جان سماع کند حرف و ظرفش همه وداع کند»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۸۴)

«همه در علم سامری وارند از برون موسی از درون مارند»

(سنایی، ۱۳۸۳)

سامری: بنا بر قصص اسلامی، سامری لقب شخص مرتد بوده که وقتی موسی برای مدت سی روز به کوه طور رفت. کفر را پیشه ساخت و گاری را به مردم برای عبادت معرفی داشت. «وواعدنا موسی ثلاثین ليله واتمناها بعشرٍ فتمّ میقات ربه اربعین ليله وقال موسی لایخیه هرون اخلفنی فی قومی و اصلح ولا تتبع سبیل المفسدین» (اعراف، ۷: ۱۴۲)؛ «و ما به موسی سی شب وعده دادیم چون پایان یافت ده شب دیگر برآن افزودیم تا آن که زمان وعده به چهل شب تکمیل شد (برای وعده که رفت) به برادر خود هارون گفت تو اکنون پیشوای قوم من باش و راه صلاح پیش گیر و پیرو اهل فساد مباش». هم چنین ابیات زیر در حدیقه نیز در خصوص داستان و معجزات حضرت موسی(ع) آمده است:

«مادر موسیم که از شاهم شیر فرزند را بها خواهم

موسی سوخته بر آذر تو ارنی گوی گشته بر در تو»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۰۹)

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 پرداخته اند 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: ۲۹۳). در حالی که اگر خواهشی به امید کرم و فضل باشد برآورده می‌شود، اما اگر طمع شهود وجود داشته باشد، مستجاب نمی‌شود و این قهر به احباب است (ورکانی، ۱۳۷۷: ۱۰۵-۱۰۴). هم چنین در مورد این پیامبر ابیات دیگری نیز آمده است که می‌توانید رجوع کنید به: (سنایی، ۱۳۸۳: ۷۹، ۸۱، ۹۰، ۱۰۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۹۸، ۳۷۲ و ...).

۲-۶-۴. حضرت یوسف (ع)

حضرت یوسف (ع): «لقد کان فی یوسف واخوته آیات للسائلین» (یوسف، ۱۲: ۷)؛ «همانا در حکایت یوسف و برادرانش عبرت و حکمت بسیار مندرج است». حضرت یوسف کودکی شیر خوار بود که مادرش راحله از دنیا رفت و پنجاه ساله بود که یعقوب مأمور به

مهاجرت شد و از جدش لابان جدا گشت. بنا بر اختلاف روایات بین ۷ و ۱۲ سالگی بود که از یعقوب جدا شد و او را در چاه انداختند (عمادزاده، ۱۳۸۸: ۳۷۵). «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»؛ «الف، لام، را اینهاست آیات کتاب روشنگر» (بقره، ۱۰۲). قصه حضرت یوسف در سه سوره قرآن ذکر شده و یک سوره اختصاصی به نام آن حضرت است که ۲۴ مورد نام حضرت یوسف برده شده و بیش از صد آیه ماجرای او را در تحولات زندگانی شرح می‌دهد و خداوند در قسمتی از آیه ۱۱۱ سوره رعد، می‌فرماید: «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب...» (رعد، ۱۳: ۱۱۱)؛ «همانا در حکایت آنان برای صاحبان عقل عبرت کامل خواهد بود...» (الهی قمشهای، ۱۳۸۱: ۲۸۸). وی یک سال در خلافت زلیخا بود که او را به زندان افکندند. دوازده سال در زندان بود که به سلطنت مصر رسید. چهارده سال دوره فراوانی ارزاق و قحطی مصر شروع شد. در سن چهل سالگی پدر را ملاقات کرد و ۵۹ سال دوره سلطنت او بود و عمرش ۱۲۰ سال بود. (عمادزاده، ۱۳۸۸: ۹-۴۴۸). قصه حضرت یوسف عشق را معنی کرد که عشق شهوی و عشق الهی چیست، و مفاهیم مختلف عشق را تشریح نمود و عشق حقیقی او که عشق به حق بود او را به تکامل خویش رسانید. حضرت یوسف از مال و مقام و منصب را در راه رضای حق گذشت و خداوند همان مقام منصب و مال را با همان زن در حال جوانی به او عنایت فرمود و این از لطایف الطاف روحانی عالم وجوداست (همان: ۴۵۲). اینک شاهد مثالی از حدیقه سنایی با مضمون یوسف (ع):

«یوسفی از فرشته نیکو تر دیو روئی نماید از خنجر»
(سنایی، ۱۳۸۳)

پیام عرفانی در این بیت این است: چون دل و باطن انسان بهترین آینه و جلوه‌گاه برای انعکاس نور حق است و خداوند در آینه دل عارف به بهترین وجه جلوه می‌کند. انسان کامل و عارف چون دلی پاک و باصفا دارد مانند آینه‌ای صاف است و دل انسان مادی مانند آینه کدری را می‌ماند، که به خوبی چهره انسان را نشان نمی‌دهد، در نتیجه نمی‌تواند جلوه‌گاه حق باشد. سنایی می‌گوید: اگر می‌خواهید خدا را بشناسید و نور حق را در باطن خود مشاهده کنید باید دل را صفا دهید، و زیبایی‌ها فقط در آینه حق جلوه‌گر است و در مکتب‌های مادی زشت و بد منظر می‌نماید (افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۵۵۳).

«تو چو یوسف بچاهی از شیطان خردت بشری ورسن قرآن»
(سنایی، ۱۳۸۳)

شیطان استعاره از نفس است و برگرفته از این آیه: «یانبی لا تقصص رویاک علی اخوتک فیکیدو لک کیداً ان الشیطان الانسان عدو مبین» (یوسف، ۱۲: ۴۴). معنی بیت: به همان سان که حضرت یوسف (ع) از کار شیطانی برادران به چاه افتاد تو نیز به واسطه نفس شیطانی در چاه گمراهی سقوط کرده ای اما بدان که عقل و قرآن بشارت آزادی و نجات تو از این چاه است. (دری، ۱۳۸۶: ۱۸۳ - ۱۸۲). هم چنین اشارت است به آیه ۱۹ سوره یوسف: «وجاءت سیاره فارسلو واردهم فادلی دلوه قال یا بشری هذا غلام واسرّوه بضاعه والله علیم بما یعلمون» (یوسف، ۱۲: ۱۹): «کاروان آنجا رسید و سقای قافله را برای آب فرستادند دلو را که از آن چاه برآورد گفت: به به از این بشارت و خوشبختی که به ما رخ داده و او را پنهان داشتند که سرمایه‌ای تجارت کنند و خدا به هرچه خلق می کنند آگاه است» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۱: ۵-۲۷۴).

«از پی یوسف کسان به غرض گاه بشری و گاه بشیر میاش»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۲۶)

شیطان نفس تو را در چاه مذلت گرفتار ساخته، با بشارت عقل و قرآن کریم که حبل الهی است می توانی خود را نجات دهی. (دری، ۱۳۸۶: ۱۹۲).

«تو چو یوسف به شاهی ارزانی گردی آنگه که سر او دانی»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۶۶)

«چون سلیمان تو ملک را شائی که چو یوسف به حسن زیبایی»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۹۲)

«چاه دانست اگر همی اخوان نه همه جاه یوسف آمد آن»
(سنایی، ۱۳۸۳: ۵۰۷)

و هم چنین رجوع شود به (سنایی، ۱۳۶۶: ۶۹، ۹۰، ۱۲۶، ۱۷۹، ۱۸۷، ۵۶۷، ۵۹۶ و ...).

۲-۶-۵. حضرت عیسی (ع)

در ۱۳ سوره و ۳۳ آیه درباره حضرت عیسی (ع) در قرآن توضیحاتی آمده است و ایشان در ۱۱ جا به نام مسیح، ۲۵ مورد به نام عیسی (ع) و ۲۳ مورد به نام ابن مریم خوانده شده است. در قرآن مجید درباره حضرت عیسی (ع) و تولد آن حضرت که مانند تولد حضرت آدم ابوالبشر بود و این که عیسی کلمه خداوند است، در آیات بسیاری مخصوصاً در سوره مریم مطلب را روشن تر تصریح فرموده است. درباره میلاد و بشارت به مولود و مزده نبوت و تنزیه

مریم و تشابه کامل عیسی با حضرت آدم از تولد و تطهیر و تنزیه او طرزدر قرآن مطالب متعددی آمده است (عمادزاده، ۱۳۸۸: ۸-۷۱۷). حضرت عیسی(ع) در ۲۹ سالگی مردم را رسماً به نبوت خود دعوت کرد. حضرت عیسی(ع) در ادبیات عرفانی سمبل زهد و تجرید است (همان: ۷۲۶). از جمله در کشف المحجوب آمده است «و به سیاحت به عیسی که اندر سیاحت خود چنان مجرد بود که جز کاسه ای و شانه ای نداشت، چون بدید که کسی به دو مشت آب می خورد کاسه بینداخت و چون بدید که به انگشتان تخلیل می کرد شانه بینداخت» (عابدی، ۱۳۸۵: ۴۵). اینک آیاتی در مورد این حضرت: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران، ۳: ۵۹)؛ «همانا مثل خلقت عیسی به امر خدا مثل خلقت آدم ابوالبشراست که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت: به حد کمال باش همان دم چنان گردید.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۱: ۶۵).

و اما شاهد مثالی از ابیات حدیقه در مورد این پیامبر:

«از سر این دلِق هفت رنگ بر آر جامه یکرنگ دار عیسی وار»

(سنایی، ۱۳۸۳)

دلِق هفت رنگ: جامه صوفیان که مرقع است و این کنایه از تعلقات هستی است (امیری فیروزکوهی، ۱۳۸۱: ۵۴).

جامه یکرنگ داشتن: کنایه از موحد بودن است. به رنگریزی حضرت عیسی (ع) و این که وی همواره لباس یکرنگ نیلی به تن داشت نیز اشاره دارد (طغیانی، ۱۳۷۹: ۱۴۳).

«پوستین را به اولین منزل بفرستید سوی گازر دل»

(سنایی، ۱۳۸۳)

عیسی(ع) در نخستین مرحله از زندگی خود یا گام اول در سلوک پوستین دنیوی را به نزد رختشوی دل فرستاد. (آن را پاک کرد یا ازبین برد). چون عیسی از بدو زندگی لطف الهی و روح القدس را با خود داشت این اولین منزل هم می‌تواند اشاره به آن باشد و هم این که نخستین کار یا اولین اقدام او تزکیه باطن بود، اما گازر دل در حقیقت خداست، اما با واسطه هم می‌تواند انجام شود. اما در مورد عیسی او از ابتدا با دم جبرئیل پدیدآمد (افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۷۶۲).

«چون بچستند سوزنی دیدند بزرزه دلِق او بیرسیدند»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۹۱)

سوزن عیسی از مضامینی است که سنایی، خاقانی، حافظ، عطار، صائب و بسیاری دیگر از شاعران بدان پرداخته اند، سوزنی (چیزی مادی) که پای بند وی شد و از آسمان چهارم فراتر نرفت.

«سوزنی را پای بند راه عیسی ساختند حبّ دنیا پای بند است ار همه یک سوزن است»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۸۵)

«آن شنیدی که درگه عیسی خواست باران به حاجت از مولی»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۵۳)

«رفت با قوم خود به استقسا کرد هر کس ز عجز خویش دعا»

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۵۳)

استقسا: طلب چیزی را کردن به نهایت رسیدن. در احیاء آمده است: عیسی(ع) برای استقسا به صحرا رفت و جماعتی که حاضر شدند، ایشان را گفت: هر که گناهی دارد باز گردد، همه باز گشتند، و در صحرا جز یک کس نماند. عیسی رو بدو آورد و گفت: تو را هیچ گناهی نیست؟ گفت: بخدای که هیچ گناهی نمی دانم مگر آن که روزی نماز می گزاردم، زنی بر من گذشت، چشمم در وی نگریست، چندانی که از من بگذشت انگشت در چشم کردم و دیده بیرون کشیدم و در پس وی انداختم. عیسی فرمود: که دعا گوی چون به دعا مشغول شد، ابری بر آمد و بارانی ببارید و آب بسیار حاصل شد (به نقل از: دری، ۱۳۸۶: ۴۱۸).

۳. نتیجه

زندگی شخصی، شعری و فکری سنایی به دو مرحله مجزا ولی متصل به هم تقسیم می شود، ورودش به مرحله دوم زندگی، سرآغاز ادبیاتی نوین شد و نقطه عطفی در ادبیات عرفانی گردید. و او پایه گذار این ادبیات به شمار می رود، سنایی در بیشتر اشعار این دوره کوشید تا جنبه های اخلاقی، اجتماعی، زهدی و انتقادی را همراه با جهان بینی وسیع خود با نگاه و زبان جدید و تأویل گرایانه وارد حوزه ادبیات - خصوصاً شعر - کند و از آیات قرآن مجید و احادیث بسی سودجسته است. او در «حدیقه الحقیقه» با رویکرد تأویلی به داستان های انبیا در قرآن مجید پرداخته است. در قرآن نام ۲۷ پیامبر آمده است. نتایج بررسی های این مقاله درباره پنج پیامبر: حضرت آدم، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت یوسف و حضرت عیسی در شش نمودار ارائه شده است.

در مجموع مشخص شد سنایی همه رویدادهای شخصی و اجتماعی مرحله دوم زندگی

خود را با دیدگاه دینی و عرفانی و با اثرپذیری‌های تأویلی و تطبیقی بیان کرده است، او از شکل ظاهری قصص انبیا گذر نموده و با بینش جدید به تبیین ژرف آن‌ها همت گماشت و اشعار را تمثیلی برای فهم‌پذیر شدن بن‌مایه‌های اندیشگانی‌اش قرار داده است. اساس پیام و هدف او بر محور توحید، ترک تعلقات دنیوی و عشق به خداوند ازلی استوار است و از طریق درون‌بینی و تحذیر از ظاهرپرستی و خودبینی به معرفت‌نهایی دست‌یافت و الگویی برای شاعران بزرگ بعدی چون عطار، خاقانی، مولوی، حافظ و ... به شمار می‌رود.

جدول شماره (۱)

نام پیامبران در سوره‌های قرآن:

ردیف	نام پیامبر	تعداد دفعات تکرار در قرآن	ردیف	نام پیامبر	تعداد دفعات تکرار در قرآن
۱	آدم	۲۵	۱۴	ایوب	۴
۲	ادریس	۲	۱۵	شعیب	۱۱
۳	نوح	۴۳	۱۶	موسی	۱۳۶
۴	هود	۱۰	۱۷	هارون	۲۰
۵	صالح	۹	۱۸	الیاس	۲
۶	ابراهیم	۶۹	۱۹	یسع	۲
۷	اسماعیل	۱۲	۲۰	ذوالکفل	۲
۸	اسحاق	۱۷	۲۱	داود	۱۶
۹	لوط	۲۷	۲۲	سلیمان	۱۷
۱۰	یعقوب	۱۶	۲۳	یونس	۴
۱۱	یوسف	۲۷	۲۴	زکریا	۷
۱۲	عیسی	۳۵	۲۵	یحیی	۵
۱۳	محمد	۱۶۷	۲۶	عزیر	۱

جدول شماره (۲)

سوره‌های که نام حضرت آدم (ع) در آن‌ها آمده است:

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات
۲	بقره	۳۷/۳۵/۳۴/۳۳/۳۱
۳	آل عمران	۵۹/۳۳
۵	المائده	۲۷
۷	الاعراف	۱۷۲/۳۵/۳۱/۲۷/۲۶/۱۹/۱۱
۱۱	الاسراء	۷۰/۶۱
۱۸	الکهف	۵۰
۱۹	مریم	۵۸

۲۰	طه	۱۲۱/۱۲۰/۱۱۷/۱۱۵
۳۶	یس	۶۰
۶	النساء	۱

جدول شماره (۳)

سوره‌های که نام حضرت ابراهیم(ع) در آن‌ها ذکر شده است:

شماره سوره	نام سوره	آیات	شماره سوره	نام سوره	آیات
۲	البقره	۱۳۰/۱۲۷/۱۲۶/۱۲۵/۱۲۴ ۱۳۶/۱۳۵/۱۳۳/۱۳۲/۱۳۱ ۳۶۰/۲۵۸/۱۴۹	۲۶	الشعرا	۶۹
۳	آل عمران	۹۷/۹۵/۸۴/۶۸/۶۷/۳۵/۳۳	۲۹	المنکبوت	۳۱/۱۶
۴	النساء	۱۶۳/۱۲۵/۵۴	۳۷	الصفات	۱۰۹/۱۰۴/۷۳
۶	الانعام	۱۵۱/۸۳/۷۵/۷۴	۲۸	ص	۴۵
۹	التوبه	۱۱۴/۷۰	۴۲	الشوری	۱۳
۱۱	هود	۷۶/۷۵/۷۴/۶۹	۴۳	الزخرف	۲۶
۱۲	یوسف	۳۸/۶	۵۱	الذاریات	۲۴
۱۴	ابراهیم	۲۶	۵۳	النجم	۳۷
۱۵	الحجر	۵۱	۵۷	الحديد	۲۶
۱۶	النحل	۱۲۳/۱۲۰	۶۰	المتحنه	۴
۲۱	الانبیاء	۶۹/۶۲/۶۰/۵۱	۸۷	الاعلی	۱۹
۲۲	الحج	۷۸/۴۳/۲۶	۲۶	الشعرا	۶۹

جدول شماره (۴)

سوره‌هایی که نام حضرت موسی(ع) در آن‌ها بیان شده است:

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات
۲	بقره	۲۴۸/۲۴۶/۱۳۶/۱۰۸/۸۷/۶۷/۶۱/۶۰/۵۵/۵۳/۵۱
۳	آل عمران	۸۴
۴	نساء	۱۶۲/۱۵۳/۱۵۲
۵	مائده	۲/۲۴/۲۲
۶	انعام	۱۵۴/۹۱/۸۴
۷	اعراف	۱۴۲/۱۳۷/۱۳۳/۱۳۰/۱۲۷/۱۲۱/۱۲۶/۱۲۱/۱۱۶/۱۱۴/۱۰۳/۹۲ ۱۵۹/۱۵۸/۱۵۴/۱۵۳/۱۴۹/۱۴۷/۱۴۳
۱۰	یونس	۸۸/۸۳/۸۱/۸۰/۷۷/۷۵

و همچنین سوره‌های زیر که بدلیل اطاله کلام از آوردن آن‌ها صرف نظر شد:

سوره: هود، ابراهیم، اسری، کهف، مریم، طه، انبیاء، فرقان، شعرا، نمل، قصص، عنکبوت، سجده، احزاب، سجده، صافات، غافر، سجده، حم، شوری، زخرف، احقاف، الزاریات، نجم، صف، نازعات و اعلی.

جدول شماره (۵)

سوره های که نام حضرت یوسف(ع) در آیاتی از آن‌ها ذکر شده است.

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات
۶	انعام	۸۶
۴۰	مومن غافر	۸۰
۱۲	یوسف	۷-۱۰-۱۷-۲۱-۲۹-۴۶-۵۱-۵۶-۶۱-۶۶-۷۲-۷۳-۷۴-۸۵-۸۷-۸۹-۹۴-۹۹

جدول شماره (۶)

سوره‌هایی از قرآن که نام حضرت عیسی(ع) در آیاتی از آن‌ها وارد شده است.

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات
۲	بقره	۱۳۶-۱۳۷-۳۵۳
۳	آل عمران	۵۹/۵۷/۵۲/۴۵
۴	نساء	۱۷۲/۱۷۱/۱۶۳/۱۵۷/۸۴
۵	مائده	۱۷۲/۱۷۱/۱۶۶/۱۱۴/۱۱۲/۱۱۰/۸۷/۷۲/۴۶/۱۷
۶	انعام	۸۵
۹	توبه	۳۱-۳۰
۱۹	مریم	۳۴
۲۳	مومنون	۵۰
۳۳	احزاب	۷۰
۴۲	شوری	۱۳
۴۳	زخرف	۵۳-۵۷
۵۷	حدید	۲۷
۷۱	صف	۱۴/۶

منابع

۱. «قرآن کریم»، ترجمه الهی قمشه‌ای (۱۳۸۱). تهران: گلی، چاپ یازدهم.
۲. الماسی، مهدی (۱۳۸۳). «هفت شهر عشق»، تهران: مدرسه.

۳. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۸). «شرح جامع حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه سنایی»، تهران: عرفان.
۴. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). «فرهنگ ابجدی عربی- فارسی»، مترجم: مهیار، رضا، واژه «فسر»، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
۵. پالمر، ریچاردا (۱۳۷۷). «علم هرمنوتیک (ترجمه محمدرضا حنایی کاشانی)»، تهران: هرمس، چاپ دوم.
۶. تقوی، محمد (۱۳۸۵). «قصه پردازی سنایی، مجموعه مقالات مندرج در شوریده‌ای در غزنه»، تهران: سخن.
۷. جام نامقی، شیخ احمد (۱۳۶۸). «ژنده پیل»، انس التائبین، تصحیح و تحشیه دکتر علی فاضل، تهران: توس.
۸. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۵). «دیوان حافظ»، براساس نسخه تصحیح شده محمد قزوینی، قاسم غنی، تهران: ققنوس، چاپ چهارم.
۹. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۵). «گزیده حدیقه الحقیقه»، ج اول، تهران: اساطیر.
۱۰. دری، زهرا (۱۳۸۶). «شرح دشواری های از حدیقه الحقیقه سنایی»، تهران: زوار، چاپ اول.
۱۱. راستگو، محمد (۱۳۸۹). «تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی»، تهران: سمت.
۱۲. رنجبر، احمد (۱۳۶۹). «گزیده اشعار سنایی»، تهران: امیر کبیر.
۱۳. ریخته گران، محمدرضا (۱۳۷۸). «منطق و مبحث علم هرمنوتیک»، تهران: کنگره، چاپ اول.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵). «از گذشته ادبی ایران»، تهران: المهدی.
۱۵. ----- (۱۳۸۵). «جستجو در تصوف ایران»، تهران: امیر کبیر، چاپ هفتم.
۱۶. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). «فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی»، تهران: طهوری، چاپ پنجم.
۱۷. سلطانی، منظر (۱۳۸۷). «نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری سنایی در حدیقه الحقیقه»، تهران: پژوهش‌های ادبی.
۱۸. سنایی غزنوی (۱۳۸۳). «حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه»، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه، چاپ ششم.

۱۹. شعار، جعفر و طباطبایی، محمود (۱۳۷۲). «گزیده تاریخ بلعمی»، تهران: بنیاد، چاپ چهارم.
۲۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲). «تازیانه های سلوک»، تهران: گاه، چاپ دهم.
۲۱. شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). «نقد ادبی»، تهران: فردوس.
۲۲. طغیانی اسفرجانی، اسحق (۱۳۸۶). «شرح مشکلات حدیقه سنایی»، دانشگاه اصفهان، چاپ چهارم.
۲۳. عابدی، محمود (۱۳۸۵). «درویش گنج بخش (گزیده کشف المحجوب)»، سخن، چاپ چهارم.
۲۴. عمادزاده، حسین (۱۳۸۵). «تاریخ انبیاء (قصص الانبیاء یا قصص قرآن از آدم تا خاتم)»، تهران: اسلام، چاپ پنجم.
۲۵. مشرف، مریم (۱۳۸۲). «نشانه شناسی تفسیر عرفانی»، تهران: نشر ثالث.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (بی تا). «تفسیر نمونه»، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پانزدهم، جلد ۱۰.
۲۷. مولوی، محمد بلخی (۱۳۷۳). «مثنوی معنوی»، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۸. نصر، سید حسین (۱۳۶۱). «سه حکیم مسلمان»، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتابهای حبیبی.
۲۹. نصری، عبدالله (۱۳۹۰). «راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)»، تهران: سروش، چاپ دوم.
۳۰. واعظی، احمد (۱۳۸۶). «درآمدی بر هرمنوتیک»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.
۳۱. ورکانی (۱۳۳۷). «رساله لویح: منسوب به عین القضاة همدانی»، تصحیح دکتر فرمنش، تهران: هنر.