

تبیین وجهی مغفول در پیدایش شعر عرفانی فارسی

سپیده ملکی^۱

سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)^۲

منصور براهیمی^۳

چکیده

راهیابی مفاهیم زهدآمیز و عرفانی به جهان شعر فارسی در آفرینش ادبی ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی صورت پذیرفت و به این ترتیب قالب شعر فارسی، محملی برای بیان جهان‌نگری عرفانی شد. به این دلیل، صاحب‌نظران عرصه‌ی ادبیات ایران، سنایی را شاعری دوران‌ساز دانسته و تاریخ شعر فارسی را به دو دوره‌ی پیش و پس از وی تقسیم نموده‌اند. اما پژوهش حاضر با گذر از این نظر و با نگرشی جامعه‌شناختی به ادبیات و اتخاذ رویکرد ساخت‌گرایانه‌ی تکوینی لوسین گلدمن، فرضیه‌ی خود مبنی بر دوران‌ساخته بودن سنایی و اینکه سنایی، فرد استثنایی این نظریه می‌باشد را طرح نموده است و به این نتیجه نائل آمده که آفرینش ادبی سنایی دارای خصلتی جمعی است و سنایی شاعری دوران‌ساخته و توانا در ایجاد پیوند و انطباقی آشکار بین ساختار آفرینش ادبی و ساختار اجتماعی جامعه‌ی هم‌عصرش است که با دارا بودن حداکثر آگاهی ممکن اهل عرفان و تصوّف، جهان‌نگری عرفانی را به صورت منسجم در جهان اشعارش، به اندیشه و تجربه درآورده. بی‌شک سنایی در ساختن دوره‌ای نوین در تاریخ شعر فارسی نقش اساسی داشته و این نشانگر دوران‌ساز بودن وی می‌باشد اما تأکید بیش از پیش، مستمر و مکرّر این وجه در مطالعات پیرامون

۱. sm.pazhooheshonar@gmail.com دانشجوی دکتری حکمت هنردینی / دانشگاه ادیان و مذاهب،

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، azharfa@gmail.com

۳. barahimi1386@gmail.com استاد و پژوهشگر ادبیات نمایشی،

سنایی منجر به مغفول ماندن وجهی است که در پژوهش حاضر به آن پرداخته شده و آن اهمیت مطالعات جامعه‌شناسانه‌ی ادبی و تاثیر آگاهی از شرایط اجتماعی و تاریخی در روند مطالعات پیرامون بزرگان ادب فارسی است.

▲ کلیدواژه‌ها

سنایی غزنوی، جهان‌نگری عرفانی، ساختگرایی تکوینی، لوسین گلدمن

▲ مقدمه و طرح مسئله

آغاز دوره‌ی تشخیص جریانی که تصوّف خراسان نامیده می‌شود را می‌توان نیمه‌ی دوم قرن سوم هجری قمری دانست. از این زمان به بعد است که می‌توان از متونی سراغ گرفت که علماء تصوّف در آن به مبانی و جهان‌نگری زاهدانه و عرفانی اشاره نموده‌اند. از دیگر سو، نخستین شعر فارسی دری مکتوب موجود، متعلق به نیمه‌ی قرن سوم هجری قمری است. بنابراین تقریباً به طور هم‌زمان، اهل عرفان و تصوّف در منابع مکتوب خود به بیان، تثبیت و گسترش جهان‌نگری زاهدانه و عرفانی پرداخته و اهل شعر و ادب نیز به سرایش شعر فارسی همّت گماشته و هریک در مسیر خود به حیات خویش ادامه داده‌اند. سرانجام این دو حوزه در اواخر قرن پنجم و آغاز قرن ششم هجری قمری با یکدیگر تلاقی نمودند و پیوندی جدایی‌ناپذیر و عمیق یافتند. این تلاقی و در نتیجه راهیابی مفاهیم زهدآمیز و عرفانی به جهان شعر فارسی در آفرینش ادبی سنایی غزنوی صورت پذیرفت و قالب شعر فارسی، محملی برای بیان جهان‌نگری عرفانی شد. از این رو، اگرچه می‌توان در موافقت با صاحب‌نظران عرصه‌ی ادبیات ایران، سنایی را شاعری «دوران ساز» دانست که بر اساس آن، تاریخ شعر فارسی به دو دوره‌ی «قبل و بعد از سنایی» تقسیم شده است، لکن پژوهش حاضر با گذر از این نظر و در نگرشی جامعه‌شناختی به ادبیات و حوزه‌ی عرفانی شعر فارسی، در پی اثبات درستی این فرضیه است که آفرینش ادبی سنایی دارای خصلتی جمعی بوده و سنایی، شاعری

«دورانساخته» است که توانسته در جهان منسجم اشعارش، جهان‌نگری عرفانی را به تجربه و اندیشه آورد و برای نخستینبار مفاهیم و آموزه‌های عرفانی را محتوابخش ساختار ورزیده و منسجم قصیده‌ی فارسی که «پیش از آن در دایره‌ی مدح، هجو و توصیف طبیعت محدود بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۵۵) قرار دهد.

گرچه اتخاذ رویکردی جامعه‌شناختی در حوزه‌ی عرفانی شعر فارسی می‌تواند با نقد تند مخالفان ورود مفاهیم جامعه‌شناسانه به این حوزه از ادبیات همراه باشد، اما همعقیده با مورخ اجتماعی هنر، آرنولد هاووزر (Arnold Houser) برای ماوریم که «روش جامعه‌شناختی برای بررسی تاریخ آفریده‌های معنوی نوع بشر، ضرورتی بی‌چون و چرا دارد» چرا که هر آنچه در تاریخ روی می‌دهد «دستاورد افراد» است که رفتارشان همیشه «در شرایط زمانی و مکانی خاص، محصول مشترک توانایی‌های ذاتی و محیط» می‌باشد (هاووزر، ۱۳۸۸، ۱۰).

در اینجا ممکن است با این پرسش مواجه شویم که آیا در این نگرش، آفرینشگر اثر ادبی از اهمیت مطالعات جامعه‌شناسانه در حوزه‌ی ادبیات کنار گذاشته می‌شود؟ بی‌تردید با اتخاذ رویکرد گلدمن، پاسخ منفی خواهد بود. جستار حاضر نیز از روش گلدمن بهره می‌برد و با توجه به این پرسش اساسی که آفریننده‌ی واقعی اندیشه و عمل چه کسی است؟^۱ تمرکز توجه را به دوران ساخته بودن سنایی و نقش وی به عنوان فرد استثنایی که توانسته پیوندی روشن میان ساختارهای حاکم بر جهان اثر و ساختارهای آگاهی جمعی یا جهان‌نگری گروه یا طبقه‌ی اجتماعی عرفا و متصوفه برقرار کند، معطوف ساخته است.

با توجه به آنچه بیان شد، فرضیه‌ی پژوهش حاضر عبارت است از اینکه سنایی، «فرد استثنایی» در نظریه‌ی لوسین گلدمن است؛ شاعری توانا که «جهان‌نگری گروه اجتماعی موسوم به عرفا و اهل تصوف» را در شعرش به تجربه و اندیشه درآورده است. با توجه به اینکه

۱. در پاسخ به این پرسش رایج در علوم انسانی - آفریننده‌ی واقعی کیست؟ - می‌توان گفت دست‌کم دو دیدگاه وجود دارد که در عین افتراق اما در درجه‌ی مفهوم سستی فاعل، اشتراک نظر دارند. نخستین دیدگاه، ساختگرایی غیرتکوینی (لوی استروس، گرماس، لاکان، بارت، آلتوسر) است که بارِ فاعل، «ساختارهای زبانی، ذهنی، اجتماعی» و مانند آن‌ها را جایگزین آن تلقی می‌کند. به بیان دیگر در این دیدگاه، ساختارها هستند که باعث سربرآوردن معنا می‌شوند (ملپس، ویک، ۱۳۹۴، ۲۵). دیدگاه دیگر، ساختگرایی تکوینی - نقطه‌ی مقابل نگرش پیشین - است که «فاعل فردی» را در عرصه‌ی تاریخی و فرهنگی رد کرده اما «مفهوم فاعل را حذف نمی‌کند» بلکه «مفهوم فاعل فرافردی» را جایگزین آن می‌داند (گلدمن، ۱۳۸۱، ب، ۲۷۲).

هنرمند بزرگ یا فرد استثنایی در عرصه‌ای معین، جهان خیالی منسجم یا تقریباً منسجمی می‌آفریند که ساختارش با ساختار اجتماعی و یا ساختاری که مجموعه‌ی گروه به آن گرایش دارد، منطبق است (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۲۱). آشکار ساختن درستی فرضیه‌ی مطروحه، مستلزم آن خواهد بود که اولاً بیان منسجم جهان‌نگری عرفانی در آفرینش ادبی سنایی نشان داده شود. ثانیاً، همخوانی و یا پیوندی معنادار میان ساختارهای آفرینش ادبی سنایی و شماری از دیگر ساختارهای اجتماعی یا اقتصادی، سیاسی، دینی و ... یافت شود.^۱ در بطن فرضیه‌ی مطروحه، پرسشی نهفته است عبارت از اینکه آیا سنایی همان فرد استثنایی در نظریه‌ی لوسین گلدمن می‌باشد؟ برای نیل به پاسخ این پرسش، ضروری است ابتدا روش «ساختگرایی تکوینی» (Genetic Structuralism) لوسین گلدمن در جامعه‌شناسی ادبیات و مفاهیم معنابخش آن بیان شود.

▲ ۱- ساختگرایی تکوینی و مفاهیم اساسی آن

اگرچه لوسین گلدمن ذیل اندیشه‌های مارکسیستی در جامعه‌شناسی ادبیات و متاثر از جورج لوکاج (Gyorgy Lukacs) قرار می‌گیرد اما با توجه به موضوع جستار حاضر، مجال پرداختن به اندیشه‌های بنیادین مارکسیسم در جامعه‌شناسی ادبیات، همچنین آراء لوکاج وجود ندارد. اما بیان یکی از مهمترین مفاهیم در اندیشه‌ی مارکسیستی که آشکارکننده‌ی تفاوت بارز آن با دیگر نگرش‌های جامعه‌شناسی ادبیات و در عین حال قرابت با اندیشه‌ی گلدمن است، ضروری می‌نماید:

«خصلت اجتماعی اثر به ویژه در آن است که یک فرد هرگز نمی‌تواند به تنهایی ساختار ذهنی منسجمی را ایجاد کند که با آنچه جهان‌نگری یک گروه یا طبقه‌ی اجتماعی نامیده می‌شود، منطبق باشد. فقط گروه اجتماعی می‌تواند چنین ساختاری را پیروانند و فرد صرفاً

۱. پیش از این شفیع‌ی کدکنی در تاز یانه‌های سلوک (۱۳۹۵)، فصلی از کتاب مذکور را به بیان «وجود رابطه‌ی آشکار میان ساختار اجتماعی زمانه و صورت‌های شعری سنایی» اختصاص داده است. اما در پژوهش حاضر، با اتخاذ رویکرد ساختارگرایانه‌ی تکوینی، نگارندگان به وجود شباهت ساختاری دیگری جز آنچه شفیع‌ی کدکنی به آن اشاره نموده، پی برده‌اند که در بخش مربوط به دریافت و تشریح آثار، به آن اشاره خواهد شد.

می‌تواند انسجام بیشتری به آن بدهد و آن را به عرصه‌ی آفرینش تخیلی و عرصه‌ی اندیشه‌ی مفهومی و غیره بکشانند.» (گلدمن، ۳۳۱۳۷۱،)

روش لوسین گلدمن در جامعه‌شناسی ادبیات، ساختگرایی تکوینی است و بر این فرضیه استوار است که خصلت جمعی آفرینش ادبی ناشی از رابطه‌ی درک‌پذیر، همخوانی و یا تطابق ساختارهای جهان اثر و ساختارهای ذهنی برخی از گروه‌های اجتماعی است. او در توضیح این مطلب بیان داشته که «گروه آفریننده، فرآیندی از ساختاریابی را تشکیل می‌دهد؛ این فرآیند در آگاهی اعضای گروه، گرایش‌های عاطفی، عقلانی و عملی را در یافتن پاسخ منسجم به مسائلی که زاده‌ی مناسبات آنان با طبیعت و با انسان‌های دیگر است، می‌پرورد.» (گلدمن، ۳۲۱، ۱۳۷۱) اما تنها در مواردی استثنایی است که این گرایش‌ها به انسجام حقیقی می‌رسد و این آثار ارزش تحلیل جامعه‌شناختی پیدا خواهند کرد. منظور از معنای «تکوین» در اصطلاح ساختگرایی تکوینی نیز عبارت است از اینکه هر رفتار انسانی، کوششی است برای دادن پاسخ معنادار به وضعیتی خاص و از همین رهگذر، گرایش به آن دارد تا تعادلی میان فاعل عمل و موضوعی که عمل به آن مربوط می‌شود، یعنی جهان پیرامون آدمی، برقرار کند. گرایشی که همواره خصلتی «گذرا و ناپایدار» دارد، زیرا هرگونه تعادل میان ساختارهای ذهنی فاعل عمل و جهان بیرونی به وضعیتی می‌انجامد که در درون آن، رفتار انسان‌ها جهان را دگرگون ساخته و این دگرگونی نیز تعادل قدیمی را برهم زده و گرایش به برقراری تعادل جدیدی را که خود بعدها پشتسر گذاشته می‌شود، ایجاد می‌کند (گلدمن، ۳۱۵۱۳۷۱، و ۳۱۶).

۱-۱ جهان‌نگری

یکی از مهمترین مفاهیم در ساختگرایی تکوینی، جهان‌نگری است. گلدمن، جهان‌نگری را انسجام مقوله‌های ذهنی در میان گروهی اجتماعی می‌داند و بر این باور است که آفرینش جهان‌نگری توسط گروه صورت نمی‌پذیرد؛ گروه صرفاً عاملی است که می‌تواند عناصر سازنده‌ی جهان‌نگری و نیرویی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، پیروانند. ایگلتون مفهوم جهان‌نگری از دیدگاه گلدمن را به عنوان یک فرآورده‌ی جمعی - سازمان ویژه‌ای از مقولات ذهنی می‌داند که خاموشانه هنر و اندیشه‌ی گروه اجتماعی را شکل می‌بخشد (ایگلتون،

۱۳۸۱، ۱۷۶). آنچه اشاره به آن ضروری می‌نماید این است که تنها «آثار عظیم فرهنگی» و نه همه‌ی آثار، بیانگر جهان‌نگری هستند؛ یعنی برش‌هایی از واقعیت خیالی یا مفهومی که به چنان شیوه‌ای ساختار یافته‌اند که می‌توان آن‌ها را تا حد جهان‌های فراگیر بسط داد بی‌آنکه نیازی به تکمیل اساسی ساختارشان باشد (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۲۲).

۱-۲ آگاهی ممکن و آگاهی واقعی

از دیگر مفاهیم اساسی در اندیشه‌ی گلدمن آگاهی ممکن و آگاهی واقعی است: «هر گروه اجتماعی، همیشه در مورد مسائل مختلف و نیز در مورد واقعیات اطرافش، نوعی آگاهی عملی و واقعی دارد که ساختار و محتوای آن با عوامل بسیار زیادی تعریف می‌شوند، عواملی که همگی به درجات متفاوت در قوام آن نقش داشته‌اند. با این همه به دشواری می‌توان همه‌ی این عوامل را در یک سطح قرار داد، زیرا برخی از آن‌ها گذرا و برخی دیگر پایدارند (این دو دسته آگاهی واقعی را می‌سازند) و فقط معدودی از آن‌ها به ماهیت خود گروه وابسته‌اند. به این ترتیب گرچه دو دسته‌ی نخست، ممکن است دگرگون یا محو شوند، دسته‌ی دیگر (که آگاهی ممکن را می‌سازد) برعکس ضرورتاً به موجودیت گروه وابسته است.» (گلدمن، ۱۳۷۱، ۵۱ و ۵۲)

مفهوم آگاهی واقعی، به همه‌ی اعضای طبقه - تمامی عرفا و اهل تصوّف - نسبت داده شده در حالی که مفهوم آگاهی ممکن، فقط به «افراد استثنایی» آن گروه که «حامل آگاهی درست یک گروه، طبقه و یا حتی عصر» می‌باشد، منسوب است (راودراد، ۱۳۹۰، ۹۳).

۱-۳ فرد استثنایی

در ابتدای مقاله‌ی حاضر، اصطلاح «فرد استثنایی» مطرح و فرضیه‌ی پژوهش بر مبنای این اصطلاح بنیاد شد. لازم به ذکر است که مدعای مشار در فرضیه به معنای اهمیت بیش از پیش بررسی زندگی‌نامه‌ی سنایی در مطالعه‌ی حاضر نمی‌باشد؛ چرا که «زندگی‌نامه‌ی نویسنده ممکن است اهمیت بسیار داشته باشد اما نباید از نظر دور داشت که در مورد یک تحلیل ژرف، زندگی‌نامه فقط عاملی جزئی و فرعی است و عامل اصلی، پیوند اثر با

جهان‌نگری‌های منطبق با طبقات اجتماعی است» و البته پیش از آن، دریافت خود اثر و معنای درونی و ویژه‌اش (گلدمن، ۱۳۸۱، ۲۵۲). بنابراین، برخلاف پژوهشگرانی که در آثار خود پیرامون سنایی بلافاصله به نقاط عطف زندگی او اشاره نموده و به دنبال چرایی چرخش سنایی از سُرایش شعر مدحی و هجویی به سوی سُرایش اشعار زاهدانه و عارفانه به افسانه‌هایی بی‌سندیت تاریخی^۱ دامن زده‌اند، توجه خود را به «دریافت» و «تشریح» آفرینش‌های ادبی سنایی معطوف ساختهایم تا از خطر زیاده‌شمردن اهمیت زندگی‌نامه‌ی سنایی برای درک اشعارش برکنار بمانیم، چرا که «فاعل آفرینش فرهنگی، فاعل جمعی، یعنی گروهی اجتماعی است و تنها صورت، یعنی ساختار معنادار را فردی می‌آفریند که پدیدآورنده‌ی اثر است» (گلدمن، ۱۳۸۱، ۲۵۶).

فرد استثنایی. در عرصه‌ی آثار ادبی، هنری، نظری و فلسفی. آفریننده‌ی جهان خیالی منسجم یا تقریباً منسجمی است که ساختارش با ساختاری که مجموعه‌ی گروه به آن گرایش دارد، منطبق است (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۲۱). گلدمن بر این باور است که هر هنرمندی توانایی آن را ندارد که تصویری منسجم از جهان‌نگری عصر خود را در اثرش منعکس سازد. تنها، یک فرد. فرد استثنایی. قادر است این جهان‌نگری منسجم را بیان نماید؛ کسی که در زندگی اجتماعی گروه تا حدی تنیده شده و نسبت به اعتقادات و ارزش‌های گروه خودآگاهی یافته و می‌تواند به بیان تمایلات اساسی گروه در اثر خویش پردازد. به این ترتیب «حداکثر آگاهی ممکن یک گروه در آثار هنری بزرگ، به بیشترین انسجام خود رسیده» و همین باعث ارزش‌های زیبایی‌شناختی هنری یا ادبی این آثار می‌گردد (راوودراد، ۱۳۹۰، ۹۷).

در پژوهش حاضر مجال آن که با تحلیل درونمایه‌ی مجموعه‌ی اشعار سنایی به مطابقت آن با جهان‌نگری عرفانی پی ببریم وجود ندارد مضافاً اینکه پیش از این در مقاله‌ای با عنوان نقش سنایی در تحول قصیده‌ی فارسی (۱۳۹۴) به این مهم پرداخته شده و گفتمان غالب در قصاید سنایی «عارفانه و زاهدانه» معرفی شده است. همچنین در کتاب تازیانه‌های سلوک (۱۳۹۵) صراحتاً از اشاره‌ی سنایی به «تمامی مفاهیم و معانی عرفانی» به

۱. افسانه‌ی دیوانه‌ی لایخوار و افسانه‌ی جوان قصاب (برای مطالعه نگاه کنید به «شوریده‌ای در غزنه» در باکاروان حله تالیف دکتر

ویژه در قصاید، غزلیات و مثنوی حدیقه الحقیقه سخن رفته است. براین اساس و با تکیه بر این دو پژوهش دارای اعتبار مکفی، صرفاً به تبیین جهان‌نگری عرفانی در چهار قصیده که جزء برجسته‌ترین آثار سنایی و شاهکارهایی^۱ در حوزه‌ی قصیده‌سرایی ادبیات فارسی است، خواهیم پرداخت، به دلیل اینکه جامعه‌شناسی ادبی ساختاری-تکوینی در بررسی شاهکارهای ادبیات کارآمدتر جلوه می‌کند (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۲۲) قصایدی با مطلع «مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا»، «ای خداوندان مال الاعتبار الاعتبار»، «برگی بی برگی نداری لاف درویشی نزن» و «دلا تا کی در این زندان فریب این و آن بینی».

به منظور بیان جهان‌نگری عرفانی، متون برجسته در حوزه‌ی عرفان و تصوّف که پیش از و همزمان با عصر سنایی به نگارش درآمدند را مورد توجه قرار دادیم؛ از جمله اللّمع فی التصوّف ابونصر سراج طوسی، رساله‌ی قشیریه تالیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری و منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. به این ترتیب و با استناد به منابع مذکور، به تحلیل قصاید منتخب از منظر بازتاب جهان‌نگری عرفانی پرداخته و پس از آن به منظور آشکار ساختن پیوند و هماهنگی ساختار آثار با ساختار اجتماعی عصر سنایی، به «دریافت» و سپس «تشریح» آثار مبادرت خواهیم کرد.

۲- جهان‌نگری عرفانی

شیخ ابونصر سراج طوسی در تبیین علم تصوّف و اعتقادات صوفیان با اشاره به آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی آل عمران به برترین و بهترین مقام مؤمنان - پس از فرشتگان - نزد خدای تعالی اشاره نموده است. «دانشمندانی حقیقی که عدل مدار و وارثان پیامبرند، پیوسته کتاب خدا را در دست داشته، بر سنت پیامبر پای می‌گذارند و به راه برگزیدگان صالح و اولیای رستگار می‌روند»، آن‌ها «اصحاب حدیث، فقها و صوفیه» هستند. اهل تصوّف با «فراری از دانش‌های ظاهری جاری بین فقها و اصحاب حدیث، احوال و جایگاه‌های رفیع‌تری را با انجام عبادات و درک حقایق طاعات و کردارهای نیک» درمی‌یابند. انجام واجبات، ترک

۱. تعبیر شاهکار ادبی بودن قصاید منتخب در پژوهش حاضر، متکی بر نظر شفیعی کدکنی در تازه‌یانه‌های سلوک (۱۳۹۵) است.

محرمات، دوری از کردارهای بی‌فایده و بریدگی از همه‌ی دلبستگی‌هایی که میان آن‌ها و مطلوب دوری ایجاد می‌کند، نیز از دیگر ویژگیهای ایشان است (سراج طوسی، بی‌تا، ۱۱-۹). بیان زیباشناسانه‌ی آنچه گفته شد، در ابیات زیر قابل مشاهده است:

اگر دینت همی باید ز دنیا دار دل بگسل / که حرصش با تو هر ساعت بود بی حرف و
بی آوا (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۳)

تا تو اندر زیر بار حلق و جلقی چون سُتور / پرده داران کی دهندت بار بردرگاه یار (سنایی
غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۸)

سوی آن حضرت نپوید هیچ دل با آرزو / با چنین گلرخ نخسبد هیچ کس با پیرهن
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۴۸۸)

گراوباش طبیعت را برون تازی زد زان پس / همه رمز الهی را ز خاطر ترجمان بینی
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۷۰۶)

خشنودی به اندکی از دنیا، رضایت به نان‌پاره‌ای که چاره‌ای از آن نیست، بسندگی به کمترین بهره‌های دنیایی از پوشیدنی، گستردنی و خوردنی، گزینش درویشی بر توانگری، سبکباری و دوری از گرانجانی، برگزیدن گرسنگی بر سیری و اندکی بر بسیاری، ترک برتری جویی و کامرانی، سیرچشمی از دنیاداران و نیک‌اندیشی در باب خداوند و راستکاری در پیروی از فرمان حق، شتاب در انجام تمام نیکی‌ها، روی نهادن به ایزد و بریدن از همه برای او، پذیرش بلاهایش و تسلیم در برابر فرمان‌هایش، صبر بر کوشش در راهش، راندن خواست‌ها، دوری از آ‌ها و نافرمانی هوس‌ها از دیگر ویژگی‌های اهل تصوّف است که ابونصر به آن اشاره کرده است. سنایی نیز آنجا که خداوندان مال و خداخوانانِ قال را مخاطب قرار می‌دهد و حرص و آز را نکوهش می‌نماید و فکرِ نان و زیر بارِ حلق و جلق بودن را دون می‌شمارد و در مقابل، خوار شمردن زنده‌پوشان را نهی می‌کند، به چیزی جز آنچه سراج آن را ویژگی اهل تصوّف خوانده، تاکید نمی‌ورزد:

ای خداوندانِ مال الاعتبار الاعتبار / ای خداخوانانِ قال الاعتذار الاعتذار (سنایی
غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۲)

در فریب‌آباد گیتی چند باید داشت حرص / چشم‌تان چون چشم نرگس دست چون
دست چنار (سنایی غزنوی، ۱۸۲۱۳۸۸)

ژنده پوشانی که آنجا زندگان حضرت‌اند / تا نداری خوارشان از روی نخوت زینهار
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۵)

تا تواند زیر بار حلق و جلقی چون ستور / پرده داران کی دهندت بار بردرگاه یار (سنایی
غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۸)

که از دونی خیال نان چنان رسته است در چشمت / که گر آبی خوری در روی نخستین
شکل نان بینی (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۷۰۸)

ابوالقاسم قشیری در باب سوم رساله‌ی قشیریّه و ابونصر سراج طوسی در کتاب دوم اللمع
فی التصوف در تفسیر الفاضلی که میان اهل تصوّف و عرفا رایج است به «احوال و مقامات»
عرفا و حقایق آن‌ها اشاره داشته‌اند. مقام، توقّف بنده در پیشگاه خداست در انجام عبادات،
مجاهدات، ریاضات، بریدن از خلق و پیوستن به خدا که شامل توبه، پرهیزگاری، زهد، فقر،
صبر، رضا و توکل می‌باشد (سراج طوسی، بی‌تا، ۲۲) و به ریاضت محقق می‌گردد. احوال،
چیزی است که در دل، چندان نیاید و همچون مقامات از اموری چون مجاهدات، عبادات
و ریاضات نیست، بلکه مراقبه، قرب، محبت (مهرورزی)، خوف، رجا، شوق، انس، آرامش
(اطمینان)، مشاهده (دیدار) و یقین است. سنایی در آفرینش ادبی خویش و در «قصایدی
که جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن نیز بسیار قوی است»، آموزش‌های اخلاقیِ همراستا
با جهان‌نگری عرفانی را در صورتی سنجیده و استوار بیان داشته که به ذکر آن‌ها خواهیم
پرداخت.

۲-۱ مقامات

توبه. نخستین مقام از مقامات منقطعین از دنیا است؛ برای عوام، از گناهان و برای
خواص از غفلت (سراج طوسی بی‌تا، ۲۲). توبه را «رجوع به حق و بازگشت از خلاف امر حق به
حق، برگشت از خطا به صواب و عدول از باطل به حق» نیز تعریف نمود هاندا (خواجه عبدالله
انصاری (الف)، ۱۳۵۴، ۳۵).

ز حرص و شهوت و کینه بپرتا زان سپس خود را / اگر دیوی ملک یابی و گرگرگی شبان
بینی (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۷۰۶)

وَرَع. پرهیزکاری و تقوا است. صاحبِ ورع از معاصی دور است و از شبهات، پرهیز
می‌نماید. ورع آن است که به قدر چشم برهم زدنی قلب از یاد حق غافل نباشد (خواجه
عبدالله انصاری (الف)، ۱۳۵۴، ۱۲۲). سراج، اهل ورع را سه گروه می‌داند: آنان که از شبهات
می‌پرهیزند. ارباب قلوب و پختگانی که از هر آنچه قلب و زبانشان در گرفتن آن به گمان
افتد، دوری می‌کنند و عارفان و رسیدگانی که از هر چه از خداوند دور سازد می‌پرهیزند (سراج
طوسی، بی تا، ۲۳).

تورا تیغی به کف دادند تا غزوی کنی با تن / تو چون از وی سپرسازی نمایی زنده در هیجا
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۵)

زهد. بنیادِ کردارهای نیک و مراتب بالاست (سراج طوسی، بی تا، ۲۳) و زاهد کسی است
که از دنیا به جهت آخرت اعراض نماید (خواجه عبداللله انصاری (الف)، ۱۳۵۴، ۱۱۷).
به طاعت جامه‌ی نوگن ز بهر آن جهان ور نه / چومرگ این جامه بستاند تو عریان مانی و
رسوا (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۶)

فقر. مقامی رفیع و ستوده‌شده از جانب خدای تعالی است. فقیران سه گونه‌اند: یک
گروه، دارای هیچ چیز نیستند و اگر چیزی به آن‌ها داده شود، نمی‌ستانند که این «مقام مقربان
خداست». گروه دیگر از فقرا آنانند که نه دارای چیزی هستند و نه از کسی چیزی می‌جویند اما
اگر چیزی داده شود، می‌ستانند؛ اینان فقیر صادق هستند. گروه سوم، دارای چیزی نیستند و
به وقت نیازمندی، دست دراز می‌کنند (سراج طوسی، بی تا، ۲۴).

عطا از خلق چون جویی گراور مال ده گویی / به سوی عیب چون پویی گراور اغیب دان
بینی (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۷۰۷)

صبر. صبر، فرو خوردن تلخی‌ها و روی ترش ناکردن است. دور بودن از مخالفت و آرمیدن
با خوردن تلخی‌ها و پیدا کردن توانگری به وقت درویشی و ایستادن با بلا به نیکویی است
(قشیری، ۱۳۷۴، ۲۷۸-۲۸۰).

اندر این زندان، برین دندان زنانِ سگ صفت / روزکی چند ای ستمکش، صبرکن دندان
فشار (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۴)

توگل. ابونصر سراج با اشاره به برخی آیات قرآن کریم، از دستور خداوند به این مهم و مقرون
ایمان بودن آن سخن گفته (سراج طوسی، بی تا، ۲۵) و قشیری به نقل از او، شرط توگل را اندر
دریای عبودیت افکندن خویش و دل را با خدای بسته داشتن، می داند. اگر دهد، شکرکنی و
اگر باز گیرد، صبرکنی که حق تعالی آنچه بروی می رود، می داند و می بیند (قشیری، ۱۳۷۴،
۲۴۸).

تو در کشتی فکن خود را می پای از بهر تسبیحی / که خود روح القدس گوید «بسم الله
مجریها» (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۳)

رضا. آخرین پلّه‌ی تکامل در مقام روحی است، شادی و آرامش دل با تلخی قضا و کنار
نهادن اختیار می باشد. چرا که بنده می داند خداوند برترین را برایش برمی گزیند، پس بدان
خشنود می شود و ناخشنودی را رها می سازد (سراج طوسی، بی تا، ۲۶).

چون به حکم اوست خواهی تاج خواهی پای بند / چون نشان اوست خواهی طیلسان
خواهی غیار (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۷)

۲-۲ احوال

مراقبت. دانش بنده بُود به اطلاع حق بروی (قشیری، ۱۳۷۴، ۲۸۹). مراقبت بنده آن
است که بداند و یقین کند که خداوند بر تمامی دل و درونش آگاه است. بهترین بندگان
کسانی هستند که هرچه را جز خداست در دل فنا سازند و پیرو مصطفی ﷺ در کردار، رفتار و
اخلاق باشند (سراج طوسی، بی تا، ۲۶ و ۲۷).

جز به دستوری «قال الله» یا «قال الرسول» / ره مرو، فرمان مده، حاجت مگو، حجت میار
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۹۱)

قرب. قرب بنده آن است که با دلش نزدیک بودن خدا را ببیند و بخواهد که با کردارهای
نیک یعنی طاعات و جهت دهی نیروهای درونش در پیشگاه حق و یادآوری همیشگی در
نهان و آشکار، او را ببیند (سراج طوسی، بی تا، ۲۷).

سوی آن حضرت نپوید هیچ دل با آرزو/ با چنین گلرخ نخسبد هیچکس با پیرهن
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۴۸۸)

محبت. همراهی دل‌هاست برای خدا و پیوسته ملتزم خدا و رسول بودن و احساس شیرینی نیایش خداوند. سراج سه حالت برای اهل محبت ذکر نموده است. حالت اول، محبت نسبت به توده‌های مردم می‌باشد و شرط‌های اینگونه محبت را مهرورزی خالصانه همراه با یاد همیشگی خدا، معرفی نموده. حال دیگر محبت که از آن صادقان و رسیدگان به حقیقت است، از نگاه دل به غنا، جلال، عظمت، علم و قدرت خداوند، زاده می‌شود. حالت سوم، محبت صدیقان و عارفان است که بی‌انگیزه و دلیل از نگاه و معرفت آنان نسبت به محبت ازلی خداوند زاده می‌شود (سراج طوسی، بی‌تا، ۲۸).

اگر در باغ عشق آبی همه فراش دل یابی / و گرد راه دین آبی همه نقاش جان بینی
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۷۰۵)

خوف. فریضهی خوف از خداوند (آل عمران: ۱۷۵ و نحل: ۱۶) آن است که از عقوبت او اندر دنیا یا آخرت ترسند (قشیری، ۱۳۷۴، ۱۹۰).

گراز آتش همی ترسی به مال کس مشو غره / که اینجا صورتش مال است و آنجا شکلش
اژدرها (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۴)

رجا. حالی شریف (احزاب: ۲۱)، ایمنی به جود کریم، رویت جلال به عین جمال و نظر به بسیاری رحمت خداوند می‌باشد (قشیری، ۱۳۷۴، ۱۹۸).

و گریزی حضرت قدسی خرامان گردی از عزت / ز دارالملک ربّانی جنیت‌ها روان بینی
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۷۰۶)

شوق. لذت نگاه به وجه الله است در آن جهان و شوق دیدار اوست در این جهان. اهل شوق را می‌توان در سه گروه جای داد. گروهی مشتاق ثواب‌ها، کرامت‌ها، فضل و بهشت موعود هستند. گروه دیگر که دل‌باخته‌ی دلدارند و وجودشان را جز برای دیدار او نمی‌خواهند. گروه سوم، همواره چشم به رخسار دوست دارند و هرگز از یادشان نرفته تا تمّای او کنند و دلشان با یاد او خوش می‌گردد (سراج طوسی، بی‌تا، ۳۰).

عاشقان را خدمت معشوق تکلیف است و بر/ عاقلان را طاعت معبود تکلیف است و بار (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۹۰)

اُنس: معنای اُنس به خدا، اعتماد به او و آرامش با او و استعانت از اوست. اُنس با حق فقط برای بنده‌ای است که طهارتش کامل شده باشد و از هر چه جز یاد حق، گریخته و هر چه جز اوست از دل خود دور ریخته باشد (سراج طوسی، بی تا، ۳۰ و ۳۱).

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی / که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۲)

آرامش (طمأنینه). از حال‌های رفیع عارف است. عوام چون یاد خدا می‌کنند، آرام می‌گیرند و لذتشان اجابت نیازهای روزانه و دفع آفات است. اما خواص، به مشیت حق خشنودند و بر سختی‌های صبور، خالصانه و پرهیزگارانه می‌زیند (نحل: ۱۲۸ و انفال: ۶۶). چون دل و جان زیر پایت نطع شد پایی بکوب / چون دو کون اندر دو دستت جمع شد دستی بزن (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۴۸۵)

مشاهده (دیدار). مشاهده آن است که دل‌ها از غیب و با کمک خود غیب دریافت می‌کنند. وصلی که بین دیدن دل و دیدن چشم ایجاد می‌شود و یقینی که با دریافت حضور مستقیم حق و بدون پوششی برای دل، فزونی گیرد. مشاهده‌ی عارفان آن است که دلشان استوار و راسخ، خدا را می‌بینند و در هر چیزی - در آغاز و انجام، نهان و آشکار - جز خدا نمی‌بینند (سراج طوسی، بی تا، ۳۲). خواجه عبدالله انصاری مشاهده را دارای سه درجه می‌داند: درجه‌ی اول، مشاهده‌ی حصولی و اشراقی در مقام معرفت - اسماء و صفات الهی - است، درجه‌ی دوم، در مقام معاینه است که زبان اشارات سالک، گنگ و وی شاهد صفات حق تعالی است. درجه‌ی سوم، مشاهده در مقام جمع است که در آن سالک غرق دریای وجود می‌باشد. دیده، دیده‌ی حق است و حق، حق را مشاهده می‌کند، شاهد و مشهود یکی است (خواجه عبدالله انصاری (ب)، ۱۳۵۴، ۲۸-۲۵).

شهادت گفتن آن باشد که هم زاوّل در آشامی / همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۵۲)

یقین. ریشه‌ی تمامی احوال عارف است، تمامی حال‌ها به آن تمام می‌گردد و باطن تمام احوال یقین است. یقین، تصدیق کامل غیب است با زدودن تمامی شک‌ها و تردیدها (سراج طوسی، بی‌تا، ۳۲).

عقل اگرخواهی که ناگه در عقیلهت نفکند / گوش گیرش در دبیرستان الرّحمن درآر (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۹)

با استناد به موارد مذکور، آنچه که می‌توان از آن به عنوان خطوط کلی جهان‌نگری عرفانی یاد کرد، محتوای بخش چهار قصیده‌ی شاهکار سنایی است، حجم محدود مقاله، مانع از ذکر ابیات بیشتر می‌باشد. لکن با توجه به آنچه پیش از این بیان شد، سنایی صرفاً به بیان زیبایی‌شناختی جهان‌نگری عارفانه در جهان اشعارش پرداخته و آن را به عرصه‌ی آفرینش تخیلی کشانده است. به بیان دیگر، اگرچه «هیچ اندیشه‌ای از اندیشه‌های مرکزی عالم تصوّف وجود ندارد که رگه‌ای از آن در شعر سنایی انعکاس نیافته باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۴۳) اما بی‌تردید، چنین ساختار منسجمی که منطبق با جهان‌نگری عرفا در عالم تصوّف است، پیش از و هم‌زمان با سنایی در متن جامعه و در میان گروه اجتماعی مزبور وجود داشته، پرورش یافته و ریشه‌ی اجتماعی دارد. تعدادی از پیشروان تصوّف در قرون نخستین ایران اسلامی می‌زیستند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ۲۰۱) که این امر نشان از آمادگی محیط فکری و مادی ایران از نخستین قرون اسلامی، برای پیدایش تصوّف و اندیشه‌های محوری دستگاه عرفان دارد. جهان‌نگری عرفانی حول مفهوم توحید که شعار اصلی اسلام و گوهر تعالیم تصوّف و عرفان اسلامی است، می‌چرخد (افراسیاب‌پور، ولی‌پور چهارده‌چریک، ۱۳۹۱، ۹۳). بی‌تردید، آفرینش این مفهوم و دیگر مفاهیم بنیادین در این جهان‌نگری توسط افراد متعلق به گروه اجتماعی متصوّفه صورت پذیرفته، بلکه تنها بسط و پرورش تمایلات زهدآمیز و عرفانی ماخوذ از آیات قرآن و احادیث، توسط ایشان انجام پذیرفته است. وجود آثاری همچون *اللمع فی الاسرار تصوف*، *منازل السائرین*، *رساله‌ی قشیریّه* و *کشف‌المحجوب* که از متون مهم در تصوّف بوده و مشتمل بر جهان‌نگری عرفانی می‌باشد، تأیید این سخن و بیانگر آن خواهد بود که سنایی هرگز جهان شعری منطبق با جهان‌نگری عرفانی را به تنهایی در آفرینش‌های ادبی‌اش ایجاد نکرده، اما نخستین کسی است که توانسته «تجارب روحانی عارفان و زاهدان

قرن های دوم تا پنجم هجری قمری» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۲۴) و به بیان دیگر، جهان‌نگری عرفانی را در قالب ورزیده‌ی قصیده‌ی فارسی و به صورت «منسجم» به بیان شعرگونه درآورد. آنچه در بخش اخیر گذشت، تاییدی است آشکار بر «خصلت اجتماعی آفرینش اثر ادبی توسط سنایی و در نتیجه دوران ساخته بودن وی»، چرا که مطابق با آنچه گلدمن به آن اشاره کرده، خصلت اجتماعی اثر به ویژه در آن است که یک فرد هرگز نمی‌تواند به تنهایی ساختار ذهنی منسجمی را ایجاد کند که با آنچه جهان‌نگری یک گروه یا طبقه‌ی اجتماعی نامیده می‌شود، منطبق باشد. فقط گروه اجتماعی می‌تواند چنین ساختاری را پیروراند و فرد صرفاً می‌تواند «انسجام» بیشتری به آن بدهد و آن را به عرصه‌ی آفرینش تخیلی و عرصه‌ی اندیشه‌ی مفهومی و غیره بکشانند (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۳). توانایی سنایی در «انسجام بخشی به جهان‌نگری عارفانه» که گفتمان غالب مجموعه قصاید سنایی است نیز به دلیل گزینش ساختار و عظمی‌گونه در شعرهای اخلاقی و اجتماعی می‌باشد. به این ترتیب، سنایی گستره‌ی وسیع مفاهیم عرفانی را به شیوه‌ی واعظان و به گونه‌ای «مکرر و دایره‌وار» بازمی‌گوید^۱ که منجر به انسجام بخشی به جهان‌نگری عرفانی در جهان اشعارش شده است.

مطالعه‌ی دیوان اشعار سنایی، خواننده را با قسمی از آثار مواجه می‌کند که ذیل عنوان «مدایح» و «هجویات» جای می‌گیرند، اشعاری گاه با واژگانی رکیک و مضامینی نامتجانس با اندیشه‌ای همسوی قرآن و سنت و اخلاق. نگارندگان لازم می‌دانند با توجه به اتخاذ رویکرد گلدمن در مطالعه‌ی حاضر، موارد سازش‌گری و مصالحه‌جویی سنایی با قدرت‌های بیرونی (نیروهای حاکم، ممدوحان، مغضوبان و غیره) را از آفرینش و نگرش راستین سنایی جدا کنند^۲ و به این ترتیب، تمام توجه خود را برآن دسته از آثار سنایی متمرکز کنند که در گذر زمان و به باور صاحب‌نظران، ارزش محتوایی و ساختاری خود را همچنان به رخ کشیده و همتراز

۱. ن. ک. به تازیانه‌های سلوک، صفحات ۵۵-۵۳.

۲. نمونه‌های مشهوری برای این امر وجود دارد: بالزاک سلطنت طلب بهتر از هر کسی، عیب‌های اشرافیت و سلطنت روبه زوال را تشریح کرد. دانتی که آرمان امپراطوری جهانی و قرون وسطایی را در سرداشت، اثری آفرید که از نگرش فردی باورد دوره‌ی رنسانس خبر می‌دهد. مهمترین آثار برای ناقد ادبی به نویسندگانی مربوط می‌شود که این تضاد و ناهماهنگی فقط در بعضی از آثارشان و یا حتی در بخش‌هایی از آن دیده می‌شود. در چنین مواردی است که مورخ یا ناقد می‌تواند موارد سازش‌گری و مصالحه‌جویی با قدرت‌های بیرونی را آشکار و این موارد را از آفرینش و نگرش راستین نویسنده جدا نماید (گلدمن، ۱۳۸۱ الف، ۲۵۴).

شاهکارهای معنایی و صوری ادب فارسی، زنده و جاری مانده است. می‌توان ساحات وجودی و شعری سنایی را در کنار هم در نظر آورد اما همسو و هم‌منظر با آنچه گلدمن مدعی آن است، باید از غلبه‌ی «آگاهانه‌ی» مقاصد و اندیشه‌ها توسط سنایی در آندسته اشعاری که به عنوان هجو و مدح مصطلح است، سخن گفت و به دو دلیل آن را از آفرینش‌های راستین سنایی جدا دانست: نخست، آن که به روشنی قابل دریافت است که برخلاف دیگر اشعار سنایی، فاقد جایگاهی درخور از منظر زیبایی‌شناختی هستند. دلیل دیگر این که «ارزش زیبایی‌شناختی اثر وابسته به آن است که تا چه حد، به رگم و «برخلاف مقاصد و باورهای آگاهانه‌ی» نویسنده، بیانگر شیوه‌ای باشد که او جهان اطرافش را واقعاً می‌بیند و احساس می‌کند» (گلدمن، ۱۳۸۱، ۲۵۴)

سنایی در میان بزرگان صوفیه و غیر صوفیه، «مقام پیشوایی» داشته و حکما او را «حکیم» و صوفیه او را «شیخ» می‌خواندند (مدرّس رضوی، ۱۳۸۸، پنجاه و پنج) سنایی در نشر و ترویج تصوّف و حتی در تربیت غیرمستقیم مشایخ سلسله‌ها (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ۲۳۷) و در نتیجه آگاهانیدن گروه مزبور، نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است. به عنوان مثال، قصیده‌ای با مطلع «مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا / قدم زین هر دو بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا»، انتشار فوق العاده‌ای یافته و کمتر کتاب اخلاقی و عرفانی را می‌توان یافت که ابیات یا تعبیراتی از این قصیده وارد آن نشده باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۷۱). بعلاوه «گسترش شعر سنایی در تمام قلمروی زبان فارسی در آخرین سال‌های حیات وی»، تصدیق این مدعا است.

«وقتی سنایی در آخرین سال‌های حیات خود بود، شعرش در تمامی قلمروی زبان فارسی، از حلب تا کاشغر، گسترش داشت و هر جا که می‌رفت می‌دید شعرش قبل از وی به آنجا رفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۱۱).

بنابراین، «قصاید سنایی به عنوان عنصری که به اعضای گروه نسبت به اندیشه، احساس و اعمالشان آگاهی می‌بخشد»، «یکی از مهمترین عناصر سازنده‌ی آگاهی جمعی» تلقی می‌گردد. در نتیجه با توجه به تعریفی که پیش از این از مفهوم آگاهی واقعی و ممکن ارائه

شد، درمییابیم که سنایی به آگاهی ممکن اهل عرفان و تصوّف نائل آمده بود که فقط به «فرد استثنایی» گروه منسوب است.

آنچه بیان شد دلالت بر «تعامل دوسویه» ما بین اشعار سنایی و اصول و مبادی تصوّف دارد که در این مورد می‌توان از مفهوم «برگردان» در نظریه‌ی گلدمن بهره گرفت. به این معنا که از یک سو، «اشعار سنایی حامل جهان‌نگری عرفانی است» و از سوی دیگر «با نشر و ترویج مبادی عرفان، در ساختن آگاهی جمعی گروه نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است». به این ترتیب، سنایی به منظور مقابله با انحطاط تصوّف، ضمن نقد وضع پیش آمده با زبانی اعتراضی و به منظور اصلاح صوفیان عصر، اندیشه‌ها، آموزه‌ها و جهان‌نگری عرفانی و رهنمودهای اخلاقی و اجتماعی را در شعر خویش بازگو کرده است. برگردان جهان‌نگری عصر، در نظریه‌ی گلدمن، تنها از عهده‌ی فردی استثنایی که در زندگی اجتماعی گروه تا حدی تنیده شده که نسبت به اعتقادات و ارزش‌های گروه خودآگاهی یافته، برمی‌آید و بنابر آنچه ذکر شد، سنایی به روشنی توانسته بیان زیبایی شناختی از جهان‌نگری عرفانی را در شعرش به منصفی ظهور برساند.

گام بعدی برای تکمیل درستی فرضیه‌ی پژوهش، آشکار ساختن وجود همخوانی و یا پیوندی معنادار میان ساختارهای آفرینش ادبی سنایی و شماری دیگر از ساختارهای اجتماعی روزگار سنایی است. این امر مستلزم تبیین مراحل دریافت و تشریح قصاید منتخب است. دریافت، «روشن کردن ساختار معنادار درونی» و تشریح، «گنجاندن ساختار معنادار درونی به عنوان عنصر سازنده و کارکردی در یک ساختار گسترده‌تر و بی‌واسطه‌ی فراگیرمی باشد» (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۲۶).

۳- مرحله‌ی دریافت:

پیش از این - در تازیان‌های سلوک - شباهت آشکار میان ساختار قصاید سنایی و ساختار اجتماعی زمانه روشن شده است:

«شباهتی است آشکار میان این ساختار اجتماعی و نوع مجالس و عطف از یک سو و شعرهای اخلاقی و اجتماعی سنایی از سوی دیگر. شاعر مانند واعظ از یک نقطه شروع

می‌کند و مجموعه‌ای از اوامر و نواهی و تحذیرات را به زبان تمثیل و زمانی با لحن آشکار خطابی عرضه می‌دارد و در همان دایره به تکرار مکررات می‌پردازد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۵۳).

در ارتباط با مجالس و عظم، سطح مخاطب عمومی و اکثریت حاضران در اینگونه مجالس ضرورت به‌کارگیری چنین اسلوبی را ایجاب می‌کرده اما علت دیگر، نهفته در واقعیت اجتماعی زمانه بود: «در عصر سنایی تثبیت نوعی ایدئولوژی اشعری و نظام فقه‌های حنفی-شافعی، در خراسان، همه‌ی جوانب زندگی را به یکنواختی و تکراری بودن وامیداشت، طبیعی است که در ساختاری این چنین، نوع سخنان و اسلوب مخاطبات اجتماعی، تکراری و بسته باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۵۳).

آنچه در قول فوق، طبیعی توصیف شده، یکی از اصول مبنایی مطالعه‌ی ساختاری جامعه‌شناسی ادبی لوسین گلدمن می‌باشد چرا که ساختگرایی تکوینی بر این فرض استوار است که خصلت جمعی آفرینش ادبی حاصل آن است که ساختارهای جهان آثار با ساختارهای ذهنی برخی از گروه‌های اجتماعی، همخوانند و یا با آن‌ها رابطه‌ای درک‌پذیر دارند. حال آنکه نویسندگان در سطح محتواها، یعنی در سطح آفرینش دنیا‌های خیالی تابع این ساختارها، آزادی تام دارد (گلدمن، ۱۳۷۱، ۳۲۰ و ۳۲۱). آزادی سنایی در سطح محتوا در پیوند با توانایی او و تسلط وی بر قصیده‌سرایی بوده که موجب شده «میدان قصیده را که در دایره‌ی مدح، هجو و توصیف طبیعت محدود بوده، به موضوعاتی در دایره‌ی زهد، اخلاق و نقد اجتماعی اختصاص دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵، ۵۴).

اما آنچه که نگارندگان علاوه بر ارتباط فوق در مرحله‌ی «دریافت» آثار به آن پی برده‌اند، عبارت است از اینکه قصاید - منتخب - سنایی در حالی جهان‌هایی تابع ارزش‌های مثبت و مورد تایید جهان‌نگری عرفانی می‌آفریند که این ارزش‌های مثبت در تقابل با آنچه منفی و به زعم سنایی جهان‌گستر شده، با قدرت هر چه بیشتر رخ می‌نماید. به بیان دیگر، آنچه در قصاید سنایی مشهود است «ترکیب‌های واژگانی متضاد» دارای بار ارزشی متفاوت - مثبت و منفی - است که در ابیات قصاید در کنار هم - با هنرمندی - چیده شده است. مجال ارائه‌ی

تمامی ابیات دارای ترکیب واژگان متضاد وجود ندارد، از این رو در جدول ۱ به بیان ترکیبات متضاد اکتفا میشود تا درک درستی از آنچه به آن اشاره کرده‌ایم، حاصل شود.

(جدول ۱) واژگان متضاد در چهار قصیده‌ی سنایی، فراوانی و درصد فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد در قصاید منتخب

درصد فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد	فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد	تعداد کل ابیات	واژگان متضاد	مطلع قصیده
۳۹٫۶۸	۲۵	۶۳	جسم / جان، دون / والا، کفر/ ایمان، زشت / زیبا، کفر/ دین، بیرون / درون، مانی / برپر، پستی / بالا، مرگ / زندگی، کشته / عمرابد، بی مُلک / دارا، داری (داشتن) / بازی (باختن، دین / دنیا، بده دین / بپر دنیا، گویا / ناگویا، حواس / نهاد، کل / اجزا، پستی / والا، پست / بالا، دانایی / نادانی، ناخوش آواز / خوش آواز، ابد / ازل، بنددی / بگشایدی، مزین / زشت، درون / برون، پنهان / پیدا، حرام / حلال، دنیا / عقبی، سرا / ضرا، پیری / برنا	«مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا/ قدم زین هر دو بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا»

درصد فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد	فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد	تعداد کل ابیات	واژگان متضاد	مطلع قصیده
۳۲٫۴۳	۳۶	۱۱	<p>عذراور/ عبرت بین، پند گیرید / عذر آرید، سیاهیتان / سپیدیتان، سپیدی / سیاهی، غم / غمگسار، امروز / دی، امسال / پار، آورد / بُرد، فخر / ننگ، دین / کفر، گریه / سگ / موش، زشت / خوب، مهدی / دجال، مخالف / موافق، صورت / سیرت، نهان / آشکار، خوب / زشت، مور / امیر، حیوانی / روحانی، کُل / جزء، گل / خار، عزیز / خوار، گُلبن / خار، لیل / نهار، ورا / فرود، گل / خار، بیش / کم، تاج / پای بند، پیر / کودک، یمین / یسار، آب / آتش، دین / بی دینی، تن / جان، جبر / اختیار، طمطراق / ننگ، بیداری / خواب، رستن / هستن، عقل / شرع، شرع / بی شرع، دور / نزدیک، جان / کالبد، عافیت / سرنگون سار، عاشقان / عاقلان، مصطفی / بوالحکم، مرتضی / ذوالخمار، دشوار / آسان، صحو / سُکر، گمان / یقین، یمین / یسار، آب / آتش، خاک / زر</p>	<p>« ای خداوندان مال الاعتبار الاعتبار / ای خداخوانان قال الاعتذار الاعتذار »</p>

درصد فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد	فراوانی ابیات دارای واژگان متضاد	تعداد کل ابیات	واژگان متضاد	مطلع قصیده
۴۱٫۰۲	۱۶	۳۹	<p>برگ / بی برگی، عیاران / نامردان، زنان / مردان، برو / اندر آی، خدا / بُت، برجان فشان / درهم شکن، گُشتگان / زنده، شریعت / طبیعت، روی بنمایند / رخت بر بندند، نفس / خِرد، بقا / فنا، کفر / دین، پاینده ذات / اندک حیات، مردانگی / تردامنی، دیو / فرشته، جبرئیل / اهرمن، برون / درون، این جهان / آن جهان، دو قبله / توحید، بی خطا / خطا، زنده / مُردگی</p>	<p>« برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزین / رخ چو عیاران نداری جان چو نامردان مکن»</p>
۳۰٫۹۰	۱۷	۵۵	<p>اوج / قعر، انوار عرش / اشکال حسی، سُبک / گران، این عالم / بالا، دیو / مَلک، گرگ / شَبان، زیان / سود، ظاهر / باطن، میهمان / میزبان، حسی / عقلی، بگشادی / بربستی، بهشت / دوزخ، خاموش / گویا، علوی / سفلی، نوبهار / مهرگان، عرش / فرش، ماه (بلندی) / چاه (پستی)، بحر / تهی، باغ / خزان، اقبالی / ادباری، گردون (آسمان) / گل (زمین)</p>	<p>« دلا تا کی در این زندان فریب این و آن بینی / یکی زین چاه ظلمانی برون شوتا جهان بینی»</p>

بیش از ۳۰ درصد از کل ابیات هر قصیده شامل ترکیبی از «واژگان متضاد» می باشد که در هنگام خوانش قصاید، نظر مخاطب را به خود جلب و او را به آشکارگی و فور ترکیب های متضاد در چهار قصیده ی منتخب، رهنمون می سازد.

۴- مرحله ی تشریح

در جستار حاضر و در فرایند «تشریح» میبایست به اجتماع همعصر سنایی نظر افکنیم. دوران کودکی و نوجوانی سنایی در غزنین گذشت. در جوانی به بلخ سفر کرد و بعد از این سفر، سفری دیگر به نواحی دورتر خراسان، از جمله سرخس، نیشابور و هرات داشت. خراسان در زمان سنایی، تحت حاکمیت سلجوقیان بود. آن ها پس از تسلط بر خراسان، برسختی و شدت تعصبات مذهبی که دور جدیدی از آن پس از سقوط سامانیان و روی کار آمدن غزنویان در ایران آغاز شد، افزودند. این حکومت در اوایل دهه ی سوم قرن پنجم هجری تشکیل شد و به سرعت به یک امپراطوری وسیع تبدیل گشت که در زمان ملکشاه (۴۸۵-۴۶۵ ه.ق) به اوج اقتدار خود رسید، اما مقارن دوران کودکی سنایی، به دنبال مرگ تقریباً همزمان این پادشاه و وزیرش خواجه نظام الملک طوسی در سال ۴۸۵ ه.ق، ممالک سلجوقی از جمله خراسان تا حدودی دستخوش بی ثباتی و نابسامانی و ظلم و ستم عمال حکومتی گشت، چنانکه در زمان ورود سنایی به بلخ که نخستین شهر میزبان سنایی در خراسان بود، این وضع ادامه داشت (نوریان و همکاران، ۱۳۸۴، ۶۶). سنایی در قصیده ای که سلطان مسعود را در بلخ مدح کرده، به آشوب و فتنه ی خراسان و ظلم و ستمی که از سلاطین سلجوقی بر مردم آن سامان می رفته و این حال در اوائل حکومت سنجر مسلماً شدت داشته، اشاره کرده است.^۱ مطابق گفته ی مورخان در ابتداء حکومت سنجر فتنه ها و آشفتگی های بسیاری در خراسان وجود داشته و تا سال ۴۹۵ ه.ق که سنجر کاملاً بر خراسان استیلا یافت، این حال دوام داشت (ن.ک. به مقدمه ی دیوان سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، سی و هفت). اگر اندکی به عقب برگردیم، خواهیم دید که چون سلجوقیان بنا به دعوت خلفا و با استفاده از ناتوانی آل بویه، در سال

۱. قصیده ای با مطلع «قدر شه غزنین نشناسد به حقیقت / آن را که به احوال خراسان خبری نیست» (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، سی و هفت).

۴۴۷ بر بغداد چیره شدند، مردم ایران زیر فشار مضاعف «دو نیرو» یعنی «دستگاه خلافت» و «اشغالگران ترک» قرار گرفتند و با دو دشمن چیره در کشاکش افتادند. از سویی، گروهی از ایرانیان در ستیز با ترکان سلجوقی با دستگاه خلافت همگام شدند؛ از سوی دیگر، عناصری از سلجوقیان نیز با عرفان اسلامی-ایرانی و شعر و ادب فارسی خو گرفتند و در مبارزه با دستگاه خلافت با ایرانیان همکاری کردند. از این رو در سراسر دوسدهی پنجم و ششم، عناصر ایرانی را در دو صف عقیدتی و مذهبی برابر هم می‌بینیم. مذاهب حنفی و شافعی به عنوان دو مذهب اصلی تسنن رسمیت داشت و مردم چه در خراسان و چه در غزنین وابسته به یکی از این دو مذهب بودند (نوریان و همکاران، ۱۳۸۴، ۷۸). کشاکش‌های خونین حنفی-شافعی این دوسده را می‌توان پوشش مذهبی کشاکش‌های ملی-سیاسی تلقی کرد. ایرانیانی که پیشتر در شهرهای ایرانزمین می‌زیستند و با حاکمان ایرانی روبه‌رو و از زخم شمشیر خلفای بغداد دور بودند، دشمن اصلی را در وجود ترکان تازه وارد سلجوقی می‌دیدند. اینان پیرو مذهب شافعی و یا شیعه‌ی دوازده‌مامی بودند و در ستیز با ترکان سلجوقی که مذهب حنفی داشتند، حتی گاه با حکومت بغداد همکاری می‌نمودند.

آنچه از شرایط مذکور در راستای پژوهش حاضر قابل توجه است، وجود «تضاد ناشی از چند قطبی شدن جامعه‌ی همعصر سنایی» و «تقسیم شدن جامعه به گروه‌های متعدد مذهبی-سیاسی» است. نظیر تعصب و مناقشات بین شیعه و اهل سنت، میان پیروان مذاهب اهل سنت نیز دایر بود. دامنه‌ی این مبارزات اعتقادی به میان ادبا و شعرا هم تجاوز کرد و در نتیجه در آثار آنان شاهد حملاتی سخت به یکدیگر هستیم (صفا، ۱۳۸۸، ۱۷۵). در واقع از نیمه‌ی قرن پنجم به بعد بود که در میان ایرانیان به جای اتحاد در مبارزه با دشمنان «دو دستگی» پدید آمد: از یک سو، ایرانیانی که خطر دستگاه خلافت را بیش از خطر ترکمانان سلجوقی ایرانیشده می‌دانستند، به همکاری با سلجوقیان کشیده شدند و مذهب حنفی اختیار کردند و از پشتیبانی نیروی نظامی سلجوقی، که تمایل ایشان را به آن مذهب دیدیم، بهره بردند. از سوی دیگر، ایرانیانی که همچون شافعیان و دوازده امامیان دور از ظلم و شکنجه‌ی مستقیم بغداد-دشمن اصلی را ترکان تشخیص می‌دادند و بیشتر به تبلیغات ضد ترک می‌پرداختند (وزین، ۱۳۷۵، ۱۱۳).

به این ترتیب، کشمکش‌های شدیدی که از میانه‌ی قرن پنجم آغاز گردید تا اوایل قرن هفتم هجری با دولت‌های وقت امتداد داشت. سنایی با گزینش ارزش‌های راستین مطابق با جهان‌نگری عرفانی، از مجرای قطب‌های متضاد واژگانی - و معنایی - و چینش آن‌ها در کنار یکدیگر، مشابه با ساختار موجود در اجتماع دینی و اوضاع اجتماعی همعصر خویش، تاکید و تایید خود را بر جهان‌نگری عرفانی و انتقاد تند و صریح خود را از شرایط موجود در قالب آفرینش ادبی، عرضه داشت تا به این ترتیب به اعضای گروه - مسلمانان - امکان دهد تا نسبت به اندیشه‌ها، احساس‌ها و اعمالشان آگاهی یابند. پیام خاص و هدف سنایی، دعوت به درون‌بینی و تحذیر از ظاهرپرستی بوده است (زرین‌کوب، ۲۵۳۵، ۱۳۹). بنابراین قصاید سنایی با در برداشتن مجموعه‌ای از رهنمودهای اخلاقی، عرفانی، دینی و اجتماعی، یکی از مهمترین عناصر سازنده‌ی آگاهی جمعی و یادآور مظاهر اخلاقی سلف صالح است.

نکته‌ی دیگر در تاکید بر تعارض و تضاد این عصر، «تسلط زردپوستان آسیای مرکزی اعم از قبایل و غلامان بر قلمروی فرهنگ ایرانی» و پیدا شدن یکنوع عصبیت نژادی است که در آثار شعرای آن عهد نیز غالباً به صورت اشارات دشنام‌آمیز ظاهر شده است.^۱ همچنین توجه به این مورد که در این اثنا هنوز بسیاری از خاندان‌های کوچک امارت و ریاست در اطراف و اکناف ایران، پا برجای بودند و در حیطة نفوذ خود همه‌ی آداب و خصائص ملی را نگاه میداشتند و حتی در این میان با تعصب عمل میکردند (صفا، ۱۳۸۸، ۱۷۱) بیش از پیش ساختار قطبیشده و متعارض جامعه را آشکار می‌سازد.

۵- نتیجه‌گیری

صاحب‌نظران عرصه‌ی ادبیات فارسی، در اکثر مطالعات پیرامون سنایی، او را «شاعری دوران ساز» دانسته‌اند و بر این اساس تاریخ شعر فارسی را به دو دوره‌ی «قبل و بعد از سنایی» تقسیم نموده‌اند. در حالی که پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد جامعه‌شناسانه‌ی

۱. «می‌نبیند آن سفیهانی که تُرکی کرده‌اند / همچو چشم تنگ تُرکان گورایشان تنگ و تار» (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸، ۱۸۳)

ادبی لوسین گلدمن به این نتیجه نائل آمده که آفرینش ادبی سنایی دارای خصلت جمعی است و سنایی صرفاً با دست یافتن به حداکثر آگاهی ممکن اهل عرفان و تصوّف به بیان زیبایی‌شناختی جهان‌نگری عارفانه در قصایدش پرداخته، چرا که مفاهیم دستگاه عرفان ماخوذ از آیات قرآن است و این گروه عارفان بوده‌اند که به بسط و پرورش آن همت گماشتند. از سوی دیگر، دریافت و تشریح چهار قصیده‌ی شاهکار سنایی منجر به آشکارگی ساختار معنادار درونی آن‌ها و پیوند آن با ساختار گسترده‌تر اجتماع همعصر شاعر گردید. به این ترتیب که دو قطب متباین ناشی از ترکیب‌های واژگان متضاد دارای بار ارزشی متفاوت - مثبت و منفی - که در ابیات قصاید در کنار هم جای گرفته‌اند در پیوند با ساختار فراگیرتر و شرایط اجتماع همعصر شاعر که ناشی از تعصبات، اختلافات و دو دستگی‌های مذهبی و نژادی است، قرار دارد. بنابراین سنایی به عنوان کسی که به آگاهی ممکن اهل عرفان و تصوّف دست یافته و در آفرینش ادبی خویش، جهان منسجمی را آفریده که گفتمان غالب آن، جهان‌نگری عرفانی است و ساختارش با ساختار گسترده‌تر اجتماعی و دینی همعصرش انطباق یافته و مشابهت دارد، در تعریف گلدمن از فرد استثنایی یا هنرمند بزرگ می‌گنجد. به این ترتیب می‌توان سنایی را شاعری دوران ساخته تلقی نمود. کسی که با تنیده شدن در اجتماع همعصرش نسبت به اعتقادات و ارزش‌های اهل عرفان و تصوّف خود آگاهی یافته و به بیان زیبایی‌شناسانه‌ی تمایلات اساسی و جهان‌نگری گروه مزبور پرداخته است.

علیرغم توجه مؤکد نگارندگان بر دوران ساخته بودن سنایی، نمی‌توان منکر ادعای مکّر صاحب‌نظران عرصه‌ی ادبیات فارسی مبنی بر دوران ساز بودن سنایی بود و آن را نفی نمود. بی‌شک سنایی در ساختن دوره‌ای نوین در تاریخ شعر فارسی نقش اساسی داشته و این نشانگر دوران ساز بودن وی می‌باشد اما تاکید بیش از پیش، مستمر و مکّر این وجه در مطالعات پیرامون سنایی منجر به مغفول ماندن وجهی است که در پژوهش حاضر به آن پرداخته شده که عبارت است از اهمیت مطالعات جامعه‌شناسانه‌ی ادبی و تاثیر آگاهی از شرایط اجتماعی و تاریخی در روند مطالعات پیرامون بزرگان ادب فارسی.

بی‌تردید غنای مطالعات و واقع‌بینانه بودن آن‌ها در گرو بررسی همه‌جانبه و دخیل دانستن رویکردهایی است که شاید در نظر اول کاربرد آن در مطالعات مربوط به حوزه‌ی عرفانی شعر فارسی محلّ اختلاف باشد اما می‌تواند به روشن نمودن جوانب پنهان موضوع در حوزه‌ی ادبیات عرفانی بیانجامد.

منابع

۱. افراسیاب پور، علی اکبر، فلور، ولی پور چهارده چریک. (۱۳۹۱). «انسان کامل از دیدگاه حکیم سنایی غزنوی. فصلنامه عرفان اسلامی»، سال ۹، شماره ۳۴، صص ۹۱-۱۱۵.
۲. انصاری (الف)، خواجه عبدالله. (۱۳۵۴). مقامات معنوی (ترجمه و تفسیر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری)، جلد اول (از باب یقظه تا تهذیب). ترجمه محسن بینا، چاپ دوم، تهران: مولف.
۳. انصاری (ب)، خواجه عبدالله. (۱۳۵۴). مقامات معنوی (ترجمه و تفسیر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری)، جلد چهارم (از باب نفس تا باب توحید). ترجمه محسن بینا. چاپ اول، تهران: مولف.
۴. ایگلتون، تری. (۱۳۸۱). درآمدی بر ایدئولوژی. ترجمه علی اکبر معصوم بیگی. تهران: انتشارات آگه.
۵. راووداد، اعظم. (۱۳۹۰). نظریه‌های جامعه‌شناسی هنر و ادبیات. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۶. زرقانی، سید مهدی، غریب، مصطفی و مهدوی، محمدجواد. (۱۳۹۴). «نقش سنایی در تحول قصیده‌ی فارسی». مجله شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، سال ۷، شماره ۴، صص ۴۹-۷۶.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۲۵۳۵). با کاروان حله، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۸. ----- (۱۳۸۵). جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. سراج طوسی، ابونصر. (بی تا). اللّمع فی التّصوّف. ترجمه مهدی محبتی (به کوشش حسین رابطی). تهران: اساطیر.
<http://ketabnak.com/book/39738/>
۱۰. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). دیوان سنایی غزنوی. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سنایی.
۱۱. شفیع‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۵). تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی). تهران: انتشارات آگه.

۱۲. صفا، ذبیح الله. (۱۳۸۸). تاریخ ادبیات ایران. (ج:۱): خلاصه جلد اول و دوم). تهران: انتشارات ققنوس.
۱۳. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیریه. ترجمه حسن بن احمد عثمانی (تصحیح بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. گلدمن، لوسین. (۱۳۸۱ الف). پیوند آفرینش ادبی با زندگی اجتماعی. در محمدجعفرپوینده (گردآورنده و مترجم)، جامعه، فرهنگ، ادبیات (صص ۲۷۰-۲۴۹)، چاپ سوم، تهران: نشر چشمه.
۱۵. ----- (۱۳۸۱ ب). درباره‌ی میشل فوکو و ساختگرایی غیرتکوینی. در محمدجعفرپوینده (گردآورنده و مترجم)، جامعه، فرهنگ، ادبیات (صص ۲۷۶-۲۷۱)، چاپ سوم، تهران: نشر چشمه.
۱۶. ----- (۱۳۷۱). جامعه‌شناسی ادبیات (دفاع از جامعه‌شناسی رمان). ترجمه محمدجعفرپوینده. تهران: انتشارات هوش و ابتکار.
۱۷. ملیس، سایمن، ویک، پاول. (۱۳۹۴). درآمدی بر نظریه‌ی انتقادی. ترجمه گلناز سرکارفرشی. تهران: انتشارات سمت.
۱۸. مدرّس رضوی، محمدتقی. (۱۳۸۸). مقدمه‌ی مصحّح. در مدرّس رضوی (مصحّح)، دیوان سنایی غزنوی (صص سی و یک - صد و شصت و هفت)، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سنایی.
۱۹. هاووزر، آرنولد. (۱۳۸۸). فلسفه تاریخ هنر. ترجمه محمدتقی فرامرزی. تهران: انتشارات نگاه.
۲۰. نوریان، مهدی، طغیانی، اسحاق و حاتمی، سعید. (۱۳۸۴). «جامعه‌شناسی موضوعی آثار سنایی». کاوش‌نامه، سال ۶، شماره ۱۰، صص ۹۲-۶۳.
۲۱. وزین، م. (۱۳۷۵). «مروری بر آثار عین القضاة همدانی». نامه فرهنگستان (فصلنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، سال ۲، شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۰۴.