

بررسی تطبیقی مفهوم ریاضت در اندیشه‌ی سنایی و خاقانی

مهدی رحیمی (نویسنده مسئول)، استادیار ادبیات تطبیقی و عضو هیأت علمی، دانشگاه حکیم سبزواری

rahimi.comparativelit@gmail.com

احمد خواجه‌ایم، استادیار زبان و ادبیات فارسی و عضو هیأت علمی، دانشگاه حکیم سبزواری

Khajhim1@yahoo.com

معصومه پیر، دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری

Pir.prsianlit@gmail.com

چکیده

جستار حاضر، به بررسی تطبیقی «ریاضت» یکی از شرایط تهذیب نفس و راهیابی به کمال، از دیدگاه سنایی و خاقانی، دو تن از سرآمدان و نوآوران زبان و ادب فارسی پرداخته است. اهمیت موضوع این جستار، از آن رو است که برخی محققان آن را از برجسته‌ترین مصطلحات عرفانی، که فراتر از این، «مهم‌ترین مشخصه‌ی عرفان» دانسته‌اند. دلیل‌گزینه‌ی این دو شاعر نیز به اعتبار تأثیرپذیری خاقانی از سنایی باز می‌گردد؛ هم از این روست که همانندی‌های بسیاری میان اندیشه‌های این دو شاعر دیده می‌شود، اما به فراخور تفاوت دوره و زیست‌گاه دو شاعر، تفاوت‌هایی نیز در اندیشه‌های این دو تن به چشم می‌آید. در این پژوهش ابتدا به پیشینه و تعریف ریاضت در عرفان پرداخته شده و آن‌گاه به مؤلفه‌های این نگرش و عمل انسانی در شعر هر دو شاعر اشاره شده است؛ از نکات برجسته‌ی این پژوهش، بررسی فرامتن‌های اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی در شکل دهی به نگرش این دو شاعر است؛ بررسی زیست‌گاه هر دو شاعر: شروان و غزنه، در همین راستا صورت گرفته است. پژوهش حاضر پژوهشی توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها به شیوه‌ی کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده است.

واژگان کلیدی: بررسی تطبیقی، ریاضت، سنایی، خاقانی..

۱. مقدمه

ریاضت از برجسته‌ترین مصطلحات عرفانی و به باور برخی محققان، مهم‌ترین مشخصه‌ی عرفان است. در یک تعریف فرادستانه-کلی نگر، ریاضت را می‌توان تأدیب نفس و تحمل سختی و رنج جسمانی دانست تا از این طریق انسان به بعد معنوی برسد (ویسی، ۱۳۹۰: ۱۴). این شیوه‌ی نگرش و عمل انسانی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، نمودهای متفاوتی داشته، عموماً یکسان نیست؛ از هم این رو مقایسه‌ی ریاضت در شعر شاعرانی که روی‌کرد عرفانی داشته‌اند، می‌تواند پژوهنده را با دیدگاه این شاعران نسبت به ریاضت آشنا سازد. در این میان، سنایی و خاقانی دو تن از شاعران برجسته‌ای هستند که به این مفهوم توجه نموده‌اند؛ برجستگی و دلیل‌گزینه‌ی این دو شاعر از آن روست که در قرن ششم، با رواج تصوف روبه‌رو هستیم و شاعران نیز به خاطر تألیف و انتشار کتب معتبر صوفیه و شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آن زمان به عرفان و تصوف روی می‌آوردند و آن را در شعر خود به کار می‌بستند (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۰۶). حتی شاعری به سان خاقانی با ویژگی‌های خاص شخصیتی و شعری خود، از این قاعده مستثنی نبوده، در شعر او نیز می‌توان رنگ زهد و عرفان را مشاهده کرد. نکته‌ی در خور توجه آن است که خاقانی به جهت تمایلات عرفانی تنها به سنایی اعتقاد دارد تا آن‌جا که خود را بدل و جانشین سنایی می‌داند:

بدل، من آمدم اندر جهان سنایی را بدین دلیل پدر نام بدیل نهاد

(خاقانی، ۱۳۸۷: ۱۱۳۹).

اگرچه زرین کوب شعر خاقانی را در این زمینه ضعیف تر از سنایی ارزیابی می‌کند و معتقد است «آنچه [خاقانی] به شیوه‌ی سنایی در تحقیق و زهد سروده است، هر چند از حیث استواری و بلندی کم‌مانند است، سوز و حال سخن سنایی را ندارد و در این شیوه به پای او نمی‌رسد» (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۳)، اما به هر روی با مقایسه‌ی مفهوم ریاضت در اندیشه‌ی این دو شاعر برجسته و دوران ساز می‌توان به نقاط اشتراک و افتراق این دو در این زمینه پی برد.

۱- بیان مسأله

این پژوهش به دنبال دست‌یابی به پاسخ این پرسش است که خاقانی در اندیشه‌های عرفانی و اشعار زاهدانه-حکمی خود تا چه اندازه تحت تأثیر سنایی بوده است؟ آیا تفاوت دوره و زیست‌گاه دو شاعر به تفاوت در نگرش و اندیشه‌های این دو شاعر انجامیده است؟ این وجوه مشترک و افتراق کدام اند؟

۲. بحث و نظر

۱-۲ تعریف ریاضت

ریاضت مصدری است عربی از راض یروض روضاً و ریاضهً و ریاضاً و در اصل لغت یعنی «کره اسب را رام کرد و به آن راه رفتن آموخت» (رحیمی، ۱۳۷۷: ۴۰۲) و چون نفس انسانی مانند حیوان رام نشده، سرکشی می‌کند برای آن هم از ریاضت بهره گرفته‌اند؛ در فرهنگ فارسی معین معنی ریاضت این‌گونه آمده است: «تحمل رنج و تعب برای تهذیب نفس و تربیت خود یا دیگری، تمرین و ممارست، گوشه‌نشینی توأم با عبادت و کف نفس» (معین، ۱۳۷۶ ج ۲: ۱۷۰۰)؛ جرجانی آن را تهذیب خلق نفسانی می‌داند زیرا نفس را از آلودگی‌ها و خصومت‌ها پاک می‌کند (جرجانی، ۱۳۷۷: ۸۳)؛ سجادی، ریاضت را «پرهیزگاری و احتراز و اجتناب، رنج بدن» می‌داند که «در اصطلاح صوفیه، به کارهای سخت یا ترک غرائز حیوانی و امثال آن نفس را کشتن، نفس کشی» اطلاق می‌شود (سجادی، ۱۳۷۴: ۶۸۹)؛ شمس‌الدین آملی نیز این‌گونه به تبیین مفهوم می‌پردازد: «بنده به تصفیه‌ی ظاهر و باطن و تقلیل مشارب و ترک لذات و نفی ارادت و تسخیر قوی و مخالفت هوی، خود را از کدورت بشریت و طبیعت باز رها کند» (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۰: ۱۴۷). «ریاضت در عرفان اسلامی، حقیقتی است که در اصل آن ابهامی نیست. از آن جا که طبیعت و جنبه‌ی حیوانی نفس، زندگی معمولی خود را براساس شهوت و غضب ادامه می‌دهد و جز به دفع و جذب نمی‌پردازد، در نتیجه با شقاوت یا سعادت کاری ندارد. این چنین زندگی برای نفس بشر چنان مأنوس است که به سادگی از آن جدا شدن ممکن نیست. نفس به مانند اسب سرکشی است که برابر خواست خود به تکاپو می‌افتد، طوری که به راحتی تسلیم کسی نمی‌شود. حقیقتاً تربیت موجودی این چنین، کاری است دشوار. از پیامبر (ص) نقل است که فرمود: خطرناک‌ترین دشمن تو، نفس درون توست. بنابراین اساس کار برای انسان، رهایی از دشمن درون است. چون نفس از طبیعت خود جدا نمی‌شود، انسان است که باید حساب خود را از او جدا کند. اسباب جدایی انسان از نزاحمات نفس همان ریاضت است» (محمودی، ۱۳۸۹: ۲۳۵).

۲-۲ ریاضت از نگاه سنایی

«ریاضت، خلوت و عزلت» از جمله مفاهیمی است که در نگرش سنایی و در چارچوب نظام فکری-عرفانی او از اهمیت خاصی برخوردار است تا بدان جا که آشکارا اعلام می‌کند که بدون ریاضت نمی‌توان به مقصود رسید:

بی‌ریاضت نیافت کس مقصود
تا نسوزی تورا چه بید و چه عود
رو ریاضت کشش ارت باید باز
ورنه راه جحیم را می‌ساز

(سنایی، ۱۳۵۹:)

هم‌چنان‌که می‌گوید بدون خلوت و عزلت، کمالی متصور نیست:

همی سلاح ز لاحول سازد و تعویذ
کسی که عزت عزلت نیافت هیچ نیافت
کسی که روی قناعت ندید هیچ ندید
(سنایی، ۱۳۸۵: ۱۷۹)

و نیز آورده:

ای سنایی ازین سگان بگریز
زین چنین خواجگان بی‌معنی
گوشه ای گیر ازین جهان هموار
رد افلاک و گفت بی‌کردار
(سنایی، ۱۳۸۵: ۲۰۴).

حکیم سنایی پس از بحث‌های نظری، برای رسیدن به حقیقت و قرب به حق، نخستین راهنمایی و دستوری که می‌دهد، مبارزه با نفس اماره است که در این راه صدق و راستی را شرط راه می‌داند:

در ره صدق نفس را بگذار
خیزو زین نفس شوم دست بدار
(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۷).

در جایی دیگر می‌گوید:

از حرص و آز و شهوت، دل را یگانه کن
با نفس جنگجوی، ره کارزار گیر
(سنایی، ۱۳۸۵: ۲۹۶).

حکیم سنایی با استناد به حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنیبک» به مجاهده‌ی باطنی و ریاضت نفس اهمیت بیشتری داده است و نفس را بزرگ‌ترین دشمن آدمی معرفی می‌کند. در نگاه او نفس عامل خودبزرگ بینی و غرور است و این خودبزرگ بینی به خودپرستی می‌انجامد که مانع اصلی خداپرستی است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۴۸)؛ از همین رو انسان را به مبارزه و ستیز با آن فرا خوانده، از حيله‌های آن برحذر داشته‌است:

نفس، بس کافرست، اینت بس
سر برون بر ز خط فرمانش
چون تو محکوم نفس خود باشی
گردی تابعش، زهی ناکس
جهت کن تا کنی مسلمانش
به یقین دان که نیک بد باشی
(سنایی، ۱۳۸۹: ب ۱۷۵)

یکی از راه‌های رسیدن به کمال در نگرش سنایی، ورای خلوت و گوشه نشینی، ریاضت جسم است که مایه‌ی کمال روح است و حیات دوباره جسم در فنای فی‌الله ممکن می‌شود:

در جهانی که عقل و ایمانست
تن فدا کن که در جهان سخن
مردن جسم زادن جان است
جان شودزنده چون بمیرد تن
(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۴۳)

هم‌چنین در مقاله‌ای به نام «تفسیر قول لا اله الا الله» سنایی به تفسیر جمله‌ی لا اله الا الله می‌پردازد. «لا اله الا الله، نفی نفس، نفی تعلق خاطر و نفی صفات بشری است، از این رو پاک‌کننده وجود عارف هست و سنایی از آن به «هستی روب» تعبیر می‌کند...» (مشرف، ۱۳۸۵: ۵۴)؛ از این رو در نزد سنایی جسم بدون روح بی‌ارزش است:

جسم بی‌جان به سان خاک انگار
ور چه عالی است چون مگاک انگار
(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۷۷)

از نمونه‌های بارز ریاضت در شعر سنایی، نکوهش جسم و دنیاست. او جسم را زندانی می‌داند که روح در آن زندانی است:

چو مردان بشکن این زندان، یکی آهنگ صحرا کن
به صحرا درنگر آنگه به کام دل تماشا کن
(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۹۲).

سنایی در اشعارش به این نکته اشاره می‌کند که اگر می‌خواهید به مقامات معنوی نائل شوید و راه حق را بیابید، باید نفس را به تحمل دشواری وادارید و با هوی و هوس به مخالفت پردازید؛ چرا که بهره‌های نفسانی آدمی را از حق دور می‌کند:

گرت باید که نیست گردد زه اولاً پوسستین به گـازر ده

(سنایی، ۱۳۸۲: ۸)

«زه» یعنی بند و قید و منظور از آن جسم و امیال نفسانی است که بندی بر جان آدمی است و آدمی را از عروج بازمی‌دارد. شاعر می‌گوید: اگر می‌خواهی که از بند تعلقات و وابستگی‌های نفسانی و مادی برهی در اول قدم، جسم را و خواسته‌های متعلق به جسم را رها کن. سنایی معتقد است که پیامبران با ترک تعلقات دنیوی و پا بر سر تعلقات و آرزوهای نفسانی نهادن توانستند به مقامات بالایی عروج کنند. (دری، ۱۳۸۶: ۵۹-۵۷)

نه چو ادریس پوسستین بـفکنـد در فردوس را ندید به بند

به سلیمان نگر که از سر داد پوسستین امل به گـازر داد

جن و انس و طیور و مور و ملخ در بن آب قـلـزم و سرشـخ

روی او را همه رفیع شدند رای او را همه مطیع شدند

(سنایی، ۱۳۵۹: ۷۹)

سنایی نفس را تقبیح می‌کند. نفس اماره که نفسی لجام گسیخته و مرکب شیطان است و در مقابل نفس مطمئنه قرار می‌گیرد. به اعتقاد وی تنها راه تربیت نفس، مجاهده و ریاضت است:

چون ریاضت نیافت وحشی ماند هر که دیدش ز پیش خویش براند

(سنایی، ۱۳۵۹: ۵۴۶)

زهر جان را به آشیانه برد شکر با ذباب خانه برد

(سنایی، ۱۳۸۲: ۲۲۳)

در این جا منظور از زهر، ریاضت است که شاعر می‌گوید: با ریاضت، جان به سرمنزل وصال می‌رسد، در حالی که شیرینی‌های زندگی تو را به سوی مگس پست دنیوی سوق می‌دهد و مگس‌ان گرد شیرینی را به دورت فراهم می‌آورد (دری، ۱۳۸۶: ۵۸۱).

در جای دیگر مجاهده و ریاضت را ابتدای سلوک راه حق می‌شمارد:

چون تو از بود خود، گشتی نیست کمر جهد بند و در ره ایست

چون کمر بسته ایستادی تو تاج بر فرق دل نهادی تو

(سنایی، ۱۳۵۹: ۷۹)

سنایی می‌گوید: پس از آن که سالک از «خود مجازی»، «منیت» و «نفس پرستی» مرد و به تولد دوباره رسید، نخستین وظیفه، تلاش و کوشش است. در مصرع دوم به جهد و کوشش پرداخته که نخستین اصل تصوف برای پیشرفت مداوم برای خودسازی و انسان سازی در راه خداست. «در ره ایست» اشاره به مقاومت و ایستادگی است که سیرو سلوک بر آن استوار است: «شاعر در بیت دوم به ضرورت ایستادگی در سیروسلوک عرفانی، خودسازی و جامعه سازی پرداخته است» (افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۷۴۱).

سنایی معتقد است مرگ عامل بیداری انسان از خواب غفلت می‌شود و مراد از مرگ، مرگ اختیاری است، زیرا مرگ ارادی و اختیاری همان غلبه بر خواسته‌های نفسانی می‌باشد (دری، ۱۳۸۶: ۸۴).

پیش مردن بمیر تا برهی و نه مردی ازو، به جان بجهی

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۹۶)

مرگ هدیه است نزد داننده هدیه دان میهمان ناخوانده

(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۴۳)

سنایی در حکایت طریق سلوک آخرت ایباتی آورده که به مرگ اختیاری اشاره دارد:

کان که دم با سربریده کشد
بار حکمش به نور دیده کشد
(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۶)

مراد از سربریده، هلاک نفس است که از نوع مرگ ارادی است. زیرا در تعالیم صوفیه موت احمر، همان هلاک نفس و مخالفت با هواهای نفسانی است (دری، ۱۳۸۶: ۱۸۰).
در قصیده‌ای دیگر به مطلع:

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی
کز این زندگی چو مُردی بمانی
(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷۵).

«باید دانست که در اینجا «مردن از» به معنی چشم‌پوشی و نادیده انگاشتن است. مردن از کسی یا چیزی به معنی صرف نظر کردن و نادیده گرفتن آن است و معنی حدیث بسیار مشهور: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» «بمیرید پیش از آنکه بمیرید» چیزی نیست، جز چشم‌پوشی از چیزهایی یا کسانی. و در چنین مردنی است که آدمی از حرص و شهوت و دیگر عوامل آزاردهنده، رهایی می‌یابد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۰۹).

از نگاه سنایی، مرگ عاشقان نیز از نوع مرگ اختیاری است: «از بایستگی‌های عاشقی، بی‌خودی و بی‌خویشی است، عاشق تا به خود و با خود است به پختگی نرسیده، هنوز خام و ناکام است. عشق گونه‌ای مستی است و مستی خود بی‌خویشی است. آن‌که با خود است، هنوز مست و عاشق نیست. آن‌که عاشق می‌شود، از خود تهی می‌شود؛ جای «خود» را به «او» می‌سپارد.» (راستگو، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

نیز سنایی در آینه‌ی شعرش «خود را انسانی فروتن، مذهبی و متکی به نفس نشان می‌دهد که علایق این جهان را زیر پا گذاشته است» (بروین، ۱۳۷۸: ۱۸۲):

بوحنیفه وار پای شرع بر دنیا نهیم
بوهریه وار دست صدق در انبان کنیم
(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۱۳)

یکی دیگر از مواردی که با مسأله‌ی ریاضت پیوند می‌خورد فقر و درویشی است، که عرفای اسلامی از آن معمولاً به فقر محمّدی تعبیر می‌کنند. فقر در لغت به معنی تنگ‌دستی، تهی‌دستی و درویشی است، اما در اصطلاح تصوف و عرفان، فقر عین نیازمندی به حق و حقیقت و تقرب جستن به او به حکم «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر ۱۵/۳۵) است به عبارتی دیگر فقرا آن طایفه‌اند که مالک هیچ چیز از اسباب و امور دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی مهاجرت او حلال نموده و ترک مألوفات کرده باشند (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۲۴). و دیگری آورده: فقر عبارت از فنای فی الله است و اتحاد قطره با دریا، و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» به طوری که کاملاً فانی شود و هیچ از او باقی نماند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۹). در مصباح الهدایه نیز درباره‌ی مقام فقر آمده است: «سالک راه حقیقت به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب، نرسد آلا بعد از عبور بر مقام زهد، چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد عدم تملک از او درست نیاید» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۷۵). شاید از همین رو سنایی گفته است که:

هر چه در کیمیا و احیاست
با یزیدی دگر در این جاست
(سنایی، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

سنایی فقر و فقیر را به معنای اصطلاحی آن، ستوده است و دیگران را نیز به آن رهنمون داشته است. هم‌چنین سنایی ویرانی خانه‌ی آز و حرص را، در گرو آمدن و سر فرود آوردن در دایره‌ی فقر می‌داند و می‌گوید:

تا تو در دایره‌ی فقر فرو ناری سر
خانه‌ی حرص تو و آز تو ویران نشود
(سنایی، ۱۳۸۵: ۱۷۴)

از دیگر موارد اندیشه‌ی ریاضتی که می‌توان به آن اشاره کرد، مقوله‌ی «زهد» است و آن عبارت است از «صرف رغبت از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن و دوری نمودن از زشتی‌های دنیا و رغبت به آخرت» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۷۴).

سنایی حقیقت زهد را آن می‌داند که از هر آن‌که و هر آن‌چه غیر حق است روی‌گردان باید بود:

زهد چبود؟ هر چه جز حق روی ازو برتافتن
زهد نبود روی چون طاعون و قطران داشتن
(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۶۳)

سنایی برای مصون ماندن از وبای دنیاپرستی و جاه‌جویی، به زهدی خشن و خشک روی می‌آورد: به روی برگرداندن از هر آن‌چه که بوی زندگی دارد، حتی نعمت و مائده‌های حلال آن! (درگاهی، ۱۳۷۳: ۴۲). او همچون پارسیان دنیاگریز، چون دنیا و حوادث ناپایدار آن را می‌بیند، دیگر آن را شایسته‌ی دل‌بستگی نمی‌داند. او دنیا را به تأثیر از مفاهیم دینی و اعتقادی و احادیثی چون الدنیا سجن المومن و جنه الکافر (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱) به زندان تشبیه می‌کند و می‌گوید:

جهان ای دل چو زندان دان و دریا پیش زندانت
اگر کشتیت نگذارد درین دریا فنا یابی
(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۱۴)

او پس از نکوهش و مذمت دنیا، دنیاداران و زاهدان ریایی را مورد خطاب قرار می‌دهد و به آن‌ها گوشزد می‌کند که این دنیای فانی ارزش دل‌بستن ندارد و به آن فریفته نشوید که این دنیا فنا پذیر است:

برگذر زین جهان غرچه‌فریب
درگذر زین رباط مردم خوار
کلبه‌ای کاندرو نخواهی ماند
سال عمرت چه ده چه صد چه هزار
رخت برگیر ازین خراب که هست
بام سوراخ و ابر طوفان بار
(سنایی، ۱۳۸۵: ۱۹۸)

ژرف‌کاوی در شعر سنایی ما را به این دیدگاه می‌کشاند که ریاضت از نگاه او در عرفانی خشک و زاهدانه ترسیم شده است و به اصطلاح بیش از آن‌که عارفانه باشد، صوفیانه است و از این روست که نویسندگان و شاعران معاصر و نیز پس از سنایی برای نشان دادن بُعد صوفیانه‌ی اسلام اشعاری از سنایی را شاهد می‌آورده‌اند (چیتیک، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

۱-۲-۲. ریاضت و شیوه‌های آن در خطه‌ی غزنه

در فرهنگ‌ها و معاجم آگاهی‌هایی درباره‌ی «غزنه»، گاهی زیر «غزنی» و «غزنین» و گاهی «غزنو» آمده است و هر چهار نام، همه نام یک شهر است. این شهر در منابع جغرافیایی قدیم از شهرهای هندوستان شمرده شده و آمده «غزنی شهری است به براکوه نهاده و با نعمت سخت بسیار و اندر هندوستان است و اکنون اندر اسلام است و سرحدی است میان مسلمانان و کافران (حدودالعالم، ۱۳۶۲: ۱۰۴) در برخی منابع نام قدیم این شهر غزنین و نام جدید «غزنی» آمده است (چکنگی، ۱۳۸۵: ۱۰۸) و البته این شهر را نباید با «غزنا» که جایی است در تبت و از سوی تغز غز اشتباه گرفت. «ریاضت‌کشی و تزکیه‌ی نفس در میان صوفیان و عارفان از گذشته‌های دور رایج بوده و شاید آنان با تشریفات و شیوه‌های گوناگون به آن می‌پرداختند، اما در غزنی چله‌نشینان به گوشه‌ای در کنار زیارت‌گاه‌ها و با آداب ویژه‌ای به ریاضت می‌پرداختند. شاید این مسأله به نزدیکی غزنین با سرزمین هندوستان مرتبط باشد. چله-نشینان غزنین تنها برای عبادت و ریاضت به چله‌خانه‌ها نمی‌رفتند. برخی از آنان برای درمان بیماری‌ها، از جمله بیماری روانی هم به چله‌نشینی می‌پرداختند. یکی دیگر از جاهایی که مردم به ریاضت مشغول بودند، خانقاه بود؛ خانقاه شامل یک حیاط مرکزی و رواق‌های طولانی در دو سوی آن بود که در قسمت داخلی حجره‌های خلوت صوفیان قرار داشت و در یک سمت سالنی بود برای نیایش و تمرینات گروهی (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۲۸) که در این مکان «اوراد و اذکار و ریاضات رایج بود که غالباً اشتغال به آن‌ها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت. در این خانقاه‌ها سالکان و فقیران خلوت نشین مانند شیخ خانقاه، زاویه‌ی خاص داشتند، اما ذکر دسته‌جمعی و درک صحبت

شیخ و صرف طعام و صف نماز و حلقه‌ی سماع آن‌ها غالباً در «جماعت‌خانه» منعقد می‌شد» (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۷۷).

دوره‌ی ریاضت و خلوت سالک بر اندازه‌ی استعداد و برحسب مبادی و تعالیم شیخ بیش و کم طولانی می‌شد و از توبه و خدمت خانقاه تا ترک حیوانی و پوشیدن پشمینه و انزوای در خلوت، اوقات او را مصروف می‌داشت. پس از آن‌که مراحل سلوک را می‌پیمود با اجازه و رخصت از پیر و مرشد خود برای ارشاد دیگران از خانقاه بیرون می‌آمد (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۷۸).

عواید خانقاه‌ها از محل موقوفات و مساعدت‌های مالی فراهم می‌آمد و شیوخ آن‌چه را از این راه به دست می‌آوردند بی‌درنگ صرف رفاه سالکان می‌کردند تا خلاف توکل کاری نکرده باشند. در خانقاه‌ها سه گروه به سر می‌بردند:

- ۱- پیر یا مراد یا شیخ که در هر خانقاه تنها یک تن بود و سمت ریاست داشت.
- ۲- میدان یا سالکان که به چند درجه تقسیم می‌شدند.
- ۳- خدام و امینان که معمولاً شخصی بودند که برای تبرک و کسب ثواب اخروی خدمت صوفیان می‌کردند (صفا، ۱۳۷۳: ۱/ ۱-۲۵۰).

در واقع زهد و ریاضت درین دوره بین تمام طبقات، مخصوصاً صوفیه و فقها رواج داشت. ریاضت‌های ابوسعید ابوالخیر نمونه‌ای از ریاضت‌های زهاد و مشایخ آن زمان به شمار می‌رود. بازار صوفیه را همین استغراق در زهد و ریاضت در بین عامه گرم می‌کرد و تصوف به همین سبب در این دوره انتشار فوق‌العاده یافت (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۵-۲۵۴).

با بررسی اشعار حکیم سنایی می‌توان دریافت که صوفیان در زمان شاعر مشتی مردم شاهد باز و شکم‌پرست بوده و زاهدان به زهد ریایی روی آورده‌اند:

صوفیان را ز پی رانیدن کام	قبله‌شان شاهد و شمع و شکم است
زاهدان را ز بـرای زه زه	قل هو الله احد دام و دد است

(سنایی، ۱۳۸۵: ۸۲)

او که صوفی‌گری را تنها وادی به دور از آلودگی‌ها و سیاه‌کاری‌های روزگار یافته بود، پس از پناهندن در آن، آیین سالکان را از گونه‌ای دیگر یافت. انواع آفات و آلودگی‌ها، به تصوف راه یافته بود. تصلف و کاسه‌گردانی و نعره زدن بیهوده و آیین تصوف شده بود و گناه و شاهد بازی، حتی ساحت خانقاه و مسجد را آلوده بود (درگاهی، ۱۳۷۳: ۳۱).

مرد صوفی تصلفی نبود	خود تصوف تکلفی نبود
---------------------	---------------------

(سنایی، ۱۳۸۵: ۲۲۵)

در جایی دیگر می‌گوید:

سغبه‌ی شاهدند و شمع و سرود	عالمی کور زیر چرخ کبود
----------------------------	------------------------

(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۸۴)

در کشف‌المحجوب که در زمانی نزدیک به سنایی نگارش یافته، در ذکر یک مرایی به نام غلام‌الخلیل آمده که «دعوی پارسایی و صوفی‌گری کردی، خود را درویش خلیفه و سلطان معروف گردانیده بود به مکر و شعبده و دین را به دنیا بفروخته چنان که اندر زمانه‌ی ما بسیارند» (عابدی، ۱۳۸۳: ۱۱۱) که مؤید این مطلب است که در زمانه‌ی سنایی این مسأله بروز بسیاری داشته است..

۲-۳ ریاضت از نگاه خاقانی

«خاقانی عارف کامل نبود اما به عرفان عملی نظر داشت و زاهدی بود بی‌ریا که از رنگ تعلق خود را آزاد نمود. وی

به جهت تمایلات عرفانی به سنایی اعتقاد دارد. هرچند اشعارش در زهد و تحقیق، شور و عمق سخن سنایی را ندارد، اما از لحاظ استواری ترکیبات بکر شعری از سخن سنایی فراتر رفته است. شاید روح مغرور خاقانی که مدح شاهان را شایسته و بایسته نمی‌دید، موجب روی آوردن وی به عالم عرفان شده است و شاید دردهای زندگی (مرگ عزیزان، ... روح او را به نوعی عروج روحانی رسانیده است) (یمینی، بی‌تا: ۵۸). باری به هر روی، خاقانی دارای عرفانی متوسط بوده است. در مجاهده‌ی ظاهری، فکر عزلت و گوشه نشینی وقناعت و کناره گیری از مردم جهان نیز در اندیشه‌ی خاقانی قوت داشته است و او همیشه منتظر فرصتی بوده تا این فکر را به مرحله‌ی عمل گذارد اما موفق نشد:

عزلت گزین که از سرعزلت شناختند
آدم در خلافت و عیسی ره سـما
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۱۲)

نیز:

درگذر از آب و جاه، پایه‌ی عزلت گزین
کز سر عزلت توان ملک قدم داشتن
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۴۷۲)

نیز:

مرا آینه‌ی وحدت نماید صورت عنقا
مرا پروانه‌ی عزلت دهد ملک سلیمانی
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۶۱۴)

در مورد عزلت‌گزینی خاقانی می‌توان گفت: با توجه به آزرده‌گی خاطر او از شهر و هم‌شهریان و دوستان خود که دایم دم از بی‌وفایی آنان می‌زند، چه بسا عزلت مورد نظر او از معنویت چندانی برخوردار نباشد. خاقانی «تزکیه‌ی نفس» و تکامل معنوی را نه در انزوا بلکه در آغوش اجتماع می‌جوید. انسان نیکی‌ها و زیبایی‌های زندگی اجتماع و اندیشه و تخیل را باید در آغوش محیط اجتماعی خویش، و با رفتار و کردار خویش فراهم سازد (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴: ۲۶). «منظور اخیه از عزلت همانا پرهیز از بدی‌ها و توجه به تکامل معنوی است. پس خاقانی بیشتر از آن‌که صوفی باشد، یک اخی است. وی در صدد پیوستن به زیبایی‌ها و نیکی‌ها و توجه به حال مظلومان و رسیدن به فریاد آنان و دلسوزی نسبت به ایشان است» (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴: ۳۶):

من که خاقانیم به هیچ بدی
پس به نیکان کجا بدانیشم
گر ضمیرم به هیچ کافر بد
بد نخواهم که اوست یزدانم
سر ز سـنت چگونـه گـردانم
بدسـ گالید، نامسـ لمانم
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۱۲۲۱).

«وی زندگی خردمندانه در دخمه‌ی خود را از زندگی در دربار پر دبدبه‌ی آن زمان به خاطر یک لقمه نان، که پر از هزاران نهنگ خونین دمان است ولی صدفی حتی در آن پیدا نیست برتر می‌شمارد. شاعر از این دنیا که هر روز به رنگی درمی‌آید و هر ساعت قاعده‌ای می‌گذارد با نفرت سخن می‌گوید» (سلطانف، ۱۳۵۴: ۲۲). برخی خاقانی‌شناسان برآنند که خاقانی ریاضت را وسیله‌ی نیل به مراتب روحانی می‌داند و مانند مولانا سماع و وجد و شور عشق را جایز نمی‌داند. در واقع، شاعر معتقد است تا انسان از شدت گریستن و سر بر زانو نهادن مثل حلقه خم نشود و تن به نهایت فرسودگی و ریاضت و انحنای نرسد، واسطگی کسب روحانیات و معنویات را تحصیل نمی‌کند (معدن-کن، ۱۳۷۸: ۲۵۹) که این نوع ریاضت یعنی خودآزاری انسان اگر در تنهایی خود را بسازد که هنر نیست، بلکه بالاترین نوع ریاضت، ریاضتی است که سود و بهره‌اش به جامعه برسد.

خاقانی نفس را، سد راه معرفت و مانع ورود به عرش کبریایی می‌شناسد و راه مبارزه با این طاغی و یاغی را که هر لحظه به فکر وسوسه‌ی آدمی است، می‌داند و به وضوح به این حقیقت پی برده که تنها راه نجات و رستگاری انسان در گرو کشتن این اژدهاست:

سر زان فرو برم که برآرم دمار نفس
نفس اژدهاست هیچ مگو تا برآورم

(خاقانی، ۱۳۷۵: ۳۷۸).

او می‌داند در صورت نابود کردن این «نفس خاک پاش» است که می‌توان به آب حیات و زندگی ابدی دست یافت:
آب حیات از آتش گلخن دمد چو باد
گر نفس خاک پاش به گلخن درآورم
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۳۸۳).

خاقانی نفس را دشمن خرد می‌داند و معتقد است که عقل و خرد با همه‌ی پای‌بندی به قوانین عقلانی و منطقی تحت تأثیر طبایع قرار دارد و از نفس در امان نیست و از آن جهت است که حیرت را محافظ او می‌کند و نفس را بزرگترین دشمن معرفی می‌کند و عادتش را کافر بودن و مرتدی، می‌داند در این صورت است که اقدام به کشتن آن می‌کند (معدن کن، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

مگر می‌خواست تا مرتد شود نفس از سر عادت
میان چار دیواری به خاکش کردم و از خون
که گور کشتگان باشد به خون اندوده بیرون‌سو
نترسم زان که نباش طبیعت گور بشکافد
مرا این سر چو پیدا شد، بریدم سر به پنهانش
سر گورش بیندودم، چو تلقین کردم ایمانش
ولیکن ز اندرون باشد به مشک آلوده رضوانش
که مهتاب شریعت را به شب کردم نگهبانش
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۳۱۵)

که بیت اول اشاره دارد به حدیث «أعدى عدوَّك نفسك ألتى بين جنبيك»، «لا عدوَّ أعدى على المرء من نفسه» و بیت دوم اشاره دارد به مرگ اختیاری و یادآور حدیث مشهور «موتوا قبل أن تموتوا» (معدن کن، ۱۳۸۲: ۳۴۴) در جایی دیگر می‌آورد:

طفلی هنوز بسته‌ی گهواره‌ی فنا
جهدی بکن، که زلزله‌ی صور در رسد
مرد آن زمان شوی که شوی از همه جدا
شاه دل تو کرده بود کاخ را رها
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۲۸).

که دو بیت فوق هم اشاره به مرگ اختیاری دارد و شاعر می‌گوید: تو هنوز گرفتار و مقید دنیای مادی هستی و زمانی می‌توانی به کمال برسی که از امیال نفسانی جدا شوی. پس تلاش کن که قبل از فرا رسیدن مرگ به ترک علایق و خواهش‌های نفسانی نایل شوی (برزگر خالقی، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

شاهد دل در خراس، رخصه‌ی انصاف نیست
بر ره اوباش طبع، قصر ارم داشتن
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۴۷۲).

در بیتی دیگر درباره‌ی مرگ اختیاری چنین می‌گوید:
به بند دهر چه ماندی؟ بمیر تا برهی
که طوطی از پی این مرگ، شد ز مرگ رها [۱۰]
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۲۴).

مردن در این بیت، مرگ جسم نیست، فراغت کامل از علائق دنیایی است. خاقانی در این بیت از طبایع نفسانی با عنوان اوباش یاد می‌کند و انسان را از قصر ساختن برای این اوباش منع می‌کند. و شاعر می‌گوید: برای اینکه دل از دنیا آزاد باشد، نباید اسباب خشنودی نفس را فراهم کرد (استعلامی، ۱۳۸۷: ۹۸۵). شاعر در جایی دیگر نیز بیان می‌دارد که به وسیله‌ی «شرع» نفس و امیال نفسانی را که همچون جامه‌ای تو را فرا گرفته است، از خود دور کن:

به دست شرع، لیس طبع می‌در، گر خردمندی
به آب عقل، حیض نفس می‌شوی، ار مسلمانی
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۶۱۵)

خاقانی معتقد است کسی که دنیا دوست و اسیر نفس و صفات نفس و علائق این دنیایی باشد از سیر روحانی بازمی‌ماند و پای خود را به این دنیا که هیچ حاصلی برای او ندارد می‌بندد در این صورت باید خاک بر خود پاشد و به فنای فی الله برسد و این ممکن نیست مگر از نفس و صفات نفسانی گذشتن و از راه دل - که وجهه‌ی روحانی و سیر باطنی انسان است - به فنا دست یافتن (استعلامی، ۱۳۸۷: ۷۰). شاعر معتقد است «بدون آن‌که تعلقات دنیایی و

حظوظ نفسانی را ترک کنی، به در دین مرو، زیرا که دین گنج‌خانه‌ی الهی است و لذات نفسانی هم‌چون ازدهای خفته بر بالای گنج است» (ماهیار، ۱۳۸۸: ۷۴). او معتقد است که با گذشتن از نفس و نفسانیات می‌توان کلید گنج معارف و حتی فراتر از آن را شناخت:

گفتم: «هوا به مرکب خاکی توان گذشت؟» گفتا: «توان، اگر به ریاضت کنیش رام»
 گفتم: «کلید گنج معارف توان شناخت؟» گفتا: «توان، اگر نشود نفس اسیر کام»
 (خاقانی، ۱۳۸۷: ۳۳۵)

و برخی محققان برآنند که «اصلی‌ترین محور شناخت و توصیف خاقانی در نعت سرایی‌هایی نبوی محور تعبدجویی و زهدگرایی است (پویای ایرانی، ۱۳۸۴: ۱۴۶/۱) و صورت علمی و کاربردی پیروی از سیره‌ی رسول گرامی اسلام (ص) را در «بریدن از مردم و پناه گرفتن از زاویه‌ی عزلت» می‌داند (پویای ایرانی، ۱۳۸۴: ۱۴۷/۱). شاعر در مثنوی تحفه‌العراقین هم به جهاد اکبر که جهاد با نفس و آز و شهوت است اشاره کرده است:

صد غـزوه بـه روم آ ز کـرده صد حج بـه حجاز راز کـرده
 (خاقانی، ۱۳۳۳: ۳۲۸).

مصرع اول اشاره به جهاد با نفس و سایر صفات نفسانیه دارد و مصرع دوم اشاره به مقام شهود و حضور. به نظر می‌رسد که عواملی مانند از دست دادن فرزندان و عزیزان وی، مورد آزار و اذیت قرار گرفتن شاعر به بهانه‌های مختلف از طرف حاسدان و عواملی دیگر موجب گردیده که شاعر نسبت به جهان و روزگار چنین نگرشی داشته باشد. از طرفی وقایع فوق با روح حساس شاعر سازگار نبوده است و موجب شده که دنیا و تعلقاتش در نظر شاعر شروان تیره و تار گردد و موجب شده نگرش شاعر نسبت به دنیا و ناپایداری آن عارفانه تفسیر شود: «خاقانی از جهان و مردم آن می‌نالده و جهان را پر از انواع شرور و مفسد می‌انگارد و این با عقیده‌ی صوفیه و عرفا که وجود را منشأ خیر و می‌دانند، منافات دارد و به عقیده‌ی آنان عالم همه جلوه‌ی حق تعالی و نیک و بد آن نسبی است» (سجادی، ۱۳۸۵: ۸). بر اساس ابیات مذکور از خاقانی و نیز ابیات فراوان دیگر وی در این مضمون در دیوان و تحفه‌العراقین می‌توان به تفکیک انواع فقر از دیدگاه وی قایل شد که مجال دیگری می‌طلبد و انواع فقر و مراتب آن و مرتب غنا و حقیقت فقر و رسم فقر و ... دارای تقسیم‌بندی‌هایی است که برای نمونه نگاه کنید به تفکیکاتی که در فرهنگ نوربخش آمده است (نوربخش، ۱۳۷۴: ۱۳۷-۱۳۵)

۱-۳-۲ ریاضت در خطه‌ی شروان
 در قسمت «ریاضت در خطه‌ی غزنین» یادآور شدیم که ریاضت‌کشی و تزکیه‌ی نفس در میان صوفیان و عارفان از گذشته‌های دور رایج بوده و آنان با تشریفات و شیوه‌های گوناگون به آن می‌پرداختند. ریاضت در مناطق مختلف، شیوه‌های متفاوتی دارد که وجه اشتراک همه‌ی آن‌ها کشتن و تربیت نفس است. مردم شروان هم آن‌چنان که از دیوان شاعر برمی‌آید برای ریاضت و تزکیه‌ی نفس به خانقاه پناه می‌بردند. خاقانی خود نیز برای رفتن به خانقاه و پیوستن به حلقه‌ی صوفیان وجد و شور داشته است.

مرا گریز ز خانه به خانقاه بود چو طفل کو سوی مادر گریزد از بر باب
 (خاقانی، ۱۳۸۷: ۸۰)

در این خانقاه‌ها تصوف عابدانه و منم گفتن پیرها و دستور تعبدی خانقاه که می‌گفت باید کورکورانه تابع پیر باشی، راه یافته بود که همین عوامل باعث روی گردانی خاقانی از خانقاه شد (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴: ۳۳). در زمان خاقانی به جز خانقاه که مکانی برای خلوت گزیدن و ریاضت کشیدن بود، جماعتی به نام اخی‌ها یا اخوت بودند که اندیشه‌های متعالی و مقاصد اخلاقی آن‌ها عبارت بود از: مبارزه با نفس، پیروی از امر خدا، وقف خویشتن به مردم و نیکی در حق همه، فرق نگذاشتن میان مذاهب و ادیان، راستی، امانت‌داری و... که این‌ها بخشی از کیفیت والای انسانی فتوت و اخوت است (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴: ۲۹).

۲-۴ مقایسه‌ی تطبیقی ریاضت از دیدگاه سنایی و خاقانی

الف) اشتراک دیدگاه دو شاعر:

- ۱- در بحث نفس، هر دو آن را بزرگ‌ترین دشمن معرفی کرده‌اند و تنها راه رستگاری و کمال را کشتن نفس اماره می‌دانند. هر دو نفس را به شیوه‌ی غالب عرفای اسلامی، عاملی می‌دانند که موجب سقوط و انحراف آدمی و سرچشمه‌ی تمام گمراهی‌هاست و سدّ راه شناخت خداست و تا کشته نشود، انسان به کمال نمی‌رسد. هر دوی آنان در مبحث نفس از قدما پیروی کرده‌اند و صاحب ابتکار نیستند و نوآوری خاصی در این زمینه ندارند.
- ۲- سنایی از موت احمر یا مرگ اختیاری یاد کرده، خاقانی نیز در اشعارش به آن اشاره کرده است.
- ۳- سنایی و خاقانی هر دو به این نکته اشاره کرده‌اند که با عزلت و گوشه‌نشینی و دوری از مردم است که انسان به کمال می‌رسد و حضرت آدم (ع) و حضرت عیسی (ع) را نمونه آورده‌اند.
- ۴- خاقانی فقر را به همان معنی که سنایی به آن اشاره کرده (بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حق)، آورده است. هر دو معتقدند که لازمه‌ی رسیدن به مقام فقر و فنای فی‌الله، دست کشیدن از دنیا و تعلّقات آن است.

ب) افتراق دیدگاه دو شاعر:

- ۱- سنایی نفس را تقسیم‌بندی کرده است. یک‌جا به سه نفس نباتی، حیوانی، انسانی اشاره کرده است (سنایی، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۹) و در جای دیگر به اماره، لوازمه، ملهمه، مطمئنه (سنایی، ۱۳۸۵: ۸۴)؛ اما خاقانی فقط از نفس اماره سخن به میان آورده (خاقانی، ۱۳۳۳: ۱۶۰) و فقط در یک‌جا به نفس مطمئنه اشاره کرده است (خاقانی، ۱۳۸۷: ۱۶).
- ۲- سنایی ریاضت نفس را با قطع تعلّقات از هواهای نفسانی و امیال دنیوی ممکن می‌داند و کمال روح با ریاضت جسم امکان‌پذیر است (سنایی، ۱۳۸۲: ۱۴۳)، اما خاقانی تزکیه‌ی نفس را نه در انزوا بلکه در اجتماع ممکن می‌داند (کندلی هرپسچی، ۱۳۷۴: ۲۶).
- ۳- سنایی اصلاح باطن و تزکیه‌ی درون را توسط یک انسان باتجربه و پیری پخته میسر می‌داند اما خاقانی به شخص اشاره نکرده و تنها دل خود را پیر و مراد خود می‌داند و در مقابلش تسلیم است.
- ۴- سنایی به دو بخش عرفان نظری و عملی اشاره کرده است. وی پس از دادن آگاهی‌هایی در مورد جهان و انسان، به این نکته اشاره می‌کند که برای رسیدن به این آگاهی عرفانی و کمال خویش باید به مبارزه با نفس اماره پرداخت؛ اما شاعر شروان نظریه پرداز نیست بلکه در زمینه‌ی تصوّف، دارای عرفان عملی، آن هم از نوع متوسط است و «مانند صوفیان متوسط به تأویل ظواهر می‌گراید و سخنان صوفیانه‌اش بیشتر بیان احوال خویش و به ذوقیات این طبقه شبیه‌تر است و کمتر متضمّن حقایق و مطالب سودمند تصوّف است» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۶۲۷). او موضوعات عارفانه‌ای همچون «رضا و فقر» را بسیار زیبا در اشعارش شرح و تفسیر کرده است.
- ۵- نگرش سنایی نسبت به دنیا نگاهی کاملاً عارفانه است. او دنیا را زودگذر و فانی دانسته، بریدن از دنیا و ترک تعلّقات دنیوی را مقدمه‌ی سیر و سلوک به سوی خدا می‌داند. سنایی در ابیاتی که دید مثبت به دنیا داشته، عالم را جلوه‌ای از حضرت حقّ می‌داند. خاقانی نیز دنیا را زودگذر و فانی می‌داند که ارزش دل‌بستن ندارد و دنیا و تعلّقاتش در نظر وی تیره و تار است که این نظریه بیشتر از آن‌که عارفانه باشد به خاطر فرار و نشیب‌ها و آلام و رنج‌هایی است که در زندگی وی به وجود آمده است.
- ۵- در بحث تأثیرپذیری این دو شاعر در مبحث ریاضت و مقوله‌های آن باید گفت، سنایی به آثار عرفای پیشین از جمله کشف‌المحجوب هجویری، رساله‌ی قشیری و از همه بیشتر به کیمیای سعادت غزّالی نظر داشته است و بیشترین تأثیر خود را از محمد غزّالی (۵۰۵-۵۰۴ ه.ق) - که در عرفان و تصوّف قرن پنجم خوش درخشید - گرفته است و سرچشمه‌ی اکثر اندیشه‌های سنایی در باب ریاضت نفس کتاب مهلکات غزّالی است. ولی خاقانی بیشترین تأثیر را از سنایی گرفته و اصلاً خود را بدل از سنایی خوانده است (خاقانی، ۱۳۸۷: ۱۱۳۹). البته خاقانی در زمینه‌ی ریاضت گفته است: ریاضت و تزکیه‌ی نفس نه در انزوا بلکه در آغوش اجتماع امکان‌پذیر است؛ این بدان معناست

که خاقانی «شعار» عبادت به جز خدمت خلق نیست" را خیلی پیش از سعدی سر داده است» (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴: ۳۶). بعد از خاقانی، شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴-۷۳۱ ه.ق) به مریدان خود توصیه می‌کرد که برای تصفیه دل و تزکیه نفس باید در خدمت خلق باشید و در خدمت به مردم کوتاهی نکنید و در اجتماع حاضر باشید. از همین نکته می‌توان استنتاج کرد که او مردم را از رهبانیت و گوشه‌گیری و بی‌میلی پرهیز می‌دهد و به خدمت خلق و حضور در اجتماع دعوت می‌کند و البته بیان می‌دارد که دل به دنیا و مادیات آن نبندید و خود را برای سفر آخرت آماده کنید (نور بخش، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش فرارو نشان می‌دهد که هر دو شاعر مورد بررسی، سنایی و خاقانی، ریاضت جسم را مایه‌ی کمال روح و نفس را سداً راه معرفت می‌دانند. نکته این جاست که سنایی در اشعار خود هم به عرفان نظری و هم عرفان عملی نظر دارد اما خاقانی عملاً نظریه‌پرداز نیست و تنها عرفانی متوسط دارد که آن هم تحت تأثیر سنایی است؛ نکوهش دنیا در شعر خاقانی از نوع نکوهش عارفان نیست، بلکه به خاطر گله و نارضایتی از دوستان و هم‌شهریان است؛ شعر او آن شور کلام سنایی را ندارد اما از لحاظ استواری کلام از سخن سنایی برتر است. مقایسه‌ی مفهوم ریاضت در شعر این دو شاعر برجسته که یکی در نیمه‌ی دوم قرن پنجم و دیگری در قرن ششم و در سرزمین‌هایی متفاوت می‌زیسته‌اند، ما را به نکته‌ی دیگر نیز رهنمون می‌سازد: سنایی طرفدار ریاضت در انزوا و در خانقاه و خاقانی طرفدار ریاضت در اجتماع و در میان مردم بوده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم؛ ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند، قم: دارالقرآن جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۶.
۲. استعلامی، محمد؛ نقد و شرح قصاید خاقانی براساس تقریرات استاد بدیع الزمان فروزانفر؛ دو جلد، چاپ دوم، تهران: زوار، ۱۳۹۰.
۳. افراسیاب پور، علی اکبر؛ شرح جامع حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه سنایی؛ تهران: سازمان اسناد و کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۸.
۴. برزگر خالقی، محمدرضا؛ شرح دیوان خاقانی؛ دو جلد، چاپ اول، تهران: زوار، ۱۳۸۷.
۵. بروین ی. د.؛ حکیم اقلیم عشق؛ ترجمه‌ی مهیارعلوی مقدم و محمدجواد مهدوی، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.
۶. پناهی، مهین، شریفی، لیلا؛ «توجهات سنایی در حدیقه بر اندیشه‌های صوفیانه‌ی غزالی در کیمیای سعادت»؛ ثنای سنایی، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی، تهران: خانه کتاب، ۱۳۸۸، صص ۵۵۸-۵۳۹.
۷. جرجانی، میرسید شریف؛ تعریفات؛ ترجمه‌ی حسن سید عرب و سیما نوربخش، چاپ اول، تهران: فرزانه، ۱۳۷۷.
۸. چکنگی، علی‌رضا؛ فرهنگ‌نامه‌ی تطبیقی نام‌های قدیم و جدید مکان‌های جغرافیایی ایران و نواحی مجاور؛ چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵.
۹. چیتیک، ویلیام؛ درآمدی بر تصوف؛ ترجمه‌ی محمدرضا رجبی، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذهب، ۱۳۸۶.
۱۰. حدود العالم من المشرق الی المغرب؛ به کوشش منوچهر ستوده، چاپ اول، تهران: طهوری، ۱۳۶۲.
۱۱. حسینی، مریم؛ ثنای سنایی مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی؛ چاپ اول، دانشگاه الزهراء، تهران: خانه‌ی کتاب، ۱۳۸۸.
۱۲. حسینی دشتی، مصطفی؛ معارف و معاریف؛ ده جلد، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۶.
۱۳. حکیمی، محمود؛ ما از پی سنایی و عطار آمدیم نگاهی به اندیشه‌های تائیناک مولوی، سنایی و عطار؛ چاپ اول، تهران: لوح زرین، ۱۳۸۶.

۱۴. خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی؛ *دیوان خاقانی شروانی*؛ دو جلد، ویراسته‌ی دکتر میر جلال‌الدین کزازی، چاپ دوم، تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
۱۵. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی؛ *دیوان خاقانی*؛ ویراسته‌ی ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار، ۱۳۸۵.
۱۶. خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی؛ *منشآت خاقانی*؛ تصحیح و تشحیه محمد روشن، چاپ دوم، تهران: کتاب فروزان، ۱۳۶۲.
۱۷. خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی؛ *مثنوی تحفة العراقرین*؛ به اهتمام و تصحیح و حواشی و تعلیقات دکتر یحیی قریب، تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۳۳.
۱۸. داننده، علی؛ *مشرب عرفانی خاقانی و تعابیر عرفانی در شعر او*؛ پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما: نصرالله ثامن، دانشگاه شهید چمران اهواز، ۱۳۷۵.
۱۹. درگاهی، محمود؛ *طلایه دار طریقت، نقد و شرح شعر و اندیشه‌ی سنایی با گزیده‌ی از حدیقه*؛ چاپ اول، تهران: ستارگان، ۱۳۷۳.
۲۰. دری، زهرا؛ *شرح دشواری‌هایی از حدیقه‌الحقیقه‌ی سنایی*؛ چاپ اول، تهران: زوار، ۱۳۸۶.
۲۱. دهخدا، علی‌اکبر؛ *لغت‌نامه*؛ ۱۴ جلد، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۲. راستگو، محمد؛ *گزینش و گزارش از حدیقه‌ی سنایی*؛ چاپ دوم، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۲۳. رضائی خراسانی، حسن؛ *ریاضت در عرفان*؛ چاپ اول، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۲۴. زرقانی، سید مهدی؛ «*انسان در شعر سنایی*»؛ مجله‌ی کیهان فرهنگی، شماره ۱۶۱، ۱۳۷۸، صص ۵۲-۲۲.
۲۵. زرقانی، سید مهدی؛ *زلف عالم سوز*؛ چاپ اول، تهران: روزگار، ۱۳۸۱.
۲۶. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ *با کاروان حله*؛ چاپ دهم، تهران: علمی، ۱۳۷۶.
۲۷. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ *ارزش میراث صوفیه*؛ چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۸. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ *از گذشته‌ی ادبی ایران*؛ چاپ اول، تهران: بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۵.
۲۹. زمانی، کریم؛ *میناگر عشق*؛ چاپ ششم، تهران: نی، ۱۳۸۶.
۳۰. سجادی، سیدضیاء‌الدین؛ *فرهنگ لغات و تعابیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی*؛ جلد اول، تهران: زوار، ۱۳۷۴.
۳۱. سجادی، سیدضیاء‌الدین؛ *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*؛ چاپ اول، تهران: سمت، ۱۳۷۲.
۳۲. سجادی، سیدضیاء‌الدین؛ *فرهنگ اصطلاحات و تعابیرات عرفانی*؛ چاپ سوم، تهران: طهوری، ۱۳۷۵.
۳۳. سلطانی، م. افضل‌الدین؛ *خاقانی شروانی*؛ ترجمه‌ی ح صدیق، چاپ اول، تهران: آذر کتاب، ۱۳۵۴.
۳۴. سنایی، مجدودبن آدم؛ *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*؛ با تصحیح و مقدمه‌ی مریم حسینی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۳۵. سنایی، مجدودبن آدم؛ *دیوان سنایی غزنوی*؛ با مقدمه و فهرست محمدتقی مدرس رضوی، چاپ ششم، تهران: سنایی، ۱۳۸۵.
۳۶. سنایی، مجدودبن آدم. الف؛ *دیوان سنایی غزنوی*؛ با مقدمه، تصحیح و توضیحات مظاهر مصفا، چاپ اول، تهران: زوار، ۱۳۸۹.
۳۷. سنایی، مجدودبن آدم. ب؛ *مثنوی‌های سنایی*؛ بازننگری، تصحیح، شرح واژگان و تعلیقات: عبدالرضا سیف، غلامحسین مراقبی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
۳۸. سنایی، مجدودبن آدم؛ *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*؛ تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۳۹. سعدی؛ *بوستان*؛ تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.
۴۰. شمس‌الدین آملی، محمدبن محمود؛ *فرهنگ اصطلاحات و تعاریفات نفایس‌الفنون*؛ گردآورنده بهروز ثروتیان، چاپ اول، تهران: فردوسی، ۱۳۷۱.
۴۱. صفا، ذبیح‌الله؛ *تاریخ ادبیات در ایران*؛ ج ۲، چاپ سیزدهم، تهران: فردوس، ۱۳۷۳.
۴۲. عابدی، محمود؛ *درویش گنج بخش*؛ چاپ سوم، تهران: سخن، ۱۳۸۳.
۴۳. علیع؛ *نهج البلاغه*؛ گردآورنده سیدرضی، ترجمه‌ی سیدجعفر شهیدی، چاپ بیست و ششم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۴۴. غزالی، محمد؛ *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیوچم، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۴۵. فروزانفر، بدیع الزمان؛ *حادثیث مثنوی*؛ چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۴۶. فروزانفر، بدیع الزمان؛ *سخن و سخنوران*؛ چاپ اول، تهران: زوار، ۱۳۸۷.
۴۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ *رساله‌ی قشیری*؛ ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۴۸. کاشانی، عزالدین؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*؛ تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران: هما، ۱۳۸۹.
۴۹. کندلی هریسچی، غفار؛ *خاقانی شروانی حیات، زمان و محیط او*؛ ترجمه‌ی میر هدایت حصاری، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۵۰. کیانی، محسن؛ *تاریخ خانقاه در ایران*؛ چاپ اول، تهران: طهوری، ۱۳۶۹.
۵۱. لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*؛ به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار، ۱۳۷۱.
۵۲. ماهیار، عباس؛ *مالک ملک سخن (شرح قصاید خاقانی)*؛ چاپ اول، تهران: سخن، ۱۳۸۸.
۵۳. محمودی، مریم، بهرامی، خلیل؛ *اسرار ریاضت در عرفان اسلامی*؛ مجله‌ی ادیان و عرفان، دوره هفتم، شماره ۲۵، ۱۳۸۹، صص ۲۴۹-۲۳۳.
۵۴. مشرف، مریم؛ *تفسیر قول لا اله الا الله*؛ شوریده‌یی در غزنه (اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی)، چاپ اول، ۱۳۸۵، صص ۵۶-۴۳.
۵۵. معدن کن، معصومه؛ *جام عروس خاوری (شرح شش قصیده از دیوان خاقانی)*؛ ویراسته‌ی هاشم بناء پور، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۷.
۵۶. معدن کن، معصومه؛ *بزم دیرینه‌ی عروس شرح پانزده قصیده از دیوان خاقانی*؛ ویراسته‌ی احمد سمیعی، چاپ چهارم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۵۷. معین، محمد؛ *فرهنگ فارسی*، شش جلدی، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۵۸. نوربخش، جواد؛ *پیران و صوفیان نامی کرمان*؛ چاپ اول، تهران: یلداقلم، ۱۳۸۴.
۵۹. ویسی، جلال‌الله؛ *مقایسه‌ی ریاضت در عرفان اسلامی و عرفان بودایی با تأکید بر دیدگاه عارفان خراسان*؛ پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما: جمیل جعفری، دانشگاه آزاد سنندج ۱۳۹۰.
۶۰. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان؛ *کشف المحجوب*؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش، ۱۳۸۳.
۶۱. یمینی، پرستو؛ *شریعت و طریقت خاقانی*؛ مجله‌ی شعر، شماره‌ی چهل و پنجم، ۱۳۸۴، صص ۵۹-۵۴.