

حکمت روشنایی: گذری بر جهان‌شناسی حکیم سنایی غزنوی

دکتر حسین حیدری

دانشیار - عضو هیأت علمی دانشگاه کاشان

چکیده

شناخت جهان‌شناسی (کیهان‌شناسی) نظام‌های فکری کهن، از مهم‌ترین مقومات درک جهان‌بینی گذشتگان است. در خصوص هندسه معرفتی عارفان مسلمان تا کنون پژوهش کافی صورت نگرفته است. این مقاله برخی از عناصر جهان‌شناسی مجدد بن آدم سنایی (ف. ۵۳۲)، حکیم و عارف پیشگام شعر تعلیمی صوفیانه را گزارش و بررسی می‌کند. همو که آثارش به شیواترین بیان، معرف آراء نخستین عارفان خراسان بزرگ است و از سوی دیگر، بر ذهن و زبان عارفان پس از خود تأثیر بسیاری گذاشته است. این جستار نظرگاه سنایی را با آراء مکاتب مهم کلامی فیلسوفان مسلمان درباره موضوعات زیر به صورت تطبیقی بررسی می‌کند: غرض‌مندی آفرینش هستی و حکمت صنع، جایگاه قانون علیت در نظام آفرینش، وسایط و میانجی‌های آفرینش (امر، عقل کل، نفس کل و...)، تعریف و ویژگی‌های جوهر و اعراض، شعورمندی و تسبیح کائنات، سرنوشت ارواح پس از مرگ و باور به نوعی تناسخ. این جستار اشتراکات نگاه سنایی را با فیلسوفان مسلمان و تبیین آنها را با مواضع مکاتب کلامی مشهور، به ویژه اشاعره، نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: حکیم سنایی غزنوی، شعورمندی کائنات، تناسخ، عقل کل، نفس کل، جهان‌شناسی حکیم غزنوی

مقدمه: جایگاه سنایی در ادبیات عرفانی مطالعات فرهنگی انجمن علمی زبان ادبیات فارسی

در تاریخ ادبیات فارسی، نخستین شاعران مشهوری که قالب شعری را، عمدتاً در بیان اعتقادات دینی خود گذارده‌اند، کسایی مروزی (۳۹۴-۳۴۱ ه.ق.) و ناصر خسرو قبادیانی (۴۸۱-۳۹۴ ق) بوده‌اند، ولی هیچ یک از این دو، به عنوان چهره‌های عرفانی و صوفی شناخته نمی‌شوند و آنچه که تا قبل از سنایی (ف. ۵۳۲ ق.) از شعر عرفانی باقی مانده است، به هیچ روی قابل مقایسه با آثار منثور عرفانی نیست.

افزون بر آن، نوآوری مهم سنایی در سرایش شعر این بوده که آن قالب را، در بیان جهان‌بینی عرفانی و کلامی، اصول و مواظ اخلاقی، مدح بزرگان دین، ذکر حکایات، قصص و وقایع تاریخی به جهت عبرت‌گیری از آنها، تفسیر آیات و اخبار و غیره به کار برده است.

این شیوه سنایی بویژه در حدیقه الحقیقه، در ایجاد منظومه‌هایی از قبیل تحفه العراقین خاقانی و مخزن الاسرار نظامی و مثنوی معنوی مولوی و برخی از آثار دیگر، در ادب فارسی اثر مستقیم و غیر مستقیم بر جای گذارده^۱ و عارفان فارسی زبان، هیچگاه با وجود مثنوی مولوی از مراجعه و تعلیم حدیقه تاکنون مستغنی نبوده‌اند و از اینو شرحهای گوناگونی بر آن نوشته‌اند.^۲

این مقاله عمدتاً با استناد به دو اثر حدیقه و دیوان وی، در پی تبیین جهان‌شناسی حکیم غزنوی است و می‌خواهد همسویی یا تعارضات فکری او را با دیدگاه‌های جریان‌ها و مکاتب کلامی در این زمینه بنمایاند. با نظر به تأثیر بی‌بدیل ذهنی و زبانی حکیم اقلیم عشق بر قاطبه عارفان ایران، بویژه عارفان مکتب خراسان کشف دیدگاه‌های وی اهمیت

۳- ر.ک. صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۵۶۲

۲- مفصل‌ترین شرح حدیقه، «لطایف الحدائق» اثر عبداللطیف عباسی است، که در سال ۱۰۱۴ ق. به پایان رسیده است.

بسیار دارد. چنان که در حدود سیصد سال بعد، الگوی مولانا در سرایش مثنوی آموزه‌های حدیقه الحقیقه (الهی‌نامه) سنایی و قالب منطق الطیر بوده است (افلاکی، ج ۲، صص ۷۴۱-۷۳۹). به گفته خود مولانا، تعمق در سخنان سنایی، تنها طریق درک سخنان اوست: «و همچنان بفرمود که هر که سخنان عطار را به جد بخواند، اسرار سنایی را فهم کند و هر که سخن سنایی را به اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را ادراک کند و از آن برخوردار شود و برخوردار (همان، ص. ۴۵۸).^۳

۱- غرضمندی افعال خدا

۱-۱. دیدگاه متکلمان: اشاعره افعال خداوند را، معلل به اغراض نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند اگر خداوند غرض داشته باشد، در واقع به دنبال استكمال خود است و این، دلالت بر نقص او دارد (فخر رازی، المحصل ۴۸۳-۴۸۴). مضافاً ابوالحسن اشعری و پیروانش قاعده صلاح و اصلح، لطف و شمول لطف و کرم خداوند را نسبت به آفرینش هستی و همه مخلوقات باور ندارند.^۴

از معتزله در مورد انگیزه و غرض خداوند آفرینش موجودات، چهار قول نقل شده است:
 ۱-۱-۱ ابوالهذیل گفته است: انگیزه خداوند در آفرینش عالم، سود و مصلحت انسان بوده است، چراکه انجام کارهایی که بی هیچ انگیزه‌ای باشد و هیچ کس از آن سود نبود، عبث و بیهوده است و عبث بر خداوند محال است.
 ۱-۱-۲ نظام نیز هدف از آفرینش را، مصلحت مخلوقات می‌دانسته است و انگیزه (علت) و هدف را، در مورد خداوند یکی می‌داند.

۱-۱-۳ معمر می‌گوید: آفرینش بنا بر علتی است و آن علت را نیز علتی است ولی سلسله علل بی‌نهایت است و به غایتی نمی‌انجامد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 انجمن علمی زبان ادبیات فارسی
 وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی
 - از سلطان ولد (دیوان، ص ۲۷۷ بیت ۵۷۰۰) این بیت منقول است:^۳

عطار روح بود و سنایی، دو چشم او
 ما قبله سنایی و عطار آمدیم

در مثنوی (دفتر ۴، ابیات ۳۷۵۰-۳۷۴۹) نیز مولانا می‌گوید آنچه بر زبان او جاری شده بخشی از حقیقت است و صورت کاملتر آن را باید در حدیقه (الهی‌نامه) آن حکیم غیب و فخرالعارفین جستجو کرد:

ترک جوشش، شرح کردم نیم خام
 از حکیم غزنوی بشنو تمام

در الهی‌نامه گوید شرح این آن حکیم غیب، فخرالعارفین

۴ - باقلانی، ۱۴۱۴ق: ۵۲ - ۵۰ و غزالی، ۱۳۶۸: ج. ۱، صص ۲۵۳-۲۵۴

۵ - گفته ابوالحسن اشعری: «ان الله وفق المومنین لطاعته و لطف بهم و یلطف بهم حتی یكونوا مومنین و لکنه اراد ان یكونوا کافرین کما علم و خذلهم و طبع علی قلوبهم ... و ان العباد لا یملکون لانفسهم ضراً و لا نفعاً الا بالله» (الابانه، ص ۱۶ و مضمون مشابه در مقالات، ۲۹۲) یعنی: «خداوند توفیق اطاعت را به مومنان بخشید و به آنان لطف و عنایت داشته و هدایت و اصلاح کرده است و کافران را گمراه ساخته و هدایت نکرده و مورد لطف قرار نداده است ... و خداوند بر اصلاح و لطف به کافران توانست تا آنان را از زمره مومنان قرار دهند، ولی اراده کرده که کافر باشند چنانکه به آینده آنان آگاه بوده و آنان خوار گردانیده و بر دل‌هایشان مهر گمراهی زده است ... در حالی که بندگان جز به اراده خداوند، مالک سود و زیان خویش نمی‌باشند».

۱-۱-۴ عبّاد گوید: خداوند خلق را بنا بر علتی نیافریده است.^۶ ابومنصور ماتریدی (التوحید/۱۰۸) به حکمت و غرض خداوند در آفرینش عالم باور دارد، هر چند که معتقد است حقیقت آن، قابل شناخت برای ما آدمیان ممکن است نباشد، ولی ندانستن ما دلیل عدم وجود غرض و حکمت حق نیست.

۱-۲-۲- آراء حکیم غزنوی:

۱-۲-۱. سنایی در ابیاتی، غایت و غرض آفرینش را چون بسیاری از عارفان بر اساس حدیث زیر می‌داند: قَالَ دَاوُودُ : يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ^۷. یعنی: «داوود گفت خداوند من! کائنات را برای چه آفریدی؟ خداوند پاسخ داد: گنج مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم»

بسیاری از بزرگان اهل سنت از جمله ابن تیمیه، ابن حجر و زرکشی حدیث فوق را حدیثی موضوع دانسته و سندی صحیح و یا ضعیف برای آن نیافته‌اند (فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۹). سنایی (حدیقه/۶۷) با اشاره به حدیث فوق گوید:

آفریدت ز صنع در تکلیف کرد فضلش تو را به خود تعریف
گفت: گنجی بدم نهانی من خلاق الخلق تا بدانی من

۱-۲-۲. بر حسب حدیث دیگری که در کتب عرفانی بکرات ذکر شده، عالم وجود، طفیلی وجود محمد (ص) است: لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلِقْتُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَلَا السَّمَوَاتِ وَلَا الْأَرْضَ وَلَا الْعَرْشَ وَلَا الْكُرْسِيَّ وَلَا الْقَلَمَ وَلَا الْجَنَّةَ وَلَا النَّارَ وَلَا لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُكَ يَا آدَمَ^۸. یعنی: [خداوند می‌فرماید]: اگر محمد نمی‌بود دنیا، آخرت، آسمان‌ها، زمین، عرش، کرسی، لوح، قلم، بهشت و جهنم را نمی‌آفریدم، و ای آدم! اگر محمد نمی‌بود، تو را [نیز] نمی‌آفریدم^۹. در حدیث دیگری چنین آمده است:

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي إِبْتَدَعَهُ مِنْ نُورِهِ هُوَ إِشْتَقُّهُ مِنْ جَلَالِ عَظَمَتِهِ^{۱۰} یعنی: «نخستین چیزی که خدا آفرید، نور [وجود] من بود. که آن را از نور و جلال عظمتش برگرفت»

حکیم سنایی (حدیقه/۱۹۴) مضامین فوق را در بیت زیر در خطاب به پیامبر خاتم (ص) گنجانیده است:

غرض گن ز حکم در ازل او اول الفکر و آخر العمل او
بوده اول به خلقت و صورت و آمده آخر از پی دعوت

در ابیاتی دیگر (حدیقه/۳۷۴)، حکیم سنایی، مقصود و غرض آفرینش را صریحا به همه آدمیان باز می‌گرداند، زیرا او تنها موجودی است که از کرامت عقل و تکلیف برخوردار است:

آدمی بهر بی غمی را نیست پای در گل، جز آدمی را نیست

۶- اشعری، م ۱۹۸۰: صص ۲۵۲ - ۲۵۱ و همو ۱۳۶۲: صص ۱۳۵-۱۳۶

۷- نجم الدین رازی معروف به دایه، منارات السایرین و الولؤ المرصوع، ص ۶۱ (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: ص ۲۹)

۸- شرح تعرف، ج ۲ ص ۴۶ (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: ص ۱۷۲)

۹- مؤلف الولؤ المرصوع درباره این حدیث گفته است: لم یرد بهذا اللفظ بل ورد: لولاک ما خلقت الجنة و لولاک ما خلقت النار و عند ابن عساکر: لولاک ما خلقت الدنيا (الولؤ المرصع، ص ۶۶)

۱۰- بحار الانوار، ج ۶ باب بدء خلقه... (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: صص ۱۱۳-۱۱۴)

همه مقصود آفرینش، اوست
 عرش و فرش و زمان برای وی است
 او در این خاک توده، بیگانه است

اهل تکلیف و عقل و بینش، اوست
 وین تبه خاکدان، نه جای وی است
 زآن که با عقل یار و همخانه است

به هر حال، حکیم غزنه (حدیقه/۳۷۷) فعل عبث را شایسته خدای قدیم نمی‌داند و آراء او در این باب، بیشتر به دیدگاه متکلمان معتزلی و شیعی شباهت دارد:

هر چه آن باعث عبث باشد
 نز قِدَم دان، که از حَلَّت باشد

۲- آفرینش عالم، معلل جود خداوند

آفرینش عالم معلل به رحمت و کرم اوست. حق تعالی برای اینکه به کائنات جودی کند، عالم را آفریده است.^{۱۱} سنایی (دیوان سنایی / مصفا/ ۳۰۷ و حدیقه / ۱۰۰) در بیان غرض فعلی خداوند در آفرینش، (جود نسبت به آنان)، گوید:

ایزد از رحمتت آفریده
 جان جانت ز لطف او زنده است
 آرد از قهر و لطف سازنده

در سایه لطفت پیوریده
 که روانت به لطف پاینده است
 زنده از مرده، مرده از زنده

در این رویکرد (حدیقه / ۱۰۴) کرم خداوند محدود و منحصر در آغاز آفرینش هر موجودی نیست، بلکه در هر زمان و بی توجه به درخواست یا عدم درخواست مخلوقات، به مصلحت و اصلح آنان عمل می‌کند:

مصلحت بین خلق بیش از آن
 آنچه در خاطر تو، او داند
 آنچه او بهر آدمی آراست
 بنموده ترا ره آموزی

مطلع بر ضمیر، پیش از راز
 لفظ ناگفته، کار می‌راند
 آرزوش آنچه نداند خواست...
 داده در سنگ، کرم را روزی...

سنایی به صراحت بیان می‌کند که: کافران نیز هر روز مشمول لطف حق تعالی واقع می‌شوند:

هر روز برافشانی از لطف تو احسان ها^{۱۲}

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

۳ - حدوث زمانی کائنات

سنایی برخلاف فلاسفه که معتقدند معلول از علت هرگز جدا نیست، می‌گوید: زمانی بود که چیزی نبود، درحالی که خدای تعالی وجود داشت. این باور با قاعده کلامی مشهور زیر سازگار است:

«كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ، ثُمَّ كَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ»^{۱۳} یعنی: خدا بود و با او چیزی نبود آن گاه، همه چیز را بر ذکر [لوح محفوظ] نوشت و مقدر ساخت. این قاعده در عبارت معروف‌تری نیز بیان شده است: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ

^{۱۱} - در روایتی از علی (ع) این مضمون چنین ذکر شده است: قول الله تعالی یا ابن آدم لَمْ أُخْلُقْكَ لِأَرْبَعٍ عَلَيْكَ انما خَلَقْتُكَ لِتَرْبِحَ عَلَيَّ، فَاتَّخِذْنِي بَدَلًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (شرح نهج البلاغه، ۵۶۰/۴، از فروزانفر، ۵۸: ۱۳۷۰)

^{۱۲} - سنایی، ۱۳۳۶: ب ۱-۳، بیت فوق یادآور این ابیات سعدی در مقدمه گلستان است:

ای کریمی که از خزانه غیب
 گبر و ترسا وظیفه خور داری

دوستان را کجا کنی محروم
 تو که با دشمن این نظر داری

^{۱۳} - عزیزالدین نسفی، الانسان الكامل، ۶۲، نقل از گزیده حدیقه/۶۵

مَعَهُ شَيْءٌ، ثُمَّ أَرَادَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ» یعنی: خدا بود و با او هیچ چیز از موجودات نبودند، تا این که آفرینش را اراده کرد، پس آفرید» (حلبی، ۱۳۷۵: ص ۶۲-۶۳).

سنایی (حدیقه/۶۵) فرموده است:

در خور عَزَّ لایزالی نیست	صورت از محدثات خالی نیست
استوی بود و عرش و فرش نبود	ز آن که نقاش بود و نقش نبود
ذات او، بسته جهات مدان	استوی از میان جان می‌خوان

۴- علیت در نظام کائنات

حکیم سنایی به نفی مطلق علیت نپرداخته، بلکه علیت را در مواردی نفی کرده که می‌خواهد کرم الهی را بیان کند. خدای سنایی، بی سبب و بی قیود علیت در این عالم، بندگان را روزی می‌دهد و در آن دنیا نیز در تخصیص نعیم و ثواب، لابلالی است و به هیچ روی به اعمال، داشته‌ها و ذخیره‌های مؤمنان نمی‌نگرد:

بی سبب رازقی یقین دانم همه از تست: نامم و جانم
مرد نبود کسی که در غم خور در یقین باشد از زنی کمتر

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۷)

هر چه اسباب است آتش درزن و خرّم نشین رندی و ناداشتی به، روزرستاخیز را
زاهدان و مصلحان مر نزهت فردوس را وین گروه لابلالی جان عشق‌انگیز را
(سنایی، ۱۳۵۴: ۲۶)

حضرت علی (ع) فرموده‌اند: «أَهْلُ الدُّنْيَا كَرَاكِبٌ يُسَارُّ بِهِمْ وَ هُمْ نِيَامٌ»^{۱۴} یعنی: «مردمان دنیا همانند شتر سوارانند که ایشان را [بسوی آخرت] می‌برند و آنان خفته‌اند»

سنایی (حدیقه/۱۲۰) با اقتباس از حدیث مذکور، برغم آن که این جهان را جهان اسباب می‌داند، خلایق پایبند به جهان اسباب را به شترسواران مذکور در سخن علی (ع) تشبیه می‌کند: خلق تا در جهان اسبابند همه در کشتی اند و در خوابند

به هر حال، در اندیشه حکیم غزنوی (حدیقه / ۹۲)، هیچ سبب و علتی مانع اراده و مشیت او نیست:

نیست علت‌پذیر، ذات خدای توبه علت کنون چه جویی جای؟
حکیم غزنوی، به اقوال منجمان در مورد تأثیر کواکب و صورتهای فلکی واقف است. او (ر.ک: حدیقه / ۷۰۱-۷۰۳) نام و سعد و نخس هر یک از برجهای دوازده گانه (حمل، ثور و جوزا و ..) را برای کارهای خاص، بر حسب اعتقادات رایج بیان می‌کند، ولی نهایتاً همه این باورها را، زرق و حیل و سغبه زنان برای تعلیم می‌داند و منجمان را همچو اهل زمانه، نابینا معرفی می‌کند:

...ششمین بیت، بیت بیماری است که از خانه جای غمخواری است
هفتمین خانه، جای جفت و عیال که از آن به شوده‌همه احوال
هشتمین هست، خانه نکبات که در آن مرد را رسد آفات ...

^{۱۴} -- این حدیث را زمخشری در کتاب ربیع الابرار به آن حضرت نسبت داده و در کتاب نهج البلاغه، باب مختارات، نیز آمده است (مدرس رضوی، بی تا: ۱۷۹).

...اخترانی چنین هر آن که نهاد
خلق را جمله کرد سرگردان
...غافلند این منجمان از کار
همه را رزق و حیلست است آلت
...نیست درکارشان بس تمیز
می‌نویسند خیره بر تقویم
...همه با دست حکم باد انگار
راه در داد و لیک در نگشاد
و آنچه کرد از عمل تبه کرد آن
نیست در کارشان دل بیدار
نیست از علم و حلمشان عدت
خیز و بر ریش آن منجم تیز
نیک و بد بر عموم، اینت حکیم
تو ز احکام خیره، دست بدار

۵- عقل کل و نفس کل بعنوان وسایط آفرینش عالم

تبیین چگونگی رابطه بین خدای احد مطلق و بی چون با عالم کثرات و محدودات، همواره یکی از مشکلات فلسفی و دینی از دیرباز بوده است. ادیان و مذاهب قدیم از جمله در دین‌های زروانی، زرتشتی، گنوسی، یهود و مسیحیت، هر یک واسطه‌هایی برای خداوند در خالق عالم معرفی کرده‌اند. در نصوص اسلامی فرشتگان - البته با اقتدار و استقلال کمتری نسبت به وسایط آفرینش در دیگر ادیان - مأمور خداوند در برخی از افعال تکوینی و تشریحی هستند. در فلسفه نو افلاطونی، نخستین آفریدگان خداوند بترتیب عقل کل و نفس کل هستند. پس از ترجمه و گسترش آثار فلسفی در عالم اسلام، این آموزه، بتدریج مقبول برخی از اندیشمندان مسلمان قرار گرفت.

شهرستانی از جمله بدعت‌های [مذموم] احمد ابن حنبل (ف ۲۳۲ه. ق) و فضل حدثی (ف ۲۵۷ه. ق)، از اصحاب نظام معتزلی (ف ۲۳۱ه. ق)، را باور آنان به این قول می‌داند که در روز قیامت، خود خداوند را نمی‌توان دید، بلکه نخستین آفریده خداوند - موسوم به عقل فعال را که افاضه کننده صور موجودات است - مانند ماه شب چهارده رؤیت توان کرد.^{۱۵}

اعتقاد به وجود واسطه عقل اول در آفرینش و هر سبب یا واسطه یا علت دیگری در خلقت، مورد قبول متکلمان اشعری نبوده است و چنان که شهرستانی آورده، به عنوان بدعت و مخالفت با ظواهر نصوص اسلامی تلقی می‌گردیده است، ولی در تعالیم اخوان الصفا، این تعلیم به صراحت مقبول واقع گردیده و احتمالاً از طریق آنان به آثار اسماعیلیه^{۱۶} و فیلسوفان و عارفان مسلمان راه یافته است.

اخوان الصفا، عقل کل را نور افاضه شده از خداوند، نورالانوار، محض وجود و کان جود معرفی کرده‌اند.^{۱۷} همچنین از نظر آنان، نفس کلی صورتی روحانی است که عقل کل افاضه شده است (همان، ص ۲۳۰). ترتیب جهان هستی در

^{۱۵} - البدعه الثلاثه: حملهما کل ما ورد فی الخبر من رؤیه الباری تعالی مثل قوله الصلوه و السلام: «انکم سترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمر لیلته البدر، لا تضامون فی رؤیته»، علی رؤیه العقل الاول الذی هو اول مبدع و هو العقل الفعال. الذی منه تفیض الصور علی الموجودات (شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳)

^{۱۶} - ناصر خسرو گوید: در ترتیب آفرینش، پدید آورده شده اول را عقل کل گویند و آن موجود، کاملتر از موجودات بعد از آن است، زیرا موجود پیشین تا کامل و واجد کمال نباشد، موجود دیگری را نیافریند (خوان الاخوان / ۲۸)

ز اول، عقل کل را کرد پیدا

کجا عرش الاهش گفت وانا

گروهی، علت اولیش گفتند

گروهی، آدم معنیش گفتند (جامع حکمتین / ۱۴۸)

^{۱۷} - و يعلم أن العقل الکلی هو ایضا نور فائض من وجود الباری و هو نورالانوار و محض الوجود و معدن الجود (رسایل اخوان الصفا، ج ۳ص ۱۳۲۲ و نیز ر.ک.خوان الاخوان ناصر خسرو، ص ۲۸۰)

رسایل اخوان الصفا بدین گونه است: خالق -- عقل کلی -- نفس کلی -- هیولی . در نظر بوعلی سینا نیز بدین گونه است: الباری -- العقل -- النفس -- الطبیعه (زرقانی، ۷۸، نقل از حائری، ۳۰).

قایلین به وجود عقل کل و نفس کل، عقیده خود را مستند به روایت زیر منسوب به پیامبر اکرم (ص) می کرده اند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ أَقْبَلْ، فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ، فَقَالَ: وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ، بَكَ أَعِزُّ، وَ بَكَ أَذِلُّ وَ بَكَ أُعْطَى، وَ بَكَ أُمْنَعُ» (کلینی، ۲۰، نقل از حائری ۳۲) یعنی: «نخستین موجودی که خداوند تعالی آفرید، عقل بود. پس به عقل فرمود که رو باز کن، رو باز کرد، پس فرمود که برگرد باز گشت؛ پس فرمود به عزت و جلالم سوگند که هیچ چیزی نیکوتر از تو را نیافریدم. بوسیله تو [یا به تو] عزت می‌دهم، خوار می‌گردانم، می‌بخشم و منع می‌کنم»^{۱۸}. برخی از متخصصان علم حدیث، روایت مذکور را مجعول و موضوع دانسته‌اند.^{۱۹} حکیم سنایی به وجود عقل کل و نفس کل باور دارد و آن را مراد عقل مذکور در حدیث پیامبر می‌داند:

رحمه الله نهاده عالم را	حجه الحق سرای آدم را
عقل اندر سرای پرده گن	از برای قبول کن و مکن
مقبلی بود، تدبیری شد باز	باز اقبال یافت از پی راز
قابل نور امر شد به همه	درخور خود، نه در خور کلمه

(حدیقه/۲۹۸)

عقل را خود به خود چو راه نمود	پس به شایستگی ورا بستود
کاول آفریده‌ها، عقل است	برتر از برگزیده‌ها، عقل است
عقل کل، یک سخن ز دفتر او	نفس کل، یک پیاده بر در او

(حدیقه/۶۲)

که گر تابیده عقل کل، نبودی نفس کلی را	نگشتی قابل نقش دوم، نفس هیولانی
عقل کل، تخته زیر گِل دارد	هر کجا / مر، امر قبل دازد
چنین عالم تواند کرد عقل کل و گر خواهد	که گوید مثل این خود را به رنج جاودان دارد

(سنایی ۱۳۵۴: ۶۷۹ و ۱۳۵۹: ۲۹۸ و ۱۳۳۶: ۱۳۳۶)

www.anjomanfarsi.ir

(۱۱۵)

آنچه سنایی بر باور فیلسوفان یونانی و اسکندرانی افزوده است، عالم امر است که در باور اخوان و بوعلی نیز نیامده است. این سخن حکیم ریشه در قرآن کریم دارد که به وجود عالم خلق و عالم امر تصریح دارد (اعراف/۵۴). بنابر آیات قرآن کریم، عالم امر مربوط به مواردی است که با خداوند مستقیماً در ارتباط است .

^{۱۸} - بنابر گفته شهرستانی، ابن خابط عقل فعال مشهود در روز قیامت را، همان عقل مورد اشاره در حدیث فوق می‌داند.

^{۱۹} - قاووقچی، اللاکی المصنوعه، ۱۲۹/۱ - ۱۳۰ - غزالی، احیاء، ۱/۸۳، نقل از حلبی، ۳۹

^{۲۰} - از جمله آیات: یونس/۳۱، نحل/۲، یس/۸۲، آل عمران/۴۷، روم/۲۵، قمر/۵۰، بقره/۱۱۰ و ۱۱۷

اخوان الصفا و اسماعیلیه به تناظر و تشابه ترتیب موجودات در عالم علوی یا عالم سفلی باور دارند. از نظر آنان، همچنان که در عالم علوی عقل کل وجود دارد، در عالم سفلی نیز عقل کل موجود است و آن پیامبر است. مراد سنایی (حدیقه / ۳۰۸) نیز از عقل کل در برخی از موارد، پیامبر اکرم (ص) است:

که خدای نبیّ مرسل، اوست عقل ثانی و نفس اوّل اوست
از پی استفادت و تحقیق عقل کل، مصطفی و او صدیق
دائم از جوهر پذیرنده اثر از نور عقل گیرنده
هم دهنده است وهم ستاننده هم پذیرای و هم رساننده
متوسط میان صورت و هوش شده زین سوزبان و زان سوگوش
عقل را بسان بام شناس نردبان پایه سوی بام، حواس
عقل کل مر ترا رهاند زود از قرینی دیو و آتش و دود
از نظر سنایی مرتبه عقل کل عالم سفلی، بسیار بالاتر از عقل کل عالم علوی است:
عقل کل زو گرفته حکمت و رای سایه از آفتاب یابد پای
عقل کل بی بهاش چیز نشد تا نشد چاکرش، عزیز نشد
عقل کل بوده در دبستانش نفس کل، گاهواره جنبانش

(سنایی، ۱۳۵۹: ۲۹۹، ۲۰۷، ۱۹۲)

سنایی همچنین در بیان والای قرآن می گوید^{۲۱}:

عقل کل را فکنده در شدت علوم نفس کل را نشانده در عدت

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۷۲)

۶- احسن بودن نظام هستی

حکیم سنایی با رد عبث بودن آفرینش، حکیم و کریم بودن خداوند به دو طریق استدلال لمّی و انّی، هم در حدیقه و هم در دیوان (نگ: حیدری، ۲۶-۵)، نظام هستی را بهترین نظام ممکن می‌شمارد:

در جهان آن چه رفت و آن چه آید و آنچ هست، آن چنان همی باید
تو مگو هیچ در میانه فضول رانده او، به دیده کن تو قبول

(سنایی، ۱۳۵۹: ص ۸۳)

نام نیکو و زشت، از من و تست کار ایزد نکو بود به درست
هست حق را ز بهر جان شریف اندر اثنا حکم، صنع لطیف
داند آن کس که خرده دان باشد کان چه او کرد خیرت آن باشد

(همان، ص ۱۶۲)

سنایی (۱۳۳۶: ص ۱۷۳) تاثیر و ارزش همه اموری را که در نزد ما زشت می‌نمایند، در نظام احسن هستی، به اندازه امور زیبایی عالم می‌داند:

ور چه خوبی به سوی بهشت به خواری منگر کاندرین ملک چو طاووس به کاریست مگس

^{۲۱} - مولانا جلال الدین گوید: دان که اول، دست یزدان مجید/ از دو عالم پیشتر، عقل آفرید

۷- تعاریف و ویژگی‌های اعراض و جواهر

عموم فلاسفه و متکلمان، جواهر را ماهیتی دانسته‌اند که وجود آن در اعیان نیازی به موضوع نداشته باشد^{۲۲} و در مقابل آن، عرض را به موجودی تعریف کرده‌اند که هرگاه در خارج یافت شود، در موضوعی از موضوعات یافت می‌شود (سجادی، ص ۴۷۶). ناصر خسرو (همان، ص ۲۴۹) گوید:

هر آنچه او هست زاعلی تا به اسفل دو چیز آمد ز آخر تا به اول
یکی اعراض و آن دیگر جواهر چنین گفتند استادان ماهر
چه باشد جواهر، آن کو هست دائم به ذات خویشان پیوسته قائم
عرض، قائم به ذات جواهر آمد خرد را این سخن‌ها باور آمد

تعاریف یادشده در مورد جواهر و اعراض با آنچه که سنایی در آثار خود در ابیات زیر آورده است، قابل تطبیق نیست:

دور عالم جز به آخر نامده‌ست، از بهر آنک هر زمان بر زادِ مردی، سغله‌ای، مهتر شود
آن نبینی آفتاب آن‌گه که خواهد شد فرود سایه جواهر، فزون ز اندازه جواهر شود
ای سنایی! عرضه کردی جوهری کز مرتبت او تواند کرد جان بی‌عرض را جوهری
چشم از این جوهر همی برداشت نتوان از بها کان که بی چشم است، بفروشد به یک جوهری
عاشقی، بی خودی و بی خویشی است عشق از اعراض منزل پیش است
گفت: کای میر! بازده خبرم من به شخص چگونه غم نخورم
که ورا چون تویی، عرض باشد راست چون جواهر و عرض باشد
(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۳۷-۲۳۸ و ۲۰۴ و ۱۳۵۹: ۵۵۲)

با توجه به ابیات فوق، می‌توان گفت سنایی جواهر را اموری ماندگار، و اعراض را امور فناپذیر و زودگذر دانسته است؛ احتمالاً مبنای تعریف سنایی این آیه قرآن کریم است: «تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ»^{۲۳}. یعنی: «عرض دنیا را می‌طلبید در حالی که خداوند آخرت را می‌خواهد.»^{۲۴} در آثار کلامی حنفی ماتریدی، برخلاف آثار کلامی اشاعره و فرق دیگر، عرض به معنای مذکور رایج بوده است^{۲۴}. البته در یک بیت، سنایی (دیوان سنایی، ۲۷۱) جواهر و عرض را در معنای اصطلاحی که فلاسفه به کار می‌برند، ذکر کرده است:

معمول نه‌ای، چنان که اعراض موضوع نه‌ای، چنان که جواهر

۸- تسبیح کائنات در کلام سنایی

شعورمندی کائنات از نگاه دینی کاملاً متمایز و نمایان بوده و مبین این است که هر موجودی در عالم طبیعت نه فقط از مبدأ الهی سرچشمه می‌گیرد، بلکه نعمه ستایش پروردگار را ساز می‌کند. پی بردن به این فهم دینی از طبیعت ما را در

^{۲۲} - ر.ک. شفا، ج ۲ ص ۴۰۵ به بعد و اسفار، ج ۱ سفر دوم، ص ۲۲۸ به بعد و سجادی، ۱۳۷۵: ۲۴۹

^{۲۳} - انفال/ ۶۷ همچنین به این معنی نگاه شود به آیات: اعراف/ ۱۶۹ و توبه/ ۴۲ و نساء/ ۹۴ و نور/ ۳۳

^{۲۴} - ر.ک. شرح العقاید النسفیة، صص ۵۷ - ۴۶ و کتاب تمهید الاوائل از ص ۳۸ به بعد

دیدن مهر و نشان خداوند بر چهره‌ی موجودات و شنیدن نیایش آنها توانا می‌سازد و به پیوند ما و عالم طبیعت کمک می‌کند. این ارج‌گذاری به عناصر طبیعی، اقرار به عظمت خداوندی و عین دینداری است. حسب آیات قرآنی، کاروانیان هستی، پیوسته در تسبیح حق هستند ۲۵، در پاسخ به اینکه آیا مراد از تسبیح جمادات و حیوانات در لیل و نهار، آیا به زبان حال است یا قال، بین متکلمان اختلاف دید وجود دارد. اندیشمندان معتزلی از جمله زمخشری، تسبیح جمادات را به زبان حال (کشاف، ج ۲ صص ۶۶۹-۶۷۰) و سجده آنها را به انقیاد تأویل می‌کنند (همان، ۲ / ۵۲۱) حتی فخر رازی که غالباً او را اشعری می‌دانند چنین دیدگاهی دارد^{۲۶} و همچنین نطق و شهادت اعضای بدن را در روز قیامت نطق و شهادت خود آنان نمی‌دانند، بلکه معتقدند حق تعالی سخن را در وجود آنان خلق می‌کند (همان، ۳ / ۷۴ و ۴ / ۱۹۵ و ۴ / ۷۸۴) همچنان که در این عالم، خداوند نطق را در درون درختی آفرید و موسی آن را شنید.

حکیم سنایی (دیوان سنایی / رضوی / ۳۵۰-۳۵۱) با توجه به آیات مذکور، همه جمادات از جمله زمان و مکان، خورشید و فصول مختلف و آب و ابر و برق و رعد را در تسبیح، سجده و انقیاد در برابر خداوند می‌بیند و همچنان که قرآن (رعد / ۱۳) فرموده است نه به زبان حال بلکه به زبان قال، رعد را ثناگوی خداوند می‌داند:

چو خاک گشته به درگاه او مدد خورشید
شده است بنده درگاه او دهور و طوال
کند سجود وی از جان، مکان و مکین
کند خضوع کمالش، همه جبال و رمال
به عزتش بشتابد بهار در جوشش
به امر اوست روان، سیل دجله سیال
کند ثنای جلالش زبان رعد از خوف
مسبح است مراو را چو ابرو برق ثقال

با دستمایه قرار دادن نام لک‌لک و فاخته (کوگو)، سنایی می‌گوید: لک لک دائماً در حال ذکر «لک الحمد و لک

الشکر ...» است، ولی فاخته چون حق را نیافته است بر دوام کو؟ کو؟ می‌زند: «تو اگر حاضری، چه گویی هو؟»^{۲۷}

نالہ شوق فاخته بشنو
حالت و ذوق ساخته بدو جو
باز مردان چو فاخته در کوی
طوق در گردنند، کو کو گوی
فاخته غایب است، گوید: کو
تو اگر حاضری، چه گویی هو

(سنایی، ۱۳۵۹: ۹۶ و ۸۲)

www.anjomanfarsi.ir

- «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا 25 غَفُورًا» (قرآن ۱۷ / ۴۴) «آسمان‌های هفتگانه و زمین و هر کس که در آن‌ها است او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید به راستی که او همواره بردبار (و) آمرزنده است.» همچنین نگ: رعد / ۱۳ و اسراء / ۴۴ و نور / ۳۶ و حشر / ۲۴ و جمعه / ۱ و تغابن / ۱.

- «بدان که موجود زنده و مکلف خدا را دو گونه تسبیح می‌گوید؛ اول با قول و سخن مانند وقتی که می‌گوید: «سبحان!..»²⁶ دوم با دلالت احوالش بر یگانگی، تقدیس و شکست‌ناپذیری او؛ اما موجوداتی مانند حیوانات که مکلف نیستند و یا موجوداتی مانند جمادات که زنده نیستند فقط به شیوه‌ی دوم به تسبیح خدا می‌پردازند، زیرا تسبیح قولی حاصل نمی‌شود. مگر با علم و ادراک و نطق و وجود این‌ها در جمادات محال است.» (تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۲، ۱۷۵)

آن لک لک گوید که: لک الحمد، لک الشکر تو طعمه من کرده‌ای آن مار دمن را
گویا تصویر آفرینی‌های عرفانی سنایی در مورد نام لک‌لک در ضمیر مولانا جلال الدین بسیار خوش نشسته است، زیرا
او نیز مکرراً در خیال‌بندی‌های خود از آن بهره جسته است:

کی بیاید بلبل و گل بو کند؟ کی چو طالب فاخته کوکو کند؟
کی بگوید: لک لک، آن لک لک، به جان؟ لک چه باشد؟ ملک تست ای مستعان

عارف مرغان است لک لک، لک لکش دان که چیست
لک لک بیاید با یدک، بر قصر عالی چون فلک
بلبل رسد بریط زنان و آن فاخته، کوکو کنان
الملک لک والامر لک والحمد لک یا مستعان
لک لک کنان کالملک لک، یا مستعان یا مستعان
مرغان دیگر مطرب بخت جوان، بخت جوان
(شمس/۱۹۲/۴ و ۱۳۶۵:ص ۳۵۴)

همچنین در بیان سنایی (۱۳۵۴: ۳۰-۳۱)، دیگر حیوانات از جمله، گنجشک، باز، عقاب، کرم، موسیجه، زاغ، شغب و
هما نیز به تسبیح و توصیف باری مشغولند:

گنجشک بهاری، صفت باری گوید
آن باز چنین گوید: یا ربّ تو نگهدار
بگر که عقاب از پی تسبیح چه گوید
کز بوم بر انگیزد اشجار نوان را
بر امت پیغمبر ایمان و امان را
آراسته دارید مر این سیرت و سان را

در دل سنگ اگر بود کرمی
صوت تسبیح و راز پنهانش
بنموده ترا ره آموزی
درد آن کرم، ذره جومی
می بداند به علم یزدانش
داده در سنگ، کرم را روزی

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۴)

موسیجه همی گوید: یا رازق رزاق
زاغ از شغب بیهده بر بندد منقار
پیوسته هما گوید: یکی است یگانه
تا در طرب آرد به هوا پرورشان را
(سنایی، ۱۳۵۴: ۲۹-۳۱)

۹- تناسخ و سیر استکمالی نفس

شیخ عزیز الدین نسفی در «کشف الحقایق»، در بیان عقیده اهل تناسخ و اختلاف آن با آراء حکمت گوید: «اهل
تناسخ می‌گویند که نفوس جزوی از عالم علوی بدین عالم سفلی به طلب کمال آمده‌اند و کمال بی‌آلت نتوانند بحاصل
کردن، که اگر کمال، بی‌آلت حاصل شدی، هرگز به این عالم طبع نیامدندی و آلت نفوس جزوی قالب است، پس قالب
خود می‌سازند بقدر استعداد و کمال خود، یعنی نفس جزوی اول صورت نباتات و اشجار پیدا می‌کند بتدریج باز صورت
انسان پیدا می‌کند بتدریج و در هر مرتبه نام دیگر می‌گیرد. باز اول صورتی که از صورت انسان پیدا می‌کند، صورت
زنگیان است؛ در این مرتبه نام وی نفس انسانی است، همچنین به مراتب می‌آید تا به درجه حکما رسد؛ و در این مرتبه،
نام وی نفس ناطقه است تا باز به درجه اولیاء رسد؛ و در این مرتبه، نام وی «نفس قدسی» است، باز به درجه انبیاء رسد

و در این مرتبه نام وی «نفس مطمئنه» است. این است معنای «یا آتَّهَ النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةَ... إِرْجَعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً وَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ» یعنی: چون به درجه کمال رسید، از دوزخ خلاص یافت و به درجات بهشت رسید؛ و چون به درجه اولیاء رسید، از درجات بهشت درگذشت و به نفس کل و عقل کل که بهشت خاص است رسید. و چون به درجه انبیاء رسید به خدا رسید و دیگر محتاج آلت نماند (همایی، صص ۸۶۶-۸۶۷).

نسفی، اختلاف اهل حکمت را با تناسخیان در چهار مورد می‌داند:

نخست آن که: اهل تناسخ گویند نفس جزوی در عالم علوی پیش از آنکه به عالم سفلی بیاید بالفعل موجود بود، ولی اهل حکمت این باور را ندارند و معتقدند که روح، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.

اختلاف دوم: این است که تناسخیان برخلاف اهل حکمت، معتقدند که نفوس پس از استکمال از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای بالاتر، امکان بازگشت به مرحله پیشین خود را دارند.^{۲۸}

سوم آن که: به باور اهل تناسخ، جسم آلت نفس است و این، آلت خود را می‌سازد به قدر استعداد خود.

چهارم این که: اهل تناسخ گویند شاید یک نفس یا زیاده، چون در یک مرتبه باشند، به یکی قالب تعلق سازند و این سخن هم خلاف اهل حکمت است (همان، صص ۸۶۷-۸۶۹).

اگر این تقریر از تناسخ را بپذیریم، آراء سنایی و مولانا جلال الدین، به باور تناسخیان بی‌شبهت نیست. بنابر گفته سنایی، جان از معدن علوی به این خاکدان در افتاده است و باید از مراتب کانی، نباتی و حیوانی به مراتب نفس و عقل و امر برسد تا چون عیسی دگر بار به آسمان عروج کند.

در الهی نامه (حدیقه / ۷۲۴)، سنایی گوید:

جان نپرد به سوی معدن خویش	تا نگردي پیاده از تن خویش
تا نیاید ز خس برون حیوان	زه نیابد به مرتبه حیوان
پس چو انسان ز نفس ناطقه رست	روح قدسی به جای آن بنشست
چون برون شد ز جان گوینده	شد به جان فرشتگان زنده

در دیوان سنایی (دیوان / ۶۷۵) آمده است:

به نفسی و عقلی و امرت رساند	ز حیوانی و از نباتی و کانی
سه خط خدایند این هر سه، لیکن	ازین زندگانی تا نمیری ندانی
ز سبع سماوات تا بر نپری	ندانی تو تفسیر سبع المثانی
... بزیر آر جان خران را چو عیسی	که تا همچو عیسی شوی آسمانی
برون آی از این سبزه جای ستوران	که تا چرمه در ظل طوبی چرانی
چو مرگت بود سابق، اندر رسی تو	به جمع عزیزان عقلی و جانی

مولانا جلال الدین (مثنوی / ۳ / ۳۹۰۱-۳۹۰۶) این معنی را با وضوح بیشتری بیان کرده است:

ز جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مُردم، به حیوان سر زدم ...
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک پر و سر
وز ملایک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید، آن شوم

پس عدم گردم، عدم چون ارغنون
مولانا در دفتر پنجم مثنوی (مثنوی/۷۸۹/۵-۷۹۳) نیز با صراحت می‌گوید:
تو از آن روزی که در هست آمدی
آتشی، یا خاک، یا بادی بدی
گر بر آن حالت، تو را بودی بقا
کی رسیدی مر تو را این ارتقاء
از مبدل هستی، اول نماند
هستی بهتر به جای او نشاند
این بقاها از فناها یافتی
از فنا پس رو چرا برتافتی؟
زان فناها چه زیان بودت که تا
بر بقا چسبیده‌ای ای نافقا
صد هزاران حشر دیدی ای عنود
تاکنون هر لحظه از بدو وجود

طرفه آن که سنایی ابیات مذکور حدیقه را پس از بیان کشتن چهار پرنده بر دست ابراهیم و تأویل آن چهار مرغ، به چهار وصف ذمیهٔ انسانی، بیان می‌کند^{۲۹} و رشتهٔ سخن مولانا نیز پس از تأویل داستان ابراهیم و تأویل چهار مرغ به سیر استکمالی نفس در ابیات اخیر می‌انجامد.

در ابیاتی دیگر، حکیم سنایی جان را مهمان علوی و طاووسی عرشی معرفی می‌کند، که از عالم علوی آمده و در این دامگاه و قفس در افتاده است، و باید از طریق رهایی از نفسانیات طبیعی و فراگیری حکمت، دیگر بار امید و آرزوی بازگشت به آشیان اصلی و قدیم، دوباره در او زنده شود و عازم آن کان علوی گردد:

گر اوباش طبیعت را برون تازی ز دل، زان پس
همه رمز الهی را، ز خاطر، ترجمان بینی
مر این مهمان علوی را گرامی دارتا روزی
چو زین گنبد برون پری، مراو را میزبان بینی
به حکمت ها قوی پرکن مر این طاووس عرشی را
که تا زین دامگاه او را نشاط آشیان بینی^{۳۰}
نی نامه مولانا (مثنوی/۱/۱-۴) گزارش جدایی نی و جودی روح انسان‌ها از اصل خویش است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیریده‌اند
از نفیرم مرد وزن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح حال اشتیاق
هر کسی کو دوز ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

سنایی در حدیقه نیز ضرورت پرواز از قفس دنیا و برخاستن از نشیمن خاک را یادآور شده است:

اندر آمد چو ماه در شبگیر
انعم الله صباح گویان پیر...
گفت چون نطق پرشکر بگشاد
کله خواجگی ز سر بنهاد:
کیف اصبحت ای پسر خوانده
ای به چاه غرور، مانده اسیر
بر تو نفس هوا پرست امیر
زندان نفس در مانده
خیز کاین خاکدان سرای تو نیست
این، هوسخانه است، جای تو نیست
چه افکنی بیهده بساط نشاط
اندرین صد هزار ساله رباط

^{۲۹} - چار مرغند چار طبع بدن/ بهر دین جمله را بزن گردن ((سنایی، ۱۳۵۹: ۷۲۴)

^{۳۰} - سنایی: دیوان، رضوی/ ۷۰۷ نشاط چیزی یا جایی کردن به معنای قصد چیزی یا عزم کردن رفتن به جایی است چنان که ناصر خسرو در قصیده‌ای گوید: گر تو نشاط درگه جمیلان کنی/ من قصد سوی درگه رحمان کنم (دیوان ناصر خسرو/ ۳۷۱، از تازیانه‌ها، صص ۴۸۰-۴۸۱)

گر قبای بقا نخواهی سوخت بر کش از تن، قبای آدمِ دوخت
خویشتن را از این قفس برهان بنما از خلیفتی برهان
باش گنجور در نشیمن خاک ورنه بگذار از انجم و افلاک^{۳۱}

نتیجه‌گیری

با سنجش آرای حکیم غزنین با دیگر اندیشمندان مشهور عالم اسلام، در این جستار به نتایج زیر دست می‌یابیم:

۱- بر خلاف اشاعره که افعال خداوند را، معلل به اغراض نمی‌دانند، و معتقدند که در خصوص همه مخلوقات، خداوند لطف و کرم نکرده و گرنه آنان هدایت می‌شدند، سنایی در باب غرضمندی آفرینش معتقد بوده است انگیزه خداوند در آفرینش عالم، سود و مصلحت انسان بوده است و خداوند را حکیم دانسته و فعل عبث را شایسته خدای نمی‌داند.

۲- بر خلاف اشاعره، در نگاه حکیم سنایی اعتقاد به فراگیری قدرت خداوند (توحید افعالی)، با اعتقاد به وجود وسایط خلقت و فیض حق تعالی مانند عقل کل و نفس کل و تأثیر کواکب بر سرنوشت آدمیان منافات ندارد. حکیم نیز مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان مسلمان از تفکر نوافلاطونی و اسکندرانی تأثیر پذیرفته است، در عین حال با استناد به قرآن کریم، عالم امر را نیز به مراتب هستی افزوده است.

۳- با اعتقاد به نوعی تناسخ استکمالی، نظرگاه سنایی و به تبع او دیدگاه امثال جلال الدین محمد مولوی با باور رسمی رایج در عالم اسلام سازگار نیست. آرای حکیم در باره شعورمندی هستی و تعریف عرض و جوهر نیز ملهم از نگاه قرآن است.

۴- باور برخی از پژوهندگان بزرگوار، مبنی بر این که سنایی اشعری خالص است و زیر بنای فکری سنایی را مجموعه «آراء اشاعره، با تمام تفصیلات آن می‌سازد.» (شفیعی کدکنی، تازیانه‌ها، ۳۹ و مشابه این نظر در ۳۴۶ و ۲۴۸)، دقیق نیست و با تسامح بسیار بیان شده است.

مشخصات منابع

قرآن کریم. (۱۳۷۵)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ویراسته مسعود انصاری و مرتضی کریمی نیا، تهران: نیلوفر و جامی چاپ سوم.

اخوان الصفا و خلان الوفا. (۱۴۰۵ق)، رسائل (چهار مجلد)، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.

31- (سنایی، ۱۳۵۹: ۳۴۵)

..مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک / چند : این مجموعه ابیات سنایی مقایسه شود با غزل مشهور منسوب به مولانا جلال الدین روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم (گزیده شمس/ ۵۷۸)

الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۴۱۸هـ، ق/۱۹۹۸م)، *الابانه*، مع تعلیقات عبدالله محمود محمد عمر، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة لاولی.

الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۸۰م)، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز، الطبعة الثالثة، التراث الاسلامیه لجمیعه المستشرقیه الالمانیه، اسطفان فیلد و اولریش هرمان، دار الکتب العامیه: الطبعة لاولی. الباقلائی، القاضی ابی بکر محمد بن الطیب. (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، *کتاب تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، الطبعة الثالثة.

حیدری، حسین. (۱۳۷۹)، "*نظام احسن و تاویل شرور و بلایا در آرای حکیم سنایی*"، مجله غلمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کاشان: س ۱، ش ۱.

حائری، محمد حسن. (۱۳۸۸)، *جهان بینی سنایی*، فصلنامه زبان و ادب پارسی: ش ۴۰.

حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۵)، *گزیده حدیقه الحقیقه*، تهران: انتشارات اساطیر.

رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق)، *تفسیر کبیر*. بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.

زمخشری، جارالله محمود بن عمر. (۱۳۹۷هـ^ق / ۱۹۷۷م)، *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الفکر.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۵۹)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۵۴)، *دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی*، با مقدمه و حواشی باهتمام مدرس رضوی، تهران: انتشارات سنایی.

سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۳۶)، *دیوان سنایی*، به کوشش دکتر مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، دکتر محمد رضا. (۱۳۷۲)، *تازیانه های سلوک*، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه.

الشهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، بی تا. *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کلانی، بیروت: دار المعرفه. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۶۸)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه موبد الدین محمد خوارزمی (۴ جلد)، به کوشش

حسین خدیو جم، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

الکلینی الرازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۱۸ش)، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، دار الکتب الاسلامیه.

الماتریدی السمرقندی، ابی منصور محمد بن محمد بن محمود. (۱۹۷۰م)، *کتاب التوحید*، حقه الدکتور فتح لله خلیف، بیروت: دار المشرق.

مدرس رضوی، محمد تقی. *تعلیقات حدیقه الحقیقه*، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۶۵)، *گزیده غزلیات شمس*، به کوشش محمد رضا شفیع کدکنی، تهران: جیبی.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۶۰)، *مثنوی معنوی (۳ جلد)*، به تصحیح رینولد الف نیکلسون، تهران: انتشارات مولی.

ناصر خسرو قبادیانی، ابو معین. (۱۳۶۳)، *جامع الحکمتین*، به تصحیح و مقدمه هنری کربن و دکتر محمد معین، چاپ دوم: طهوری.

نسفی، عمر بن محمد. (۱۳۳۳ ق)، *العقائد النسفیة (در مجموع مهمات المتون)*، قاهره: نشر مصطفی باب حلبی.
نهج البلاغه، (۱۳۷۵)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
همایی، جلال الدین. (۱۳۸۵)، *مولوی نامه*، ۲ جلد، چاپ دهم تهران: نشر هما.



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir