

## مقایسه محتوایی مرصاد العباد نجم‌الدین رازی و حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی بر مبنای نظریه ترامنتیت

داود اسپرهم\*

زهرا چمنی نمینی\*\*

### چکیده

امروزه گسترش تحقیقات و تعمق‌های علمی در میراث گرانمای ادبیات فارسی زمینه مناسبی را برای پی‌گیری مطالعات تطبیقی و مقایسه آثار ادبی از جنبه‌های مختلف فراهم کرده است. این مقاله تلاشی است برای مقایسه محتوایی دو اثر ارزشمند در زمینه ادبیات عرفانی، یعنی حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی و مرصاد العباد نجم‌الدین رازی که عمدتاً بر مبنای دیدگاه «بینامنتیت» و نیز «ترامنتیت» صورت گرفته است. ترامنتیت، که نخستین بار کریستوا (دهه ۱۹۶۰) آن را مطرح کرد و بعدها ژرار ژنت این مفهوم را گسترش داد، دربرگیرنده کلیه روابط یک متن با متن‌های دیگر است و در واقع به بررسی روابط تأثیرپذیری و تأثیرگذاری دو یا چند متن متمایز می‌پردازد. در این مقاله، به نتایج مستندی از مقایسه معیارهایی مانند «نحوه آغاز»، «شیوه فصل‌بندی»، «استفاده از نقل‌قول‌های صریح و غیرصریح»، «مقدمه»، «پردازش مضمون»، «نوع برخورد با تصوف»، «نقد و تفسیر آثار از سوی یک‌دیگر»، و «الهام گرفتن آن‌ها از هم» بر مبنای «نظریه ترامنتیت ژنت» دست یافته‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** نثر فارسی، حدیقه الحقیقه، مرصاد العباد، محتوا، تطبیق، ترامنتیت.

### ۱. مقدمه

ابوالمجد محدود بن آدم سنایی غزنوی شاعر، حکیم، و عارف بزرگ قرن پنجم و اوایل قرن ششم

\* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره) d\_sparham@yahoo.com

\*\* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

(نویسنده مسئول) chamani1368@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲۷

در سال ۴۶۷ متولد شد و به سال ۵۲۹ درگذشت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۴). زرین کوب دربارهٔ زمان فوت او سال ۵۳۵ را صحیح‌تر می‌داند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۴۴-۲۴۶). او اهل غزنه بود و مزارش نیز در این شهر، که در شرق افغانستان کنونی قرار دارد، زیارت‌گاه مردم است. این شاعر بزرگ علاوه بر دیوان، که شامل حدود چهارده هزار بیت است (همان: ۲۴۶)، چند اثر منظوم دیگر نیز دارد، که عبارت‌اند از *سیرالعباد الی المعاد*، *کارنامه بلخ*، *تحریمه القلم*، *مکاتیب سنایی* و *حدیقه الحقیقه یا الهی‌نامه* یا *فخری‌نامه* که این اثر، از قدیم، به این سه نام معروف بوده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۸).

سنایی با *حدیقه الحقیقه*، که اثر عمدهٔ او در زمینهٔ شعر تعلیمی صوفیه است، پیش از *مثنوی معنوی* بنای شعر تعلیمی صوفیه را نهاده است. این اثر دایرةالمعارفی است در بحر خفیف که با مواعظ، روایات، امثال، و حکایات بسیار به عرفان و تصوف ایرانی می‌پردازد. نهم‌سانی ترتیب ابواب و مطالب حدیقه در نسخه‌های خطی مختلف حاکی از آن است که مرگ شاعر فرصت تنظیم نهایی اثر را از او گرفته است (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۴۹).

اطلاعات موجود دربارهٔ نجم‌الدین رازی بسیار محدود است. آن طور که از کلیهٔ منابع به دست آمده نام و نسب کامل او چنین بوده است: «نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور بن انوشروان بن ابی النجیب الاسدی رازی». نجم‌الدین در غزل‌هایش در سه مورد تخلص «نجم» و در یک مورد «نجم رازی» را برای خود به کار برده و در ابتدای *منارات السائرين* نیز خود را «معروف‌الدایه» معرفی کرده است (ریاحی، ۱۳۸۷: ۹-۱۱). البته شهرت اصلی او به مناسبت پروردن مریدان «دایه» است و در کتب و تذکره‌ها بیش‌تر به این نام از او یاد شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۲).

زادگاه و محل پرورش و تحصیلات او ری بوده است. فصیح خوافی در *مجمل فصیحی* سال تولد او را ۵۷۳ ذکر کرده است و بعضی نیز سال تولد او را مربوط به ۵۷۰ دانسته‌اند (همان). سال وفات او را نیز ۶۵۴ ذکر کرده‌اند که در صحت آن هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست (ریاحی، ۱۳۸۷: ۲۷). مزار او در شونیزیه واقع است (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۵). مهم‌ترین اثر نجم‌الدین، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، کتابی است که در بحبوحهٔ حملهٔ مغول تألیف شده است و در آن یک دورهٔ عرفان نظری به زبان فارسی و به نثر روان و مرسل تدوین شده است (موحدی، ۱۳۷۸: ۱۵). دربارهٔ کیفیت تدوین این اثر باید گفت که از پنج باب تشکیل شده است و در مجموع ۴۰ فصل دارد.

همان‌طور که از نام این پژوهش برمی‌آید، تحقیقات انجام‌شده در این مقاله در زمینهٔ حدیقه، *مرصاد العباد*، و نظریهٔ ترامتیت بوده است. اسداللهی (۱۳۸۹) ضمن بررسی

اندیشه‌های توحیدی حکیم سنایی، او را نخستین شاعری دانسته که بسیاری از اندیشه‌های عرفانی نظیر توحید وجودی را به منزله مرتبه عالی توحید وارد شعر فارسی کرد. کاکهرش (۱۳۸۷) در پژوهشی دیگر، اندیشه‌های عرفانی سنایی را با توجه به تأثیراتی که از ابوحامد غزالی پذیرفته، مطرح می‌کند و معتقد است که سنایی هم‌چون غزالی اخلاق دینی را با استفاده از آموزه‌های عرفانی تبیین می‌کند.

مهم‌ترین پژوهش علمی و معتبر درباره نجم‌الدین رازی و اثر ارزش‌مند او، *مرصاد العباد*، مقدمه مفصلی است که ریاحی (۱۳۸۷) بر این کتاب نوشته که از این منبع در پژوهش حاضر استفاده شده است. علاوه بر این، مؤذنی (۱۳۸۱) در مقاله‌ای پس از مقایسه اندیشه‌های عرفانی خواجه یوسف همدانی و شیخ نجم‌الدین رازی، به این نتیجه رسیده است که رتبه *الحیات* از خواجه یوسف همدانی که اثری کم‌حجم و عرفانی است در آثار عرفای بعد از خود تأثیر به‌سزایی داشته است و *مرصاد العباد* نجم‌الدین رازی نیز در این زمره جای می‌گیرد. جوکار (۱۳۸۶) نیز رویکرد اجتماعی نجم‌الدین را در آثار ادبی و عرفانی او بررسی کرده است که بر اساس این پژوهش می‌توان گفت: نجم‌الدین در دنیای پرآشوب آن روزگار راه رسیدن به حق را در متن زندگی اجتماعی جست‌وجو می‌کرده است. در زمینه ترامنتیت نیز نامور مطلق (۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۹۰) مطالعات فراوانی انجام داده که از این دستاوردها در این مقاله فراوان بهره برده‌ایم.

هدف اصلی در این پژوهش پی بردن به وجوه شباهت و تفاوت در *حدیقه الحقیقه* و *مرصاد العباد* و نحوه برخورد صاحبان آن‌ها با اختلاف سنی حدود یک قرن با موضوعی واحد (عرفان و تصوف) است. در این بررسی تلاش شده تا میزان تأثیرپذیری نجم دایه از سنایی، از جنبه‌های مختلف بر اساس نظریه ترامنتیت آشکار شود.

برای مقایسه بهتر این دو اثر، ابتدا گزیده‌ای از آرای مهم سنایی و نجم‌الدین را بازگو می‌کنیم، سپس خلاصه‌ای از دو اثر مورد نظر را می‌آوریم. آن‌گاه از آن‌جا که پایه کار خود را بر دیدگاه بینامنتیت نهاده‌ایم، به معرفی اجمالی این نظریه و زیرمجموعه‌های آن می‌پردازیم. به این ترتیب، می‌توانیم بر اساس معیارهای مطرح‌شده در این نظریه، دو اثر *حدیقه* و *مرصاد العباد* را با یک‌دیگر بسنجیم.

## ۲. گزیده آرای سنایی

تحقیق در *حدیقه* نشان می‌دهد که سنایی در همه مواضع به دیدگاه‌های اشعری معتقد نبوده است و مطابق با معیارهای عقلی و دینی خود از اندیشه‌های کلامی مذاهب دیگر نیز بهره

برده است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). در ادامه، آرای او در موضوعات «توحید افعالی»، «عدل»، «امامت»، «قدم صفات الهی و قدم کلام‌الله»، «عقل نازل‌تر از شرع»، «تنزیه»، «فتوت»، «شروور»، «ابلیس» و «اعمال لازم و ضروری برای سلوک» اجمالاً ارائه شده است:

**توحید افعالی:** «سنایی ضمن اصالت دادن به نظام اسباب و مسببات و قائم بودن هر اثری به سبب نزدیک خود، آن را قائم به ذات پروردگار می‌داند و هم بر این اعتقاد است که همه آثار و افعال از سوی خداست» (اسداللهی، ۱۳۸۶: ۸۵).

**عدل:** سنایی درباره «عدل» نیز دیدگاهی نزدیک به نظر «شیعه» دارد. او معتقد است که بدکار سزاوار دوزخ است و قهراً نیکوکار لایق بهشت است. بر اساس این دیدگاه، پاداش خدا برای اعمال پسندیده از روی فضل و کیفر او نیز در برابر گناه، بر پایه عدل خواهد بود (همان: ۱۴).

**امامت:** احتمالاً سنایی به اصل امامت معتقد بوده است و اعتقاد به لیاقت جانشینی حضرت علی (ع) بعد از پیامبر (ص)، تولی به علی (ع) و خاندان آن حضرت، اشاره به آیات و احادیثی که درباره امیرالمؤمنین (ع) و امامت اوست، ذکر خیر از شیعی و علوی، لعن و نفرین یزیدیان، قبول عصمت برای غیر پیامبر، اعتقاد به ظهور حضرت مهدی (عج) و مانند این‌ها از جمله شواهدی است که در آثار او به چشم می‌خورد (حدیدی و اسداللهی، ۱۳۸۴: ۶۱).

**قدم صفات الهی و قدم کلام‌الله:** «معتزله» معتقدند: توحید صفاتی به معنی خالی بودن ذات الهی از هر گونه صفتی است و «شیعه» آن را عینیت صفات با ذات می‌داند و مقصود «اشاعره» از آن عدم وحدت صفات با ذات پروردگار است (اسداللهی، ۱۳۸۶: ۱۵).

سنایی در بیشتر موارد، موافق با نظر اشاعره، به قدم صفات الهی معتقد است. گفتنی است که گاهی نیز در آثار او به ابیاتی برمی‌خوریم که در آن‌ها ذات حق تعالی را یکی می‌داند که دویی در آن راه ندارد. در این بخش از اشعار، سنایی نظری مشابه با فکر «شیعه» دارد که به عینیت صفات با ذات پروردگار معتقدند. از آن‌جا که افکار شاعر در این زمینه دوپهلوست، این بحث جای بررسی و تأمل دارد (همان: ۱۶).

«اهل حدیث» و «اشاعره» به قدیم بودن قرآن معتقدند. در مقابل آنان، «معتزلیان» فقط به محدث بودن قرآن بسنده نکرده‌اند، بلکه آن را مخلوق هم دانسته‌اند. بیان سنایی درباره «کلام‌الله» هم‌چون «اشاعره» حاکی از نفی حدوث آن است (همان).

داود اسپرهم و زهرا چمنی نمینی ۵

صفتش را حدوث کی سنجد      سخنش در حروف کی گنجد  
وهم حیران ز شکل صورت‌هاش      عقل واله ز سرّ سورت‌هاش

(سنایی، ۱۳۸۲: ابیات ۷۷۶-۷۷۸)

**عقل نازل تر از شرع:** پیامبر اسلام (ص) و قرآن در حدیقه در جای گاهی پس از خدا قرار دارند و «عقل کل» و «نفس کل» از چاکران آن حضرت‌اند (اسداللهی، ۱۳۸۶: ۱۷).

نفس کل آب رانده در جویت      عقل کل خاک گشته در کویت

(سنایی، ۱۳۸۲: بیت ۱۱۳۷)

**تنزیه:** «در حوزه معرفت الهی، منظور از تنزیه، منزّه دانستن خداوند است به عنوان جوهر قائم به ذات و وجود مطلق از تمامی صفاتی که شایسته مخلوقات است به عنوان موجوداتی ممکن‌الوجود که ماهیتی وابسته به غیر و عرضی دارند» (فرضی شوب و زرقانی، ۱۳۸۷: ۱۶۶).  
متکلم بزرگی مانند ابوحامد غزالی درباره تنزیه به صراحت اعلام می‌دارد: «معنی تنزیه و تقدیس در حق باری تعالی آن است که پاک و مقدس است از هر چه در وهم آید و در خیال بندد» (غزالی، ۱۳۶۱: ۵۰).

سنایی در حدیقه و احتمالاً متأثر از غزالی همین مضمون را این گونه بیان کرده است (فرضی شوب و زرقانی، ۱۳۸۷: ۱۶۸):

سست جولان ز عز ذاتش وهم      تنگ میدان ز کنه وصفش فهم

(سنایی، ۱۳۸۲: بیت ۱۶)

نیست از راه عقل و وهم و حواس      جز خدای ایچ کس خدای شناس

(همان: بیت ۳۷)

**فتوت:** اندیشه‌های اهل فتوت در شعر سنایی در قالب روایت نقل شده‌اند. شاعر در فصل «دوستی و دشمنی» در حدیقه از دوستی و محبت خالص و بی‌ریا سخن می‌گوید و با یادآوری احادیث در باب آیین اخوت و برادری، طریق جوان‌مردی را گوش‌زد می‌کند. اشارات او به آرای اخوان الصفا روشن و صریح نیست، اما نشانه‌های فراوانی از گرایش او به طریق و آیین ایشان را می‌توان در آثارش یافت (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۰۸).

مثلاً سنایی در حکایتی دوستان حقیقی‌ای که انسان آن‌ها را در وقت سود و زیان می‌تواند بشناسد، چنین معرفی می‌کند:

دوستی دوست را به مهمان شد      دوست حاضر نبد پشیمان شد

گفت زن را که کدخدایت کو	زن ورا گفت گفتنی برگو
گفت: پیش آر کیسه زر و سیم	زن بیاورد و کرد زر تسلیم
مرد بگشاد کیسه دینار	برگرفت آن قدر که بود به کار
مابقی آنچه بود زن را داد	به درآمد ز خانه خرم و شاد
چون شبان‌گاه شوی باز آمد	زن بر شوی خود فراز آمد
گفت با شوی خویش وصف‌الحال	شاد شد مرد و غم گرفت زوال
جمله بود آن نهاده صد دینار	بیست برداشت مرد و رفت به کار
به فدا کرد زر هر آنچه بماند	مستحق را ز رنج و ز غم برهاند
گفت درویش را دهم دینار	که مرا شاد کرد نیکو یار
بی حضور من این چنین سره مرد	مال من زان خویش فرق نکرد
جمله درویش را دهم مالم	از چنین دوستی چرا نالم؟
هست شکرانه‌ای کنون درخورد	زانکه در مال من تصرف کرد

(سنایی، ۱۳۳۸: ۴۴۵-۴۴۶)

**شروور:** سنایی در بحث وجود شروور در عالم، دیدگاه فلاسفه و معتزله را بر نظر اشاعره ترجیح می‌دهد و معتقد است که شر طبیعی امر عدمی و در عین حال نسبی و شر اخلاقی نیز منبعث از اختیار و اراده انسان است. از دیدگاه او از خداوندی که هم حکیم است و هم علیم، جز نیکی و خیر به ظهور نمی‌رسد. پس نظام خلقت نظام احسن است و در این باب افکار او مانند عقیده فارابی، ابن سینا، غزالی، و افلاطون است. شر نیز در خلق خداوند راه ندارد و اگر شری در عالم مشاهده می‌شود، دلیل دیگری دارد. او این اعتراض و شر پنداشتن برخی از امور عالم را نه از روی معرفت، بلکه از روی ناآگاهی از حقیقت آفرینش می‌داند (محرمی، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۹).

بد به جز جلف و بی‌خرد نکند      خود نکوکار هیچ بد نکند

(سنایی، ۱۳۳۸: بیت ۱۹۹)

**ابلیس:** سنایی معتقد است ابلیس پیش از معصیت عزازیل نام داشته است. در حدیقه عزازیل موجودی است که به سبب خدعه و تلبیسه ابلیس شده است و شاعر معتقد است که ابلیس به سبب پیروی از هوا از بهشت رانده شده و به دوزخ پیوسته و از آن جا که خود را برتر از انسان می‌دید، همین استکبار او را گرفتار قهر و عذاب ابدی کرده است. در حقیقت این خطای قیاس بود که عزازیل را به ابلیس مبدل کرد. مولوی در مثنوی بارها

داود اسپرهم و زهرا چمنی نمینی ۷

به چنین مضمونی پرداخته است. ابلیس در حدیقه سنایی همانند آن در نزد اهل شریعت است (داودی مقدم، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۳).

این قسم از آرای سنایی در برخی از ابیات حدیقه کاملاً مشهود است؛ در این جا به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

بگذر از عقل و خدعه و تلبیس      که عزازیل ازین شدست ابلیس

(سنایی، ۱۳۶۸: بیت ۱۹۸۳)

**اعمال ضروری برای سلوک:** اگر بخواهیم آنچه در نظر سنایی برای سلوک ضروری است را مختصر و مفید بیان کنیم، می‌توانیم به ترتیب به ده عنوان اشاره کنیم: ریاضت، تجرید، ذکر، مراقبت، صدق، سماع، سرپوشی و سکوت، عزلت، خلوت و قناعت، ناز و نیاز، و در نهایت تجارب شهودی. هر چند سنایی ذکری از کلمه «مقام» به میان نمی‌آورد، اما در مراتب سلوک هشت مرحله را تعریف کرده است که به شرح ذیل اند: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، توکل، و رضا.

برای نمونه به ابیات ذیل از حدیقه سنایی اشاره می‌کنیم:  
ریاضت نفس:

کی برد شهوتت به راه بهشت      تات حور و قصور باید و کشت

(همان: بیت ۲۹۰۴)

تجرید:

هر که خواهد ولایت تجرید      وانکه جوید بدایت توحید  
از درونش نیاید آسایش      وز برونش نشاید آسایش

(همان: ابیات ۵۲۶-۵۲۷)

ذکر:

جور با حکم او همه داد است      عمر بی یاد او همه باد است  
آن که گریان ازوست، خندان اوست      دل که بی یاد اوست، سندان است

(همان: ابیات ۳۷۹-۳۸۰)

قناعت:

دل بر آن نه که باشد از خانه      پشک تو به که مشک بیگانه

(همان: بیت ۲۶۳۸)

نیاز:

چون در دل نیاز بگشاید      آن‌چه خواهد به پیش باز آید  
(همان: بیت ۷۰۳)

زهد:

زهد اصلی رساندت در وصل      زاهد مشتری ندارد اصل  
(همان: بیت ۲۶۴۱)

صبر:

صبر مردان چو جفت شد با حلم      چون بدانند خلق باشد و حلم  
(همان: بیت ۱۷۶۳)

شکر:

شاگرد لطف و رحمتش دیندار      شاکی قهر و عزتش کفار  
(همان: بیت ۴۲۴)

توکل:

راه بی‌نور کرده دارد شاه      به توکل روند مردان راه  
(همان: بیت ۵۶۶)

رضا:

شاد ازو باش و زیرک از دینش      تا بیابی رضا و تمکینش  
(همان: بیت ۴۱۶)

### ۳. گزیده آرای نجم‌الدین دایه

اخلاق و عقاید نجم‌الدین رازی حاصل زندگی در شهرهایی مانند ری و خوارزم بود که هر کدام به نوبه خود روزگار پرآشوبی را سپری می‌کردند. از یک سو ری پهنه زورآزمایی مذاهب مختلف از شیعه و سنی بود و از سوی دیگر در خوارزم علاءالدین محمد خوارزمشاه با ارادت به فیلسوف بزرگ آن عصر، امام فخر رازی، موجب اختلاف میان اهل حکمت و مشایخ و صوفیان شده بود و این دو محیط و شرایط حاکم بر آن‌ها بر افکار و اعتقادات نجم‌الدین دایه تأثیر به‌سزایی داشته است. در این میان از فاجعه بزرگ حمله مغول‌ها نیز نباید غفلت کرد که در احوال روحی شیخ تأثیر عظیمی داشت (ریاحی، ۱۳۸۷: ۲۸).



در این جا اجمالاً به ذکر بعضی از ویژگی‌های عقیدتی شیخ در موضوعات «تعصب در مذهب اهل سنت و جماعت»، «اعتقاد به اشاعره»، «دشمنی با فلاسفه»، «نوع تصوف»، «شیخ او»، و «آداب و رسوم خانقاهی» می‌پردازیم:

**تعصب در مذهب اهل سنت و جماعت:** تعصب شیخ در این مورد از آثار او مشهود است. علاوه بر این، یکی از علل اصلی انتخاب روم برای سکونت بعد از حمله مغول از جانب نجم‌الدین این بود که مردمان آن اهل سنت و جماعت بودند و به نظر او از آفات بدعت و هوا (معتزله) دور بودند. گفتنی است که مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل آلودگی او به تعصب نقل حدیث ضعیف و مجعول «إِنَّ أَباطالِبَ لَفِي ضحَضاحِ مِنَ النَّارِ» است (همان).

**اعتقاد به اشاعره:** آن‌گونه که از آثار نجم‌الدین آشکارا برمی‌آید، او مانند بیش‌تر مردم آن روزگار در اصول مذهب پیرو اشعریان بود. این امر به‌خصوص در فصل چهارم از باب چهارم *مرصاد العباد*، آن‌جا که درباره‌ی اهل ایمان سخن می‌راند، مشهود است: «دولت اقرار زیان و تصدیق چنان حاصل دارد، اگرچه معامله‌ی عمل ارکان به جای نیامورد» در حالی که معتزله یکی از سه رکن ایمان را عمل به ارکان می‌دانستند. مواردی از این دست در آثار او فراوان به چشم می‌خورد (ریاحی، ۱۳۸۷: ۲۸).

**دشمنی با فلاسفه:** نجم‌الدین در *مرصاد العباد* درباره‌ی فلاسفه این چنین می‌نویسد: «طایفه‌ای که در معقولات به نظر عقل جولان کردند و از مرئیات دل و دیگر مراتب خبر نداشتند و به حقیقت خود دل نداشتند خواستند تا عقل با عقال را در عالم دل و سر و روح و خفی جولان فرمایند لاجرم عقل را در عقیله فلسفه و زندقه انداختند» (نجم‌الدین، ۱۱۷: ۶۱۸).

او با فلاسفه رابطه‌ی خوبی ندارد و آن‌ها را به سبب پیروی از عقل و اظهار عدم نیازمندی به شیخ، پیر و مرشد و به تهمت عدم پیروی از انبیا، کافر و گم‌راه تلقی می‌کند (ریاحی، ۱۳۸۷: ۲۹). از میان فلاسفه، نجم‌الدین به طور خاص و صریح به خیام می‌تازد و در این میان بدون آن‌که نام امام فخر رازی را بیاورد، او را نیز بی‌نصیب نمی‌گذارد.

**نوع تصوف:** در قرن هفتم، تصوف به دو شیوه‌ی عاشقانه و عابدانه رواج داشت. رهروان طریقت عاشقانه افرادی مانند حسین بن منصور، بایزید بسطامی، و ابوسعید ابوالخیر بودند. از میان معاصران نجم‌الدین، عطار و پس از او مولوی نیز از این نوع تصوف پیروی می‌کردند.

تصوف به شیوه‌ی عابدانه هم، که در واقع مکتب علمی تصوف بود و پیروان آن اهل آداب و سنن و اوراد و اذکار بودند، افرادی مانند محی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸) و ابن فارض (د ۶۳۲) را به خود جذب کرد. اما تصوف نجم‌الدین مکتبی بینابین است. او هم به آداب

شریعت پایدار است و هم عشق را غایت معرفت و سلوک می‌داند و این امر در سراسر مرصاد العباد و دیگر آثار او آشکارا به چشم می‌خورد (همان: ۳۰). در واقع سلوک نجم‌الدین حد میانه‌ای است بین «زاهدان» و «مجنذوبان». هم اهل نماز و روزه و حج و زکات است و هم معتقد به کشف و کرامت و تجلی و وجد و شور و شوق و حال و هم ملازم اذکار و اوراد و خلوت (همان: ۳۱).

می‌توان این‌چنین هم بیان کرد که نجم‌الدین در شیوه تصوف خود به سه عامل پای‌بند بود که عبارت‌اند از عنایت بی‌علت حضرت عزت (تنها وسیله صوفیان مجذوب)، عمل به ارکان شریعت (شیوه زاهدان و عابدان)، و اجرای آداب و رسوم سلوک (سنت خانقاه) (همان: ۳۳).

**شیخ او:** ریاحی در مقدمه مرصاد العباد، به نقل از جامی در نصحات، نجم‌الدین رازی را از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری می‌داند که تربیت او را حواله به شیخ مجدالدین کرده بود. این مطلب در سایر تذکره‌ها نیز اقتباس و نقل شده است (همان: ۳۱).

در این‌جا شایسته است مشایخی را که در مرصاد العباد مذکورند نام ببریم: شهاب‌الدین عمر سهروردی (د ۶۳۲)، مجدالدین بغدادی (د ۶۰۷)، امام یوسف همدانی (د ۵۳۵)، ابوعلی دقاق (د ۴۰۵)، ابوطالب مکی (د ۳۷۶)، حسین بن منصور (د ۳۰۹)، ابوعثمان حیری (د ۲۹۸)، جنید بغدادی (د ۲۹۷)، ابراهیم خواص (د ۲۹۱)، بایزید بسطامی (متوفی در ۲۶۱)، ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵)، یوسف حسین رازی (د ۲۴۳)، و شقیق بلخی (د ۱۸۴) (همان: ۳۱).

**آداب و رسوم خانقاهی نجم‌الدین رازی:** نجم‌الدین در اثر معروف خود، مرصاد العباد، در باب این آداب و رسوم مفصل شرح می‌دهد که عناوین این موضوعات عبارت‌اند از احتیاج به شیخ، مقام شیخی و مریدی، احتیاج به ذکر (چگونگی ذکر گفتن، احتیاج مرید به تلقین ذکر، آیین ذکر ستاندن)، و آیین خلوت. او در مرصاد العباد آداب و رسوم خانقاهی را چنان به تفصیل شرح می‌دهد که این کتاب در کنار اوراد الاحباب یحیی باخرزی، که در سال ۷۲۳ تألیف شد، برای آشنایی با زندگی روزانه اهل خانقاه بسیار مفید است (همان: ۳۳-۳۵).

#### ۴. خلاصه محتوایی حدیقه الحقیقه

حدیقه الحقیقه یا الهی‌نامه یا فخری‌نامه که به این سه نام از قدیم معروف بوده است و تردیدی نیست که این نام‌ها، هر سه، مربوط به یک اثر است، همان منظومه‌ای است که

امروز بیش‌تر به نام *حدیقه الحقیقه* شهرت دارد. تعداد ابیات این منظومه و نظم فصول و ابواب آن از حدود پنج‌هزار تا حدود دوازده‌هزار بیت در نسخه‌های مختلف بسیار متفاوت است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۸).

سنایی در *حدیقه الحقیقه* برای سفر به دنیای اشعار خود راهنمای ما می‌شود؛ اولین منزلی که ما را در آن میهمان می‌کند منزل معرفت ذات، صفات، افعال، ابداع، و صنع حق تعالی و آن‌گاه تنزیه و تقدیس اوست؛ یعنی سنایی حکیم داستان خود را از بحث معرفت‌شناسی آغاز می‌کند و در باب اول *حدیقه* مسئله توحید را مطرح می‌کند (سنایی، ۱۳۸۲: ابیات ۱-۲۲۲). در ابتدای راه، موضوع معرفت‌شناسی خالق مطلق را پیش می‌کشد، بعد از آن باید در طول مسیر با کسانی که به این معرفت دست یافته‌اند (عرفا و آن‌هایی که تسلیم خداوندند) آشنا شویم. شاعر خود را موظف می‌داند که ما را از نحوه دست‌یابی عرفا به این مقام آگاه کند. پس در این مرحله باید بعضی مقدمات سلوک هم‌چون فقر و بی‌نیازی، تضرع، ذکر، عدم، شکر، علم، رزق، محبت، تجرید، توکل، ایثار، نماز، دعا، مناجات، و مهم‌تر از همه این‌ها، *قرآن*، کتاب هدایت بشریت را بشناسیم و به آن‌ها تمسک جویم (همان: ابیات ۲۲۳-۹۰۰).

بنابراین، در باب دوم در کنار موضوع کلام، که همان *قرآن* است، بحث باب اول را ادامه می‌دهد. در باب دوم مثل همه متکلمان، حادث بودن یا غیرمخلوق بودن *قرآن* برای او اهمیت ویژه‌ای دارد و او مانند دیگر صوفیان عقل را در برابر *قرآن* قربانی می‌کند.

آن‌گاه از آن‌جا که موضوع نبوت اقتضای بحث حکمت و کلام است، باب سوم *حدیقه* نیز درباره نبوت شکل می‌گیرد. در واقع شاعر پس از آن‌که شمه‌ای درباره خدا و شناخت او و شناسندگان او سخن گفت، طبق سنت مرسوم کتب ادبی کهن، ما را نزد عارف‌ترین انسان نسبت به حق تعالی (حضرت محمد (ص)) می‌برد.

طرز ورود او به این باب هم مانند صوفی‌ای سنی عاری از تردید و تزلزل است. او در این مسئله علاقه و شوقی راستین و صمیمانه نسبت به «آن ز پیغمبران بهین و گزین» نشان می‌دهد و همه انبیا را «شاگرد» او می‌خواند.

در این بخش او فرصت مناسبی پیدا می‌کند تا به ذکر منقبت حضرت علی (ع) و خاندان ایشان پردازد و هم‌چنین از ابوحنیفه و شافعی نیز با تکریم و محبت یاد کند و خلق را از تعصب و اختلاف برحذر دارد (همان: ابیات ۹۰۱-۱۶۵۲). اما *حدیقه* از بدگویی نسبت به معاویه و آل ابوسفیان خالی نیست و این امر تا حدی تعصب شاعر را نشان می‌دهد. «طرفه آنست که با وجود لحن تشیعی که در این مطاعن هست، سنایی در تقریر

اصول عقاید در طی این باب و سایر ابواب کتاب هم‌چنان همه‌جا بر مبانی اهل سنت تکیه دارد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۱).

حکیم کارآزموده ما، پس از تمام این مباحث، در باب چهارم، پنجم، و ششم ما را به سرزمین علم، عقل، بینش، نفس، و روح می‌برد. از نظر او عقل و نبوت لازم و ملزوم یک‌دیگرند. به همین دلیل است که «عقل چشم و پیمبری نورست». حاصل ارتباط عقل و نبوت بینش است و اما بینش از نظر سنایی علمی است که بر پایه شریعت و عقل بنا شده باشد و همان است که مرد را «سوی در اله برد، نه سوی مال و نفس و جاه برد».

شرط آن‌که انسان بر اساس چنین بینشی رستگار شود عمل کردن به آن است و عمل نیز میسر نیست مگر با عشق. در این جاست که شاعر درباره عشق، قلب، عوالم و مراتب آن‌ها داد سخن می‌دهد (سنایی، ۱۳۶۸: ابیات ۱۷۰۳-۲۰۲۴).

باب ششم درباره نفس کلی است. در این‌جا سنایی نفسانیات پلید ما را به خوابی عمیق فرو می‌برد تا بتوانیم با ارواح معنوی خود به دیدار پیر معنوی قصه برویم و با عالمی که تا به حال آن را درک نکرده بودیم آشنا شویم. این پیر همان نفس کلی است و گویا اصلاً منظومه‌ای مستقل بوده که شاعر بعد از اتمام آن سعی کرده آن را بر حدیقه بیفزاید. در این باب مکالمه‌ای با نفس کلی صورت می‌گیرد که در آن نفس صفت‌های زشت خویش را بازگو می‌کند تا جایی که صحبت از اصحاب غفلت می‌شود که با غرور و تکبر از راه حق منحرف می‌شوند. سنایی این امر را در باب هفتم به تفصیل شرح می‌دهد و دوباره فرصت مناسبی پیدا می‌کند تا خلق را با یاد مرگ از غفلت و نسیان برهاند (همان: ابیات ۲۱۸۰-۲۰۲۵).

در باب هفتم، از دیدار پیر بازگشته‌ایم، شاعر ما را به مجلس خطابه‌ای راه‌نمایی می‌کند، خود بالای منبر می‌نشیند و با وعظ کردن و اندرز دادن، مدام آن چیزهایی را که ممکن است از طریق توجه کردن به آن‌ها مقام قربی را که یافته‌ایم از دست بدهیم، به ما یادآوری می‌کند و ما را از آن‌ها برحذر می‌دارد. در مذمت شهوت، شاهدبازی، خشم، جهل، غرور، بخل، طمع، هم‌نشینیان بد و بی‌وفا، و در مجموع دنیای دون و پست شعرها می‌سراید و در خلال این موضوعات، پیوسته مرگ و دیار باقی را به یاد می‌آورد (همان: ابیات ۲۱۸۱-۳۸۶۶).

آن‌گاه که مطمئن شد دل از تمام آن‌چه گفت برکنده‌ایم، از منبر پایین می‌آید و مقصد سفر را به مسافران می‌نماید. حدیقه حقیقت همان بهشت شوق و عشق است؛ جایی که برتر و بالاتر از تمام منازل است که تاکنون پشت سر گذاشته‌ایم.

کفر و دین عقل ناتمام بود عشق با کفر و دین کدام بود

(همان: بیت ۳۹۰۹)

پیش آن کس که عشق رهبر اوست کفر و دین هر دو پرده در اوست

(همان: بیت ۳۹۱۳)

در منتهای حدیقه او شکوفه‌های وحدت بر شاخه‌های شور و عشق آسوده آرمیده‌اند  
(همان: ابیات ۳۸۶۷-۳۹۴۷).

همان‌طور که گفتیم، شاعر عارف‌مسلك ما اهل زیر پا گذاشتن سنت‌های مرسوم زمانه نیست؛ پس باید حاصل این سفر را به پادشاه وقت، بهرامشاه بن مسعود، تسلیم کند. سوغاتی که از این سفر طولانی برای او آورده *حدیقه الحقیقه* است که سنایی در پایان آن، در کنار مدح پادشاه و فرزند او، چندین حکایت از عدل و حلم سلطان و بیم و انذار او می‌آورد تا بهرامشاه و شاهان دیگر، که این اثر را می‌خوانند، دست خالی از باغ و بهشت سنایی بیرون نروند (همان: ابیات ۳۹۴۸-۴۳۴۹).

از نگاهی دیگر، بر اساس ساختار کلی کتاب می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد: گویا ابوالمجد از ابتدای *حدیقه* در پی تربیت انسان‌ها در جامعه است و وقتی رسالت خود را در این زمینه به تحقق می‌رساند، به سراغ رأس این جامعه (پادشاه مملکت) می‌رود؛ یعنی تمام عناصر اجتماع باید در جهت رشد و تعالی روحی حرکت کنند تا سنایی آباد سنایی در دنیای حقیقت ظهور کند.

زرین کوب درباره دو باب آخر کتاب بدین شرح اظهار نظر کرده است:

با این همه، دو باب آخر کتاب هشتم و نهم نتیجه‌هایی است که نسبت به این مقدمات و در قیاس با سخنانی که در هفت باب نخستین کتاب هست، بسیار ناقابل است. باب هشتم *حدیقه* در ذکر سلطان و ارکان دولت است و هر چند غیر از مدح و خوشامدگویی، وعظ و تحذیر و بند و تعلیم هم در آن هست، باز با طرح یک کتاب تعلیمی صوفیانه چندان تناسبی ندارد. چنان‌که باب آخر کتاب - الباب التاسع - هم هر چند متضمن بحث در راه سعادت و طریق مستقیم هست، به سبب آن‌که شاعر به هجو مدعیان و مخالفان از طبقات مختلف می‌پردازد، لطف نکته‌هایش در ضمن این طعن‌های رکیک مستور می‌ماند و کلام شاعر از قدرت و رفعتی که غالباً در آن هست، فرود می‌آید و هم این قرائن و شواهد حاکی از آن است که شاعر برای تجدیدنظر نهایی در کتاب فرصت نیافته است و شکل موجود کتابش از صورتی که یک طرح منظم و دقیق بدان تمایز می‌یابد، فاصله بسیار دارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۲-۲۵۳).

## ۵. خلاصه محتوایی مرصاد العباد

مرصاد العباد مرصاد العباد کتابی است که در آن یک دوره عرفان نظری به زبان فارسی و به نثر روان و مرسل تدوین شده است (موحدی، ۱۳۷۸: ۱۵). این اثر در بحبوحه حمله مغول تألیف شده است.

بنا بر آنچه در مرصاد العباد آمده، نجم‌الدین مسوده‌های این اثر را قبل از حمله مغولها گردآوری کرد و بعد از آن که در رمضان ۶۱۸ به قیصریه در روم رسید، سیاهه‌های ناتمام خود در تجربه نخستین مرصاد العباد را پاک‌نویس کرد. گفتنی است که مرصاد العباد در تحریر دوم، در روز دوشنبه اول رجب ۶۲۰ در شهر سیواس به سلطان کیقباد اهدا شد (ریاحی، ۱۳۸۷: ۵۵).

او ابتدا در مقدمه‌ای مختصر سخن خود را با حمد الهی و سپس نعت انبیا (ع)، خصوصاً سرور آنها حضرت محمد مصطفی (ص)، آغاز می‌کند. نجم دایه این رسم را بسیار کوتاه به جای می‌آورد و هم‌چون هم‌عصران خود در فصول مفصلی به آن نمی‌پردازد، اما در سراسر اثرش حمد الهی و ثنای رسول خدا (ص) موج می‌زند.

بعد از آن، او صراحتاً تکلیف مخاطبانش را تا پایان راه روشن می‌کند. بدین شرح که هدف، مسیر، و منازل را مشخص کرده و نقطه ابهامی باقی نمی‌گذارد. بهتر است نقشه راه را از زبان خود او دریافت کنیم: «پس این کتاب در بیان سلوک راه دین و وصول به عالم یقین و تربیت نفس انسانی و معرفت صفات ربانی، بر پنج باب و چهل فصل بنا می‌افتد» (نجم‌الدین، ۶۱۸: ۴).

«در اول هر فصلی آیتی از قرآن و حدیثی از پیغمبر مناسب آن فصل آورده آید تا تمسک به کتاب و سنت بود» (همان: ۲۹). «آن‌گاه آیه و حدیث توأم با دلایل محکم شرح و ایضاح می‌شود و بعد عقاید عرفانی با تمثیلات خاص بیان کرده می‌آید و در اواخر فصل غالباً سخن رنگ شعر می‌گیرد و موج و آهنگی طرب‌انگیز می‌یابد. سرانجام فصل به درود بر پیغمبر و یارانش پایان می‌گیرد» (ریاحی، ۱۳۸۷: ۵۶).

در واقع، قرار است ما در پنج باب مرصاد العباد نسبت به سه موضوع عالم و عامل شویم: مبدأ، معاش، و معاد. از همین آغاز پیداست که نجم‌الدین اساس کار خود را بر پایه هستی‌شناسی بنا نهاده است؛ یعنی از بدایت خلقت شروع می‌کند و تا نهایت آن پیش می‌رود.

منزل اول، که همان باب اول و دیباچه کتاب است، در طول سه فصل ما را از فایده سفر به مرصاد العباد، دلیل این سفر، و شیوه نجم‌الدین در آن آگاه می‌کند (نجم‌الدین، ۶۱۸: ۹-۳۴).

آن گاه که نجم دایه اندکی ما را برای ورود به دنیای خود آماده کرد، در باب دوم در پنج فصل به روزگاران سفر می‌کنیم که یاد و خاطره آن در ذهن ما محو شده است و نویسنده تأکید دارد که آن را برای ما تداعی کند. مبدأ موجودات نقطه ای است که او گام نخست را بر آن می‌نهد. ابتدا وارد عالم ارواح می‌شویم و مراتب آن‌ها را از یک‌دیگر باز می‌شناسیم. از نظر او، مبدأ مخلوقات، ارواح انسانی و مبدأ ارواح انسانی روح پاک محمدی (ص) است که از پرتو نور احادیث شکل گرفته است. نجم رازی، متناسب با موضوع، پیوسته سعی دارد ما را از جای‌گاه واقعی پیامبر اکرم (ص) آگاه کند (همان: ۳۷-۴۵).

در منزل بعد یا فصل دوم قرار است به عالم ملکوت پرواز کنیم و مراتب و انواع آن را بشناسیم. بخشی از ملکوت مربوط به عالم ارواح و بخشی دیگر متعلق به عالم انفاس است که خود این دو عالم نیز از قسمت‌های متفاوتی تشکیل شده‌اند و نجم دایه در ادامه سفر (در فصل سوم) آن‌ها را به ما معرفی می‌کند. او در این منزل قصد دارد تصویری از چندین هزار عالمی که از ملک و ملکوت به ظهور رسیده‌اند برای ما ترسیم کند که این عوالم در واقع حجاب‌هایی‌اند که ما باید در طی سلوک خود آن‌ها را پشت سر بگذاریم تا به حقیقت مطلق وصل شویم (همان: ۴۶-۶۴).

حال که تا بدین جای راه آمده‌ایم و لیاقت خود را آشکار کرده‌ایم، وقت آن رسیده که با خلقت قالب انسان در فصل چهارم و سپس نحوه تعلق روح به این قالب آشنا شویم. این وادی بسیار رمزآمیز و جالب است؛ زیرا در آن، قالب اسفل السافلینی را به روح اعلی‌علیینی پیوند می‌دهند و نجم‌الدین چه‌قدر زیبا از وحشت روح انسانی در آغاز این ماجرا سخن می‌گوید (همان: ۶۵-۱۰۰).

از این‌جا به بعد وارد جهان ملموسی می‌شویم که اکنون در آن به سر می‌بریم. نویسنده نیز به همین دلیل باب سوم اثر خود را به موضوع معاش اختصاص می‌دهد و این بخش از سفر ما طولانی‌ترین بخش آن است و باید بیست منزل را به سرکردگی نجم‌الدین و طبق نظرهای او طی کنیم. ظاهراً به قسمت مهم و اصلی مسیر خود رسیده‌ایم، زیرا او در این مرحله خیلی بیش‌تر از قبل به جزئیات می‌پردازد.

دریافتیم که جسم و روح چگونه به یک‌دیگر تعلق گرفتند. اکنون باید در منزل اول از وادی معاش، حجاب‌ها و آفات این تعلق را بشناسیم. به نظر نجم‌الدین برای آن‌که بتوانیم از حجاب هفتاد هزار عالم گذر کنیم، اولین قدم تقویت روح به آب ایمان و عمل صالح است (همان: ۱۰۱-۱۱۰). در گام بعدی، یعنی در فصل دوم، باید از حکمت و فواید تعلق روح به قالب اطلاع حاصل کنیم که البته مهم‌ترین آن فواید نیز در اختیار گرفتن آلات و ادوات

این جهانی برای تعالی روح است (همان: ۱۱۱-۱۲۵). حال این سؤال ذهن ما را به خود مشغول می‌کند که چگونه با این وسایل به تعالی روحی دست یابیم؟ این جاست که شیخ ضرورت وجود انبیا (ع) و نیاز به آن‌ها و سپس موضوع ختم نبوت به واسطه پیامبر بزرگوار اسلام (ص) را در فصل سوم و چهارم این باب مطرح می‌کند (همان: ۱۲۶-۱۶۰).

ره‌آورد نبی مکرم اسلام (ص) برای تربیت بشریت شریعت کامل آن حضرت است. در ادامه این مسیر و در فصل پنجم *مرصاد العباد*، نجم‌الدین طبق بیان خود بر «تربیت قالب انسان بر قانون شریعت» تأکید به‌سزایی دارد و در فصل بعد ما را به دنیای معرفت‌شناسی نفس می‌برد. زیرا ابتدا باید نفس را بشناسیم و سپس تربیتش کنیم تا طبق برنامه نجم‌الدین بتوانیم در منزل بعدی دل را از طریق تجرید صورت و تفرید باطن بر اساس قانون طریقت تصفیه کنیم و پس از آن به تحلیه روح بر قانون حقیقت پردازیم. پس ما به ترتیب با حقیقت نفس، دل، و روح خود آشنا شدیم و در جهت تعالی آن‌ها کوشیدیم (همان: ۱۶۱-۲۲۵).

در این مرحله، که سعی کرده‌ایم به سلوک در راه حق مشغول شویم، برای ادامه مسیر نجم دایه ما را به خانقاهی می‌برد تا در آن سکنی‌گزینیم و داستان سیر و سلوک خود را در آن‌جا دنبال کنیم. لازمه این امر آن است که مقام شیخی و مریدی و شرایط و آداب آن را در فصل دهم و یازدهم بشناسیم (همان: ۲۲۶-۲۶۶).

مؤلف تا بدین جای راه نیز جزئیات عملی را بسیار گوش‌زد می‌کند، اما در ادامه باز هم تأکید او بر این موضوع بیش‌تر می‌شود. طوری که در طول چهار فصل بعدی، درباره ضرورت پرداختن به ذکر، کیفیت ذکر گفتن، و از همه مهم‌تر ضرورت تلقین ذکر از سوی شیخ به مرید، آداب عملی آن، و همچنین احتیاج به خلوت و شرایط و آداب آن سخن می‌گوید. مثلاً او حتی به این نکته نیز اشاره می‌کند که مرید باید در اتاقی خلوت‌گزیند که پرده داشته باشد تا نور به داخل نفوذ نکند (همان: ۲۶۷-۲۸۸).

ظاهراً در این هم‌راهی با نجم‌الدین در سفر طولانی *مرصاد العباد*، با پشت سر گذاشتن این مراحل، زمان آن فرا رسیده که فرق وقایع غیبی و خواب را بدانیم و انوار الهی، انواع مکاشفات، و تجلی ذات و صفات خداوندی را بشناسیم و آن‌ها را درک کنیم. از همین رو شیخ فصول شانزدهم، هفدهم، هجدهم، و نوزدهم را به این موضوعات اختصاص می‌دهد (همان: ۲۸۹-۳۳۰).

سرانجام، فصل بیستم نیز سرمنزل مقصود ما در دوران معاش دنیوی است که حصول آن بدون استفاده از ابزار این جهانی برای ما میسر نمی‌شود. نجم دایه این فصل را این‌طور نام‌گذاری می‌کند: «در بیان وصول به حضرت خداوندی بی‌اتصال و انفصال» (همان: ۳۳۰-۳۴۰).



البته داستان *مرصاد العباد* به همین جا ختم نمی‌شود؛ هنوز دو سرزمین دیگر باقی است: اولی «بیان معاد نفوس سعدا و اشقیاء» و دومی «بیان سلوک طوایف مختلف» است. نجم دایه در باب «معاش» خلق را راهنمایی می‌کند تا در باب «معاد» آن‌ها صاحب نیکوترین جای‌گاه‌ها شوند. هم‌چنین از آن‌چه او در این باب مطرح می‌کند، می‌توان دریافت که آدمی کمال غایی خود را در دیار باقی کسب خواهد کرد. وی در سرای معاد، رجعت، و بازگشت چهار نوع نفس را به میعادگاه‌شان برای ما به تصویر می‌کشد؛ لوامه، ملهمه، مطمئنه، و اماره. از همین رو این باب در چهار فصل خلاصه می‌شود: سه گروه اول با تفاوت در درجاتشان در نهایت سعادت‌مند می‌شوند و گروه آخر جای‌گاهی سخت و دردناک خواهند داشت (همان: ۳۴۱-۴۰۷).

نجم‌الدین، همان‌طور که در طی این سفر مدام در پی آن بود که نظرهای خود را عملی کند، در پایان هم برای تحقق این امر از خانقاه بیرون می‌آید و وارد جامعه می‌شود. بدین ترتیب، در باب پنجم، هشت طایفه را در هشت فصل برمی‌شمرد و آداب سلوک و طریقت خانقاهی را برای هر کدام، متناسب با شغل و شرایط و منصب آن گروه تعریف می‌کند تا آن‌ها نیز به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت نائل شوند (همان: ۴۰۹-۵۴۸).

باب آخر *مرصاد العباد* از سویی نشان‌دهنده اهمیت فراوان موضوع خدمت به خلق و تأثیر بی‌اندازه آن در تسریع روند سلوک در ذهن صاحب اثر است و از سوی دیگر موجب شده تا این کتاب در بین طبقات مختلف جامعه از پادشاهان تا دهقانان و صنعت‌گران کاربرد داشته باشد و همگانی شود.

## ۶. معرفی نظریه «ترامنتیت» و تطبیق آن در دو اثر *حدیقه الحقیقه* و *مرصاد العباد*

در این مقاله به منظور مقایسه دو اثر *حدیقه* و *مرصاد العباد* از چهارچوب نظری «ترامنتیت» استفاده شده است. بنابراین، در ابتدا به‌اختصار به بررسی پیشینه شکل‌گیری و سپس معرفی نظریه مذکور می‌پردازیم و در نهایت نتایج مقایسه دو اثر در قالب این نظریه ارائه خواهد شد.

### ۱.۶ پیشینه بینامتنیت در افکار و اقوال ساختارگرایان

«رویکرد بینامتنی از زمان ظهورش در آثار پس‌ساختارگرای اواخر دهه شصت، هم‌چنین از سوی نظریه‌پردازانی که چهارچوب ذهنی ساختارگرتری داشته‌اند اخذ و استفاده شده است» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۳۹).

ریشه ساختارگرایی به فرمالیسم و مکتب پراگ و نئوفرمالیسم و فوتوریسم می‌رسد و بعدها از نقد نو هم متأثر شده است [...] به طور کلی می‌توان گفت که ساختارگرایی یک روش است و سخن آن این است که هر جزء یا پدیده در ارتباط با یک کل بررسی می‌شود؛ یعنی هر پدیده جزئی از یک ساختار کل است (شمیسا، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

«ساختارگرایان معنا را در روابط میان اجزای متشکله گوناگون یک نظام می‌جویند [...] به اعتقاد ایشان وظیفه اصلی منتقد مطالعه دستور زبان ادبیات یا نظام حاکم بر تغییر ادبی است» (برسler، ۱۳۸۹: ۱۳۱). «مطالعه ساختاری باعث می‌شود که در میان کثرت‌های به‌ظاهر متفاوت و مختلف متوجه نوعی وحدت شویم که حامل پیامی است و در نتیجه درک ما دقیق‌تر می‌شود» (شمیسا، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

به طور خلاصه می‌توان گفت: ساختارگرایان ابراز می‌دارند که همه متون بخشی از یک نظام معنایی مشترک‌اند که بینامتنی است، نه مختص یک متن خاص؛ بدین معنا که همه متون خوانندگان را به متون دیگر ارجاع می‌دهند. آنچه از مجموع این مطالب می‌توان فهمید آن است که ترامنتیت شکل پیشرفته‌تر و قانون‌مندتر نظریه بینامتنیت است و بینامتنیت خود از درون ساختارگرایی بیرون آمده است.

## ۲.۶ بینامتنیت

در طول تاریخ همواره متن‌ها در یک ارتباط شبکه‌ای با یکدیگر خلق می‌شدند و همیشه متن‌های نوین بر پایه متن‌های پیشین شکل می‌گرفتند و متن‌های گذشته خود را در آینه متن‌های پسین باز می‌تابانند. اما این موضوع هیچ‌گاه نظر محققان را به طور جدی به خود جلب نکرده و حوزه مطالعاتی مستقلی را به خود اختصاص نداده و برای آن نیز واژه‌ای ابداع نگردیده بود (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۰).

تا این‌که ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) در سال ۱۹۶۶ با بهره‌گیری از آرای باختین (Bakhtin Mikhail)، سوسور (Ferdinand de Saussure)، لاکان (Lacan Jacques)، و چامسکی (Chomsky Noam) نظریه بینامتنیت را بنیان نهاد. در این میان گفتنی است:

با این‌که باختین از واژه بینامتنیت استفاده نکرده، اما مهم‌ترین پیشابینامتنی تلقی می‌شود، زیرا نه تنها مباحثی که مطرح می‌کند زمینه‌ساز بینامتنیت می‌شود، بلکه با مطالعه آثار باختین بود که ژولیا کریستوا واژه بینامتنیت را برای نخستین بار به کار برد (نامور مطلق، ۱۳۸۷: ۳۹۸).

از مهم‌ترین نظریه‌های باختین همانا گفت‌وگومندی یا چندصدایی است که درباره روابط میان متون است. در واقع باختین با تعریف گفت‌وگومندی متن را به بافت، مؤلف، یا

مؤلفان پیشین مرتبط می‌کند. بر اساس این نظریه، هیچ متنی بی‌بهره از متن‌های دیگر نیست و تفاوت آن‌ها بر سر میزان گفت‌وگومندی است.

بینامتنیت در اندیشه و آرای کریستوا تبیین یک نظریه مهم و اساسی تلقی می‌شود؛ بدین ترتیب که هیچ متنی بدون پیش‌متن نیست و متن‌ها همواره بر پایه متن‌های گذشته بنا می‌شوند. در این دیدگاه، متن‌ها سه گونه ارتباط دارند: رابطه درون‌متنی، رابطه بینامتنی و رابطه فرامتنی. البته این روابط همیشه از یک‌دیگر تفکیک نمی‌شوند (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۶۸).

بعد از ژولیا کریستوا و رولان بارت (Roland Barthes) کسانی مثل مایکل ریفاتر (Riffaterr Michael)، لوران ژنی (Laurent Gene)، و ژرار ژنت (Gerard Genette) نظریه بینامتنیت را گسترش دادند. این سه نفر، که نسل دوم بینامتنیت نامیده می‌شوند، این نظریه را از حوزه نظری بودن صرف خارج و آن را کاربردی کردند.

### ۳.۶ ترامنتیت و تطبیق انواع آن در حدیقه الحقیقه و مرصاد العباد

ژرار ژنت مفهوم «ترامنتیت (transtextualite)» را جانشین «بینامتنیت» کرد؛ به طوری که بینامتنیت یکی از انواع «ترامنتیت» او محسوب می‌شود. ترامنتیت ژنت به‌صراحت در جست‌وجوی روابط تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دو یا چند متن متمایز است و به‌ویژه در روابط بین‌متنی تأثیرگذاری میان دو یا چندین متن را محور اصلی مطالعات خود قرار می‌دهد. در واقع، ترامنتیت دربرگیرنده کلیه روابط یک متن با متن‌های دیگر است. او اصطلاح ترامنتیت را به این شکل تعریف می‌کند: «هر چیزی که پنهانی یا آشکارا متن را در ارتباط با دیگر متن‌ها قرار دهد» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۳). مصداق متن‌های مورد بحث در رویکرد ترامنتیت در این پژوهش حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی و مرصاد العباد نجم‌الدین رازی است. ژنت زیرمجموعه‌های ترامنتیت را در پنج طبقه تقسیم‌بندی می‌کند:

#### ۱.۳.۶ بینامتنیت (intertextualite)

هرگاه بخشی از یک متن (متن ۱) در متن دیگری (متن ۲) حضور داشته باشد، رابطه بین این دو رابطه بینامتنی محسوب می‌شود. این حضور می‌تواند به صورت آشکار (نقل قول) یا به صورت پنهان (غیرصریح) باشد. بینامتنیت غیرصریح نشان‌دهنده حضور پنهان یک متن در متن دیگر است که خود به دو نوع ذیل تقسیم می‌شود:

- یک نوع بینامتنیت که در آن صاحب اثر می‌کوشد تا مرجع بینامتن خود را پنهان کند (نظیر سرقت ادبی)؛

• یک نوع بینامتنیت که در آن صاحب اثر قصد پنهان‌کاری ندارد و با به کار بردن نشانه‌هایی مرجع اثر را آشکار می‌کند (نظیر کنایات، اشارات، و تلمیحاتی که در یک متن در اشاره به متن دیگر استفاده می‌شود) (همان: ۸۸-۹۰).

بینامتنیت بین دو اثر مورد بحث در این تحقیق محدود به نوع صریح آن می‌شود؛ به این معنا که نجم‌الدین، که تقریباً ۴۰ سال پس از وفات سنایی متولد شد و متأخر از اوست، صرفاً به شکل مستقیم (حدود چهل بیت) در اثر خود نقل قولی از سنایی ذکر کرده و به صورت غیرمستقیم به اثر او اشاره، تلمیح، یا کنایه‌ای نداشته است. البته این نکته به هیچ وجه به معنای نفی تأثیرپذیری نجم دایه از زمانه سنایی یا معاصران او نیست، بلکه صرفاً تأثیرپذیری متن مرصاد العباد از حدیقه را مد نظر دارد.

#### ۲.۳.۶ پیرامتنیت (paratextualite)

پیرامتن‌ها، هم‌چون آستانه متن، مبادی ورودی مخاطب به جهان متن را هموار می‌کنند و مخاطب با گذر از آن ورودی‌ها و آستانه‌ها به متن اصلی (متن مرکزی) دست می‌یابد. زنه انواع پیرامتنیت را در دو دسته ذیل طبقه‌بندی می‌کند:

- درونی: مبادی ورودی به متن اصلی نظیر «عنوان اصلی متن»، «مقدمه یا پیش‌گفتار»، یا «پیش‌درآمد» که از سوی خود مؤلف تهیه و تنظیم شده است؛
- بیرونی: همان مبادی ورودی با این تفاوت که تنظیم‌کننده آن فردی غیر از مؤلف، نظیر ناشر، گزارش‌گر، مصحح یا منتقد بیرونی است (همان: ۹۱)

پیرامتن‌های مرصاد العباد و حدیقه الحقیقه، با توضیح مذکور، ذیل سرفصل عنوان و مقدمه اثر، به طور خاص در جدول ۲ مقایسه شده‌اند. هر چند پرداختن به پیرامتن‌های بیرونی این دو اثر به سبب تعدد نسخ، نقدها، و تصحیح‌ها نیازمند تحقیق مستقل دیگری است و در قلمرو تحقیق حاضر نمی‌گنجد، اما در این نکته شکی نیست که یکی از پیرامتن‌های بیرونی در حدیقه عنوان‌بندی بخش‌های مختلف کتاب از سوی کاتبان است.

#### ۳.۳.۶ فرامتنیت (metatextualite)

هرگاه متن ۲ به نقد و تفسیر متن ۱ اقدام کند، رابطه آن‌ها رابطه فرامتنی خواهد بود؛ زیرا متن ۲، که به تفسیر و تشریح یا نقد می‌پردازد، نسبت به متن ۱ نوعی فرامتن محسوب می‌شود. رابطه فرامتنی می‌تواند در تشریح، انکار یا تأیید متن ۱ عمل کند (همان: ۹۴).

در این معنا بین دو اثر مورد تحقیق فرامتنیتی نیست؛ زیرا اثر متأخر (مرصاد العباد) به هیچ وجه در مقام تفسیر و تشریح اثر حکیم غزنه نبوده و با رویکرد متفاوتی تألیف شده است.

#### ۴.۳.۶ سرمتمیت (arcistextualite)

به معنی رابطه طولی یک اثر با گونه‌ای است که به آن تعلق دارد. موضوع «گونه» و سرمتمیت از موضوعات مهم و کهن در ادبیات و هنر محسوب می‌شود و گاهی نه فقط به عنوان یک نظام طبقه‌بندی برای آثار خلق‌شده، بلکه به مثابه قالب و چهارچوبی برای خلق آثار استفاده می‌شده است (نظیر سه‌گانه تغزلی، حماسی، و نمایشی) (همان).

در این معنا دو اثر مذکور به گونه ادبیات عرفانی تعلق داشته‌اند، که به این موضوع ذیل ردیف هفتم جدول ۱ اشاره شده است.

#### ۵.۳.۶ بیش‌متمیت (hypertextualite)

بیش‌متمیت بر خلاف بینامتمیت نه بر اساس هم‌حضور، که بر اساس برگرفتنی بنا شده است. به عبارت دیگر، در بیش‌متمیت تأثیر یک متن بر متن دیگر و نه حضورش در آن بررسی می‌شود. در بیش‌متمیت، در مقایسه با بینامتمیت، به تأثیر گسترده‌تر و عمیق‌تری نظیر تأثیر کلی متن ۱ بر متن ۲ توجه می‌شود. مطابق با این تعریف، بیش‌متمیت خود به دو نوع همان‌گونگی (تقلید) و تراگونگی (تأثیرپذیری توأم با دگرگونی و تغییر) تقسیم می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۹۵-۹۷).

در این معنا نیز قاعداً به سبب هم‌سانی موضوع، نجم‌الدین از افکار سنایی غزنوی و امثال او تأثیر پذیرفته است؛ اما این موضوع به هیچ وجه آن‌قدر جدی و مشهود نیست که بتوان آن را نوعی تقلید یا تأثیرپذیری توأم با دگرگونی و تغییر تلقی کرد.

بر اساس مطالب مذکور، می‌توان «ترامتمیت» میان دو اثر *حدیقه‌الحقیقه* و *مرصاد العباد* را در جدول ذیل خلاصه کرد:

جدول ۱. تطبیق انواع پنج‌گانه ترامتمیت در دو اثر *مرصاد العباد* و *حدیقه‌الحقیقه*

انواع/ زیرمجموعه‌های ترامتمیت	مرصاد العباد نجم‌الدین رازی	حدیقه‌الحقیقه سنایی غزنوی
بینامتمیت	دارای بینامتمیت آشکار فاقد بینامتمیت غیرصریح (یافت‌نشده از سوی نگارنده)	عدم موضوعیت به سبب تقدم اثر
پیرامتمیت درونی	دارای پیرامتمیت درونی در عنوان اصلی و مقدمه	دارای پیرامتمیت درونی در عنوان اصلی فاقد پیرامتمیت درونی در مقدمه
پیرامتمیت بیرونی	فاقد پیرامتمیت بیرونی	دارای پیرامتمیت بیرونی در عناوین فرعی
فراهمتمیت	عدم موضوعیت	
سرمتمیت	هر دو متعلق به گونه ادبیات عرفانی (مکتب بینابین عابدانه و عاشقانه)	
بیش‌متمیت	نگرفتن تأثیر کلی و الهام‌بخشی از <i>حدیقه‌الحقیقه</i>	عدم موضوعیت به سبب تقدم اثر

## ۷. نتیجه‌گیری

از مقایسه نحوه آغاز و شیوه فصل‌بندی این دو اثر و پردازش مضمون در آنها، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. ابتدا از بررسی عنوان دو اثر آغاز می‌کنیم. برگزیدن نام *حدیقه الحقیقه* از سوی سنایی یادآور باغی سرسبز و زیبا برای مخاطب است. قصد واقعی شاعر نیز آن است که ما را با اشعار لطیف خود به سرای حقیقت ببرد که هم‌چون حدیقه‌ای از حدایق بهشتی است. آن‌گاه که چنین ذهنیتی برای خواننده شکل گرفت، در ادامه عبارت «*شریعة الطریقه*» را بر آن عطف می‌کند. یعنی قرار است ما با سروده‌های ابوالمجد از دنیای شریعت و طریقت وارد حدیقه حقیقت شویم.

*مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* نیز عنوانی است که نجم‌الدین از طریق آن به راحتی به معرفی اثر خود می‌پردازد. از آن‌جا که کتاب او سرشار از نظریات عرفانی در زمینه مبدأ و نیز آرای عملی تصوف در زمینه معاش و معاد است، بنابراین، آن را هم‌چون کمین‌گاه و محلی برای رصد و دیده‌بانی راه از مبدأ تا معاد برای بندگان خدا می‌داند.

۲. نگاه سنایی در آغاز *حدیقه* معرفت‌شناسانه (epistemological) و نگاه نجم‌الدین در آغاز *مرصاد العباد* هستی‌شناسانه (ontological) است.

۳. نجم‌الدین در ابتدای *مرصاد العباد* با ایراد مقدمه‌ای کوتاه، ساختار کلی اثر خود را برای مخاطب ترسیم می‌کند، اما سنایی به این مقدمات نپرداخته و شاید هم فرصت آن را نیافته که چنین مقدمه‌ای بر *حدیقه* بنویسد.

۴. در *مرصاد العباد* این شیوه فصل‌بندی بر اساس دیدگاه و برنامه‌ریزی نجم‌الدین انجام شده است، اما سنایی ابیات کتابش را بدون دسته‌بندی آن‌ها سروده و بعدها کاتبان به سلیقه خود برای هر بخش عنوانی برگزیده‌اند.

۵. سنایی *حدیقه الحقیقه* را به میل شخصی خود سروده، اما نجم‌الدین در باب اول به این نکته اشاره می‌کند که سبب تألیف چنین کتابی التماس و درخواست سالکان راه حق بوده است.

۶. بر اساس آنچه تاکنون درباره سنایی و نجم دایه دانسته‌ایم، می‌توانیم این‌گونه نتیجه‌گیری کنیم که این دو تن گرایش قطعی و یقینی به یک سوی تصوف نشان ندادند. یعنی هم جانب تصوف عابدانه را گرفتند و هم جانب تصوف عاشقانه. نشانه‌های این امر

در آثارشان فراوان به چشم می‌خورد. هر دو هم رعایت شریعت و پیروی از انبیا (ع) را ضروری می‌دانند و هم وصول به عشق را هدف نهایی خود قرار می‌دهند. هر چند نجم‌الدین بیش‌تر در خانقاه به سر می‌برد و سنایی بیش‌تر در جامعه پیرامون خود، اما هر دو در نهایت به یک مقصد می‌رسند و این مقصد همان است که سنایی آن را «شوق و عشق» و نجم‌الدین «وصول به حضرت خداوندی بی‌اتصال و انفصال» می‌نامد. البته، باید این امر را در نظر داشت که شیوه برخورد سنایی با موضوعات عرفانی نسبت به نجم دایه آسوده‌تر، لطیف‌تر، و با وسعت دید بیش‌تری است. باید به نکته نیز توجه داشت که یکی از علل این مسئله می‌تواند ساختار زهدگریز نظم و، در مقابل، زهدپذیر نثر باشد.

۷. در پردازش مضمون نیز باید بگوییم که نجم‌الدین گسترده‌ترین باب خود را در موضوع معاش قرار می‌دهد؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً در دیباچه به این نکته اشاره کرده بود، قصد او از تألیف چنین کتابی سلوک راه دین و وصول به عالم یقین بوده است و این امر جز از طریق حیات دنیوی و اسباب آن به دست نمی‌آید. هر چند سنایی هم به این وجه موضوع توجه دارد و معتقد است که این دنیا سرشار از رموزی است که به هدایت عاقلان منجر می‌شود، اما بیش از آن‌که هم‌چون نجم دایه به این بخش پردازد، رشته را از آن سر در دست گرفته و سالکان و رهروان را از فریفته نشدن و مقهور نشدن در برابر مادیات این جهانی و پلیدی‌های آن برحذر می‌دارد. از همین رو غلبه محتوایی در *حدیقه الحقیقه* با نکوهش و ذمّ بدی‌های این جهان است تا استفاده از خوبی‌ها و ابزار آن برای هدایت و وصول به حقیقت مطلق.

۸. نکته دیگری که به لحاظ مضمون در سطور فوق نیز به آن پرداختیم شیوه متفاوت این دو تن با سنت مرسوم حمد الهی و نعت رسول (ص) در ابتدای کتاب است. سنایی این موضوع را مفصل بیان می‌کند؛ اما نجم دایه، به دلیل ساختاری که برای کتاب خود برگزیده، این مطالب را در مقدمه به صورت مختصر مطرح کرده و در طول اثر پراکنده و متناسب با موضوع خود از آن سخن می‌گوید.

نکات مذکور در جدول ۲ به صورت خلاصه منعکس شده است. این جدول در واقع شرح مطالب جدول پیشین است. با این تفاوت که با توجه به نتیجه‌گیری‌های مذکور از تمام اطلاعات به‌دست‌آمده، بعضی عوامل مؤثر در بررسی این دو اثر بر پایه نظریه «ترامنتیت» نیز در آن لحاظ شده است. این معیارها عبارت‌اند از: دیدگاه آغازین در دو اثر، سبب تألیف، شیوه فصل‌بندی، و ساختار کلی کتاب.

جدول ۲. مقایسه نحوه آغاز، شیوه فصل‌بندی و پردازش مضمون در دو اثر

معیار مقایسه	مرصاد العباد	حدیقه الحقیقه
دیدگاه آغازین	هستی‌شناسانه	معرفت‌شناسانه
سبب تألیف	درخواست مریدان و سالکان	میل شخصی شاعر
عنوان اصلی اثر (پیرامنتیت درونی)	منبعث از دیدگاه هستی‌شناسانه مؤلف (شناخت مبدأ تا معاد)	منبعث از دیدگاه صوفیانه مؤلف (ورود از منظر شریعت به وادی حقیقت)
مقدمه (پیرامنتیت درونی)	پردازش مقدمه به وسیله مؤلف	عدم پردازش مقدمه
شیوه فصل‌بندی	آگاهانه و به وسیله خود مؤلف	ناآگاهانه و به وسیله کاتبان
ساختار کلی کتاب	ترسیم‌شده در مقدمه به وسیله مؤلف	اظهارنشده به وسیله مؤلف
شیوه برخورد با تصوف (سرمنتیت)	مکتب بینابین عابدانه و عاشقانه	مکتب بینابین عابدانه و عاشقانه
نقل قول صریح (بینامنتیت آشکار)	ذکر چهل بیت از سنایی	عدم موضوعیت به سبب تقدم حدیقه بر مرصاد العباد

## منابع

- آلن، گراهام (۱۳۸۵). بینامنتیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز. برسلر، چارلز (۱۳۸۹). *درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی*، ترجمه مصطفی عابدینی فرد، تهران: نیلوفر. جوکار، نجف (۱۳۸۶). «رویکرد اجتماعی در آثار ادبی و عرفانی نجم‌الدین رازی»، *مجله علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه شیراز*، دوره بیست و ششم، ش ۵۱.
- حدیدی، خلیل (۱۳۸۴). «امامت در آثار سنایی غزنوی»، *فصل‌نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۴۸.
- حسینی، مریم (۱۳۸۹). «آیین فتوت و جوان‌مردی در حدیقه سنایی در بررسی مأخذ حکایتی از حدیقه»، *فصل‌نامه زبان و ادب پارسی*، ش ۴۳.
- خاتمی، احمد (۱۳۸۶). «بررسی کلامی نبوت خاصه در حدیقه سنایی»، *دوفصل‌نامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۹.
- داودی مقدم، فریده (۱۳۸۳). «دیدگاه‌های سنایی درباره ابلیس»، *دوفصل‌نامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، س ۱، ش ۴.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲). *مرموزات اسدی در مرموزات داودی*، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۸). *مرصاد العباد من المبدأ إلی المعاد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.



- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۲). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه (فخری‌نامه)*، به تصحیح و مقدمه مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *تاز یانه‌های سلوک*، تهران: نگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۸). *تقد ادبی*، تهران: میترا.
- فرضی‌شوب، منیره و سیدمهدی زرقانی (۱۳۸۷). «مفهوم تنزیه از دیدگاه غزالی و سنایی»، *فصل‌نامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه*، س ۹، ش ۱۶.
- کاکه‌رش، فرهاد (۱۳۸۷). «دیدگاه‌های عرفانی سنایی متأثر از غزالی»، *فصل‌نامه علمی - ترویجی ادبیات فارسی*، س ۴، ش ۱۱.
- مؤذنی، علی محمد (۱۳۸۱). «مقایسه اندیشه‌های عرفانی خواجه یوسف همدانی و شیخ نجم‌الدین رازی در رتبه الحیات و مرصاد العباد»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۶۴.
- محرمی، رامین (۱۳۸۸). «دیدگاه کلامی حکیم سنایی در باب شرور در حدیقه الحقیقه»، *آینه معرفت*، ش ۱۸.
- موحدی، محمدرضا (۱۳۷۸). «تفاسیر عرفانی نجم‌الدین رازی»، *نشریه گلستان قرآن*، ش ۱۱۶.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۸۶). «ترامنتیت، مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۵۶.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۸۷). «باختین، گفت‌وگومندی و چندصدایی مطالعه پیشابینامنتیت باختینی»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۵۷.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامنتیت*، تهران: سخن.

