

جهان‌بینی سنایی

محمدحسن حائری *

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران
(تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۳/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۴/۳۱)

چکیده

سنایی غزنوی از شاعرانی است که با جهان‌بینی حکیمانه و دیدگاه عارفانه خود دربارهٔ خلقت عالم و نقد نظریه‌های عرضه‌شده در این مفهوم، گام در عرصهٔ سخنوری نهاده است. بی‌تردید شناخت جهان‌بینی وی ما را در دریافت اندیشه‌های دینی و اجتماعی و درک مفاهیم شاعرانهٔ وی یاری می‌کند. در این نوشته ضمن اشاره به دیدگاه‌ها و مکتب‌ها و نحله‌های فکری و اجتماعی از جمله اندیشه‌های زردشت، مانی، مزدک، ارسطو (Aristotle)، افلاطون (Plato) و باورهای خردورزانه ابن‌سینا، فارابی و ناصرخسرو، به بیان نظریهٔ سنایی پرداخته شده و با توجه به آثار وی، دیدگاه او در این موضوع کاویده شده و با دیگر نظریه‌ها به سنجش در آمده است.

کلیدواژه‌ها: سنایی، جهان‌بینی، عقل، فلسفه، آفرینش.

مقدمه

یکی از راه‌های دریافت جهان‌بینی اندیشمندان، بررسی دیدگاه ایشان در زمینه آفرینش و خلقت عالم است.

دانشمندان علم کلام، اندیشمندان در عرفان و تصوّف و عالمان دین هر یک از منظری نظاره‌گر باغ آفرینش بوده‌اند و این موضوع همواره مورد توجه شاعران صاحب‌اندیشه قرار گرفته است.

بررسی درباره این‌که آغاز جهان چگونه بوده است و انجام آن به چه سان خواهد شد و عالم به چه شیوه شکل گرفته و قوانین جاری بر آن چیست؟ موضوعی است که دل‌مشغولی این صاحب‌نظران را در پی داشته است.

زردشت در عرصه جهان‌شناسی نیز به اقتضای دوگرایی خود، واقعیت را سراسر به دوپاره بخش کرد: هستی یا مجموع آفریده‌های خوب که از تکاپوی خلاق روح نیک‌خواه پدید می‌آید و نیستی یا مجموع آفریده‌های بد که از روح بدپسند می‌زاید. و بین ارواح دوگانه و آفریده‌های آنها هیچ گونه میانجی‌ای وجود ندارد. او بر این باور است که اشیاء به‌خودی‌خود خوب یا بد نیستند؛ خوبی یا بدی هر چیز بسته به منشأ آن است.

از دیده زردشت وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد و تاریخ جهان شامل کشاکش بالنده نیروهایی است که از این دو مقوله سرچشمه می‌گیرند. انسان مانند موجودات دیگر در این کشاکش شرکت دارد ولی موظف است که جانب روشنایی گیرد زیرا روشنایی بر حق است و سرانجام روح تاریکی را فرو می‌نشاند و نابود می‌گرداند (اقبال لاهوری، ۱۳۵۷: ۱۷).

مانی معتقد بود که همه چیز از آمیزش دو اصل جاویدان نور و ظلمت فراهم می‌آیند و نور و ظلمت از یکدیگر جدا و مستقل‌اند. اصل نور متضمن ده مفهوم است: حلم و معرفت و فهم و علم خفی و بینش و عشق و ایقان و ایمان و نیکخواهی و خرد. بر همین شیوه اصل ظلمت پنج مفهوم جاویدان را دربرمی‌گیرد: میغ و دود و حریق و سموم و تیرگی.

مانی علاوه بر این دو اصل آغازین، آسمان و زمین را نیز جاودانی می‌شناخت. مزدک در برابر یک‌گرایی زروانیان عصر خود واکنشی نشان داد و نظری دو‌گرای آورد و مانند مانی بر آن شد که گوناگونی اشیاء معلول آمیزش دو اصل مستقل جاویدان است؛ یکی از این دو اصل «شید» (روشنایی) و دیگری «تار» (تاریکی) نام گرفته است. مزدک برخلاف پیشینیان خود باور داشت که آمیزش یا جدایی نهایی این دو به عمد و اختیار مقرون نیست بلکه محصول تصادف است.

اسلام و جهان بینی ایرانی

پس از ظهور اسلام و حضور آن در ایران جهان بینی ایرانیان دست خوش تغییر و دگرگونی شد. گروهی از جهان بینی پیشین ایرانی خویش گسستند و طایفه‌ای به آن دل بستند و عده‌ای به آمیزه‌ای از آن و نگرشی که حاصل از دین اسلام بود، پیوستند.

در این میان خدمتی که غزالی به جهان بینی ایرانی نمود درخور توجه است. او کتاب *مشکوة الانوار* خود را با آیه‌ای از قرآن آغاز کرد که: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (سوره نور، آیه ۳۵)، سپس به ثنویت کهن ایرانی -نور و ظلمت که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش یافت- بازگشت و اعلام داشت که نور تنها وجود حقیقی است و هیچ ظلمتی عظیم‌تر از ظلمت لاجود نیست. اما ذات نور ظهور یا تجلی است و تجلی همانا نسبت است. جهان از ظلمت پدید آمد ولی خدا از نور خود بر آن پاشید و هر بخش آن به فراخور نوری که دریافت داشت، به درجه‌ای قابل رؤیت شد. اجسام متفاوت‌اند؛ برخی تاریک‌اند؛ برخی تاری؛ بعضی روشن و پاره‌ای روشنی‌بخش (اقبال لاهوری، ۱۳۵۷: ۶۵).

ناصر خسرو در *زادالمسافرین* آفرینش را نوشته الهی دانسته و رسول (ع) را خواننده این نوشته بر مردم شمرده و گفته است: گوئیم مر این نوشته الهی را که آفرینش است کسی تمام برنخوانده است و معانی را که اندر آن نوشته است، نهایت نیست و هر کسی از رسولان از این نوشته مفداری برخوانده‌اند بر اندازه تأیید که یافته‌اند؛ و هر که از این نوشته معنی را بیشتر یافته است، مر او را بر دیگر رسول که مر آن معنی را کمتر یافته است، فضل بوده است (ناصر خسرو، [بی تا]: ۲۱۸).

او برهان خود را بر این که آفرینش عالم نوشته خدای است چنین عرضه می‌دارد: نوشته از نویسنده اثری باشد به صنعت بیرون آورده بر خاک یا بر چیزهای خاکی و اثر از آفریدگار عالم این صورت‌هاست که بر اجسام عالمی پدید است و دیگر چیزی نیست جز این (همان: ۲۰۷). گروهی از معتزله خلقت را تعقل خداوند در اشیاء می‌دانند و گروهی آفرینش را محصول اراده الهی می‌شمارند.

معتزله عقیده افلاطون، ارسطو و افلوپین (Plotinus) را درباره ماده اولیه خلقت با هم ترکیب کردند و بر اساس آن نظریه خود را طرح نمودند. افلاطون معتقد است که کل آفرینش از هیولای قدیم از پیش موجود، پدید آمده است. ارسطو قایل به آفرینش از معدوم و افلوپین ماده صدوری ازلی را که هم معدوم و هم چیزی است (توامان بهره‌ای از وجود و عدم دارد)، منشأ آفرینش می‌داند. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۳۹۱)

فارابی گفته است: چون خدای زنده و خواهنده آفرینش این جهان بود و هر آنچه در آن است، پس بایستی صورت چیزهایی که می‌خواست بیافریند در خودش بوده باشد و او از خطاکاری بزرگ قدرتر است (فارابی، ۱۳۵۳: ۶۸). ناصر خسرو بر این باور است که: اندر اخبار آمده است که ایزد تعالی آفرینش عالم را به روز یکشنبه آغاز کرد و به روز آدینه از آن پرداخته شد و روز شنبه بیاسود. (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۶۵) وی علت آفرینش را آن می‌داند که چون نفس کلی نسبت به عقل کلی نقصان دارد آفرینش عالم برای این است که سرمایه‌ای باشد تا نفس کلی به رفع نقصان خود بپردازد. و نیز در جامع‌الحکمتین گفته است: وجود عالم با آنچه اندر اوست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را «کن» گفتند ... و گفتند کاف به مثل عقل بود و نون به مثل نفس کلی آمد مر بودش عالم را. (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۷۷) و در زاد‌المسافرین غرض از آفرینش عالم را آگاهی یافتن نفس کلی بر صنع الهی و دریافت مصورات عقلی از راه مصورات حسی به راهنمایی خدای دانسته و گفته است: غرض او سبحانه از آفرینش نه آن است تا جوهر جسم بدین صورت‌ها و اشکال که ظاهرست نگاشته باشد و از گفتن سخن نه آن است تا این سخنان که بنیاد قرآن بر آن است، گفته باشد بلکه آن است تا نفس مردم که پذیرنده و یابنده این معانی است که از عالم روحانی بر جوهر جسم پدید آینده است از صنع الهی بر این معانی مطلع شود و از این مصورات حسی به انواع تصاویر که آن روحانیت است به دلالت کتاب خدای، سوی مصورات عقلی که آن صورت‌الذوات است بی‌هیولی چنان‌که جوهر هیولانی الذات است بی‌صورت، راه یابد (ناصر خسرو، [بی‌تا]: ۴۱۴). او پدید آمدن مصنوعات از حیوان و نبات را در عالم به یاری دادن اجسام یکدیگر را و منازعت اجسام با یکدیگر در پذیرفتن صنع، شمرده است (همان: ۱۵۳).

و بالاخره غزالی در پیوند با آفرینش در *احیاء علوم‌الدین* (احیاء‌العلوم) گفته است: لیس فی الإمكان أبدع مما كان. (همایی، ۱۳۴۲: ۴۲۸).

دیدگاه سنایی

بس که شنیدی صفت روم و چین خیز و بیا ملک سنایی بین

(سنایی، ۱۳۵۴: ۵۴۵)

دیدگاه سنایی در موضوع آفرینش به‌روشنی در کتاب تعلیمی وی *حدیقه‌الحقیقه* و *شریعه‌الطریقه* دیده می‌شود و به آسانی دریافته است.

منظومه‌های تعلیمی ادب فارسی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. منظومه‌هایی که ساختار فصلی غیرمنظم و غیرمرتبط دارند؛ مانند حدیقه سنایی. ویژگی چنین منظومه‌هایی این است که می‌توان بخشی از آن را برگزید و از آن دریافت مفهوم کرد و بدون وابستگی به فصل‌های پیشین و پسین درباره آن به داوری نشست.
 ۲. منظومه‌هایی که ساختار فصلی منظم و غیرمرتبط دارند؛ مانند بوستان سعدی.
 ۳. منظومه‌هایی که ساختار زنجیره‌ای مرتبط دارند؛ مانند منطق‌الطیر عطار.
 ۴. منظومه‌هایی که ساختار توده‌ای یا درختی دارند؛ مانند مثنوی مولوی.
- در این میان منظومه تعلیمی سنایی آن‌سان که از نامش پیداست (حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه) دربردارنده شریعت، طریقت و حقیقت است.

درباره دریافت دیدگاه سنایی در موضوع آفرینش نخستین بیت حدیقه درخور بررسی است:

ای درون پرور برون آرای وی خرد بخش بی‌خرد بخشی

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۰)

توجه به خرد و ارج نهادن بدان در این بیت حدیقه، خواننده و شنونده را به تعقل و ذهن‌گرایی ایرانی سنایی رهنمون می‌شود. برخی اندیشمندان بر این باور بوده‌اند که ذهن ایرانی که چندگاهی در دنیای عینی گم شده بود به الهام فلسفه یونانی تعقل آغاز کرد و خود را داور حقیقت یافت. پس ذهن‌گرایی پدید آمد (اقبال‌لاهوری، ۱۳۵۷: ۴۳). و نیز گفته شده است: برجسته‌ترین امتیاز معنوی مردم ایران گرایش آنان به تعقل فلسفی است (همان: ۱۳). در مقاصد الفلاسفه آمده است: خاصیت عقل، معرفت حق و شناختن فرشتگان و پیامبران و کتاب‌های آسمانی است. پس باید در زندگانی جسمانی به شناسایی این امور توجه داشت و خود را با کسب این قبیل معارف جهت نیل سعادت ابدی آماده ساخت (غزالی، ۱۳۲۸: ۲۲۵).

نکته قابل تأمل در بیت نخستین حدیقه سنایی -با توجه به این موضوع (تعقل فلسفی) و در پیوند با دیدگاه آفرینشی وی- این است که واژه بخش در ترکیب خردبخش به احسان (جود) الهی -که مقدم بر آفرینش (که نخستین آن عقل بوده است- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ)- اشارت دارد.

این دیدگاه که آفرینش خرد یا عقل بر مبنای احسان، جود و یا سخای الهی بوده است، در چند جای دیگر از منظومه سنایی دیده می‌شود. از آن جمله است:

خرد از بهر برّ و احسان است زان که خود خلقتش از این سان است

(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۱۴)

و نیز:

دست عقل از سخا به نیرو شد چشم خورشید بین ز ابرو شد

(همان: ۸۳)

پیوند این دو موضوع یعنی خلقت عقل و احسان (جود= بخشش= بخش) به گونه‌ای است که در ساختار فکری ناصر خسرو اثر کرده و فزونی خرد (عقل) خویش را از احسان ممدوح به خود، برشمرده و گفته است:

کس به میزان خرد نیست مرا پا سنگ چون گران است به احسان تو میزانم

(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱۹۸)

و در *زاد‌المسافرین* آورده است که: جویندگان از چرایی بودنش عالم به دو گروه شدند: یک گروه گفتند که ممکن نیست دانستن که عالم چرا بود شد و دیگر گروه گفتند که چرایی آفرینش عالم دانستنی است... پس این گروه که گفتند علت عالم بشناختنی است متفق شدند بر آن که علت عالم جود باری است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۳۱ و ۲۳۰).

توجه به خرد و ارج نهادن بر آن بدان‌سان بوده است که ابن‌سینا در *دانشنامه‌ی علایی* خداوند را به صفت خردبخشای حمد و سپاس می‌گوید و با جمله *أَلْحَمْدُ لِوَاهِبِ الْعَقْلِ سَخَنَ خَوِيشَ رَا* زینت می‌بخشد (ابوعلی سینا، ۱۳۳۱: ۱۶۵) و در این معنی نیز اشارتی در *اشارات* خویش دارد که: اول تعالی ابداع جوهری عقلی کند کی وی به حقیقت مبدع است و به توسط او جوهری عقلی و جرمی آسمانی پدید آید و هم برین طریق از آن دگر جوهر عقلی، آن دگر هست شود تا هستی اجرام آسمانی تمام شود و به جوهری عقلی رسد که از او جرم آسمانی لازم نیاید (ابوعلی سینا، ۱۳۳۲: ۲۱۴).

اخوان‌الصفا در *رسایل* خویش گفته‌اند: بدان ای برادر که اولین شیئی را که باری جل ثناؤه از نور وحدانیت خود آفرید جوهری بسیط بود که عقل فعال نیز نام دارد، به همان صورت که عدد دو از تکرار واحد به وجود می‌آید؛ سپس نفس کلی فلکی را از عقل به وجود آورد و همچنان که عدد سه از افزودن واحد به دو به دست می‌آید، و بعد هیولای اولی از حرکت نفس پدید آمد چنان که عدد چهار از افزودن واحد به سه حاصل می‌شود و بعد از این سایر خلائق از هیولی به وجود آمد و به وسیله عقل و نفس تربیت یافت، چنان که اعداد دیگر از افزودن چهار به اعداد پیشین حاصل می‌شود (اخوان‌الصفا، ۱۹۲۸م: ۲۹ و ۲۸). و ناصر خسرو در وجه دین بهشت را به حقیقت عقل گفته (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۴۳) و در *جامع‌الحکمتین* مؤید همه رسولان را عقل شمرده (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۶) و در *زاد‌المسافرین* آورده است که: علت عالم به آغاز عقل بوده است و دیگر علت‌ها فرود این علت است (ناصر خسرو، [بی‌تا: ۱۹۳]؛ و این همان نکته‌ای است

که وی در قصیده‌ای نیز بدان اشارت کرده است و عقل را علت بودش عالم دانسته و بخشش آن را از خدای به ما بی هیچ علتی دانسته است:

بی هیچ علتی ز قضا عقل دادمان زان روی نام عقل سوی اهل دین قضاست
(ناصرخسرو، ۱۳۵۷: ۳۹۴)

و بدین علت است که نام قضا را خرد و نام قدر را سخن می‌نهد و این موضوع را که از ابویعقوب سجستانی آموخته است چنین به رشته نظم می‌کشاند:

نام قضا خرد کن نام قدر سخن یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
(همان: ۱۳۰)

و در *خوان/الخوان* بر این باور می‌ایستد که: هر نفسی کز عقل بهره بیش دارد کار او نیکوتر است (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۷)؛ و عقل را نخستین مبدعی می‌داند که خدای او را ابداع کرده است و آن را جوهری بسیط و نورانی می‌انگارد که همه چیز اندر آن است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۸۹). و می‌گوید از این قبل واجب آمد عقل اول را و وجه ایزد تعالی خواندن (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۱۵۶). اگر چه سنایی هم در بیان دیدگاه خود در موضوع آفرینش بر همان باور پذیرفته شده از سوی حکیمان است که *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ*:

کاؤل آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۲)

ولی در جهان بینی وی این نکته قابل تأمل و در خور بررسی است که: هرم آفرینش در شعر سنایی از حق به عنوان خالق متعال آغاز شده است و بعد از آن به ترتیب امر، عقل کلی، ملک و عناصر اربعه قرار می‌گیرند:

آتش و باد و آب و خاک و فلک ز برش عقل و جان میانه ملک
خرد و جان و صورت مطلق همه از امر دان و امر از حق
(همان: ۸۸)

و نیز:

همه از صنع تو مکان و مکین همه در امر تو زمان و زمین
آتش و آب و باد و خاک سکون همه در امر قدرتت بی چون
عرش تا فرش جزو میدع تست عقل با روح پیک مسرع تست
(همان: ۶۰)

همچنین است این دو بیت از سنایی/باد وی:

عقل را او کند مدبّر مُلک حاکم مطلق و مقدر مُلک
چون ندانسته‌ای حقایق عقل چه خبر داری از دقایق عقل

(سنایی، ۱۳۴۸: ۵۲)

آنچه در این هرم متأثر از فلسفه یونانی است وجود سه عنصر عقل کل، نفس کلی و عناصر اربعه است و آنچه در این مجموعه رنگ و روی محض اسلامی دارد «امر» است که هم اصل واژه و هم معنای نهفته در آن از قرآن اقتباس شده است. حق نیز که در رأس این هرم قرار گرفته با تفاوت در لفظ از مضامین مشترک دو فرهنگ اسلامی و یونانی است. وجود عنصر امر به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی نه در جهان‌شناسی اخوان الصفا - که تأثیر فراوانی بر عرفا داشته‌اند - آمده است و نه در جهان‌شناسی ابوعلی سینا و طرفدارانش.

ترتیب جهان هستی در رسایل اخوان الصفا بدین‌گونه است:

خالق ← عقل کلی ← نفس کلی ← هیولی؛

و در هیچ مورد مرتبه‌ای به نام «امر» وجود ندارد. در نظر بوعلی هم مراتب وجود این‌گونه است:

الباری ← العقل ← النفس ← الطبیعه.

هر دو نظر (دیدگاه اخوان الصفا و بوعلی سینا) ریشه یونانی دارد اما آنچه در کلام سنایی رنگ و روی کاملاً اسلامی به این مجموعه داده است وجود عنصر «امر» است و این نمونه‌ای از جرح و تعدیل‌های وی است در مضامین اقتباسی (زرقانی، ۱۳۸۰: ۷۸).

سنایی عقل کل را مأمور اجرای فرمان الهی می‌داند و از این روی آن را سلطان قادر خوش‌خوی و سایه خدای می‌شناسد و او را راهنمای به دین می‌داند و سخنش را هم قرین قرآن به حساب می‌آورد و جایگاهش را برتر از وهم و حس و قیاس می‌بیند و وی را دبیر یزدان معرفی می‌کند:

عقل سلطان قادر خوش‌خوست آن که سایه خداهش گویند اوست
عقل تا پیش‌گوی فرمان است سخنش هم قرین قرآن است
عقل برتر ز وهم و حس و قیاس برتر است از فلک ستاره‌شناس
در مصالح مدبّر جان اوست در ممالک دبیر یزدان اوست

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۹۷ و ۲۹۸)

و سخن حکیمانه خود را در توصیف عقل چنین می‌آورد:

نه ز روی فسون و افسانه سخنی گویمت حکیمانه
 مشرق و مغربی که عقل تراست فوق نی تحت نی و نی چپ و راست
 مشرق آفتاب عقل، ازل مغرب او خدای عزّ و جل

(همان: ۲۹۵-۲۹۶)

آنچه سنایی و نیز دیگر عارفان در بزرگداشت عقل گفته و سروده‌اند در ارج نهادن به عقل اول و عقل کلی و عقل عالم برین است و آنچه در مذمت آن بیان داشته‌اند در نکوهش عقل جزئی و عقل‌هایی است که در عالم زیرین است. زیرا بر این باورند که عقل چون روی به عالم زیرین می‌آورد می‌خواهد که با زاینده‌گی خویش فعال گردد و زاده‌ خویش را به مرتبه‌ای پایین‌تر فرو فرستد و برای این زایش ناگزیر از نگرش به خود است. این نگرش و توجه به خود موجب می‌شود که در صفت عقل تغییر حاصل شود و در نتیجه هم‌صفتی خود را با عقل اول از دست بدهد و تنها هم‌نامی او با عقل برین حفظ می‌شود. از این جهت است که با عشق در ستیز می‌ایستد و این ستیز به دلیل ناشناختن عشق است از سوی عقل جزئی، درحالی‌که عقل و عشق در عالم برین هم‌نشین و همراه و هم‌ولایتی بوده‌اند. از این روی سنایی عقل (عقل جزئی) را در کوی عشق نابینا می‌بیند و گمراه می‌یابد و می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بوعلی سیناست

(همان: ۳۰۰)

و نیز در قصیده‌ای چنین می‌سراید:

نیست حکم عقل جایز یکدم اندر راه عشق زانکه بیرون است راه او ز فرمان و جواز

(سنایی، ۱۳۵۴: ۳۰۱)

ولی آنجا که سخن از آفرینش است و پای عقل اول در میان، چنین داد سخن می‌دهد:

عقل اول نتیجه از صفتش راه داده ورا به معرفتش

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱)

سنایی آفریده نخست (عقل اول) را دارای حرکت و جنبش می‌داند و جنبش آن را لازمه بهره یافتن او از عالم برین و بهره‌رساندن وی به دیگر عقول و افلاک و عالم زیرین می‌شمرد، و این درحالی است که ناصر خسرو عقل را ساکن می‌داند و می‌گوید: هر جنبنده‌ای را جنبش است. و اندر آغاز عقل‌ها ثابت است که جنبش پیش از جنبنده باشد. و گر عقل متحرک بودی حرکت پیش از او بودی ... پس درست شد که عقل، متحرک نیست بلکه ساکن است (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۲۱۳)؛ و صفی از صف‌های صدگانه‌*خوان/لاخوان* را به این معنی اختصاص داده است.

تفسیر بی‌تی از حدیقه در این موضوع اختلاف دیدگاه آفرینشی سنایی - عارف مسلمان - را با ناصر خسرو - شریعت‌مدار اسماعیلی - آشکار می‌سازد. در منظومه سنایی درباره عقل اول چنین آمده است:

مقبلی بود مدبری شد باز باز اقبال یافت از پی راز

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۹۸)

در تفسیر این بیت آنچه معروف است استناد به حدیث مشهوری است که کلینی رازی (متوفی به سال ۳۲۹ ه. ق) در *اصول کافی* از قول حضرت امام باقر (ع) با این مضمون نگاشته است:

لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَادْبَرَ...

چون خدای عقل را آفرید از او بازپرسی کرد؛ به او گفت: پیش آی! پیش آمد؛ سپس به او گفت: بازگرد! بازگشت... (کلینی رازی، *ابی‌تا*: ۱۰)

ولی آنچه در شرح این بیت ناگفته مانده است این است که سنایی به گونه‌ای به حرکت عقل اول برای دریافت فیض از عالم برین و رساندن آن به عالم زیرین اشاره کرده است؛ بدین شیوه که عقل در آغاز مقبل (روی کننده) بوده است یعنی روی به عالم برین و پشت به عالم زیرین داشته است، سپس به فرمان حق مدبر (پشت کننده) شده است یعنی پشت به عالم برین و روی به عالم زیرین کرده است تا فیضی (رازی) را که از عالم برین ستانده به عالم زیرین برساند و دوباره اقبال می‌یابد یعنی روی به عالم برین می‌کند تا از فیض (راز) عالم بالا سرشار شود. و در واقع با حرکت و چرخش و جنبش خود واسطه رساندن فیض از عالم برین به عالم زیرین می‌شود.

سنایی در جهان‌بینی خود گاه به یک تقسیم‌بندی کلی دست زده است و جهان آفرینش را شامل عالم غیب و عالم شهادت قرار داده و از آن گاه به عالم ملکوت و عالم ملک و یا عالم امر و عالم خلق یاد کرده است. به گونه‌ای که جایگاه عالم غیب یا عالم امر و یا عالم ملکوت را فراتر از عرش گفته و آن را سراسر نور و رحمت انگاشته است و جایگاه عالم شهادت یا علم خلق و یا عالم ملک را فرورتر از عرش دانسته و آن را سراسر ظلمت و تاریکی تصور کرده است. وی این تقسیم‌بندی دوگانه را که متأثر از یک نگاه کلی به هستی است با استفاده از تعبیر و تقسیم‌بندی‌های خاص حوزه اسلامی و به خصوص عرفان و تصوف اسلامی ارائه نموده است. در عین حال باید اذعان داشت که وی در بسیاری موارد از ثمرات فکری و عقیدتی دیگر نحله‌ها هم بهره برده است. در این میان گاه از اندیشه‌های زعمای یونان و گاه از کلام و افکار فیلسوفان

مسلمان نکته آموخته و گاه ارتباطی تنگاتنگ با حوزه باورها و اعتقادات عالمان شریعت برقرار ساخته بود. نزاع او با فلسفه در ادوار پایانی عمر وی و هنگام سرودن حدیقه بسیار کاهش یافته بود تا آنجا که می‌توان گفت که وی با مطلق فلسفه ستیز نداشت و تنها با آن بخش از اصول و مبانی فلسفه مخالفت می‌کرد که در تقابل ذاتی با شرع قرار داشت (نصر، ۱۳۴۲: ۷۳).

نکتهٔ اخیر موضوعی است که در بینش دینی و جهان بینی عبدالقاهر بغدادی (متوفی به سال ۴۲۹ هـ.) نیز دیده می‌شود. وی در کتاب معروف خود، *الفرق بین الفرق*، می‌گوید: آنچه در نزد ما پذیرفتنی است این است که نام ملت اسلام بر کسی درست می‌آید که اقرار به حدوث عالم و توحید صانع و قدیم بودن خالق آن بنماید و خدای را عادل و حکیم بداند و از تعطیل و تشبیه دوری ورزد (بغدادی، ۱۹۹۰م: ۲۳۱).

پرهیز از تشبیه و تعطیل در نگرش دینی سنایی - که بخشی از جهان بینی وی را تشکیل می‌دهد - در منظومه‌های او به گونه‌های مختلف جلوه کرده است. از آن جمله است آنچه در *سنایی آباد* وی آمده است:

هست ذاتش منزّه از تمثیل صفت او مقدّس از تخیل
نیست زاییده و نه زاینده نامده آخرش نه آینده
بی نظیری منزّه از مانند بی مثالی مقدّس از پیوند

(سنایی، ۱۳۴۸: ۵۱)

و نیز ابیاتی از این دست در حدیقه:

ذات او فارغ است از چونی زشت و نیکو درون و بیرونی
زانک اثبات هست او بر نیست همچو اثبات مادر از اعمی است
داند اعمی که مادری دارد لیک او را به وهم در نارد
در چنین عالمی که رویش دو زشت باشد تو او بوی او تو
گر نگویی بدو نکو نبود ور بگویی تو باشی او نبود
گر نگویی ز دین تهی باشی ور بگویی مشبهی باشی

(سنایی، ۱۳۴۸: ۸۲)

همچنین است بیت‌هایی از قصاید وی:

هر آن که در صفتش شبه و مثل اندیشد بود دل سپهش نقش گیر کفر و ضلال
هر آنکه کرد اشارت به ذات بی چوئش بود به صرف حقیقت چو عابد تمثال
مدبّری که ندارد شریک در عزّت معطلی است بر او وجود عقل عقال

(سنایی، ۱۳۵۴: ۳۴۹ و ۳۵۱)

در دوره زندگی سنایی و نیز در عصر ناصرخسرو زمینه‌ای گسترده برای طرح اندیشه‌های کلامی و فلسفی فرقه‌های مختلف فراهم شده بود. از سویی تناسخیه و حلولیه به تبلیغ اندیشه‌های خود می‌پرداختند و از جانبی اصحاب تشبیه و تعطیل و تجسیم مردم را به پذیرش آراء خود فرامی‌خواندند. در این میان اعتراض و انتقاد سنایی و ناصرخسرو به صاحبان این اندیشه‌ها از دیدگاه جهان‌بینی و دین‌باوری ایشان در خور توجه می‌تواند باشد. از آن جمله است موضوعی که در این ابیات گنجانده شده است:

ای که در بند صورت و نقشی بسته استوی علی العرش
صورت از محدثات خالی نیست درخور عزّ لایزالی نیست
زانکه نقّاش بود و نقش نبود استوی بود و عرش و فرش نبود
استوی از میان جان می‌خوان ذات او بسته جهات مدان
کاستوی آیتی ز قرآن است گفتن لامکان زایمان است
عرش چون حلقه از برون در است از صفات خدای بی‌خبر است
در صحیفه کلام مسطور است نقش و آواز و شکل از او دور است

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۵)

و نیز این ابیات با بیانی خطابه‌گونه از حکیم یمگان:

ای دل و هوش و خرد داده به شیطان رحیم روی بر تافته از رحمت رحمان رحیم
حکمت آموز و هنر جوی نه تعطیل که مرد نه به نامی است تهی بلکه به معنی است حکیم
حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاک و پاکیزه ز تعطیل و ز تشبیه چو سیم

(ناصرخسرو، ۱۳۵۷: ۳۵۶)

سنایی مانند بسیاری از اندیشمندان روزگار خود از اوضاع فرهنگی و مذهبی حاکم بر جامعه آن عصر انتقاد کرده است و در بیان گله‌مندی‌های آشکار خویش، جهان‌بینی‌های غیرشریعت‌مدارانه را موجب گمراهی و فساد مردم دانسته است. او به سختی بر این باور پای فشرده و ایستاده بود که پس از رحلت پیامبران، کفر و ظلم و شرک گسترش یافته و بت‌پرستی و دوخدای‌انگاری از سویی و ساحری و جادوگری از جانبی و بدعت و شرک و زندقه از جهتی، روی به مردم نهاده و ارزش‌ها را دگرگون ساخته است. تا حدّی که مردمان هزل و هذیان را هدایت و غیبت و فضولی را پند می‌انگارند.

از زمره نکته‌های قابل تأمل و درخور توجه در جهان‌بینی دینی سنایی که نشان از جسارت دینی و بیان از شجاعت اجتماعی او دارد موضوع فضیلتی است که وی برای حضرت علی (ع)

در سنجش با دیگر خلفای راشدین قایل شده است. در حالی که او شاعری است اهل تسنن و پیرو مذهب فقهی ابوحنیفه.

در تاریخ فرهنگی و عرفانی ایران گروهی شجاعت، نواندیشی و خردمحوری امام محمد غزالی را ستوده و در اثبات آن به پاسخ جسورانه وی به پرسش اسعد میهنی استناد جسته‌اند؛ مشهور است که اسعد میهنی از مخالفان غزالی بود و به نوشته تذکره دولتشاه همان کسی است که با غزالی مناظره کرد و از وی پرسید که تو مذهب ابوحنیفه داری یا شافعی؟ غزالی فرمود: در عقلیات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن، نه بوحنیفه را بر من خطی است و نه شافعی را بر من براتی (همای، ۱۳۴۲: ۳۳۵). نباید از نظر دور داشت که این سخن بی‌پروایی و نوگرایی غزالی در فقه را آشکار می‌سازد، درحالی‌که کلام سنایی در فضیلت نهادن حضرت علی (ع) بر سه خلیفه دیگر از بی‌پروایی و نواندیشی وی در مذهب و عقیدت حکایت دارد.

دیدگاه سنایی درباره امام اول شیعیان و نیز در باب اهل‌بیت (ع) و هم‌چنین روش‌های و بنیان‌های استدلالی وی در این امور به گونه‌ای است که برخی به اشتباه او را شیعه تصوّر کرده‌اند، در حالی که او از گروه تفضیلیه است یعنی از آن دسته از اهل تسنن است که ضمن پذیرفتن خلافت سه خلیفه دیگر و با رعایت احترام ایشان برای حضرت علی (ع) فضیلتی بیش از آنان در نظر می‌گیرند و همانند شیعیان امامیه دیدگاهشان نسبت به صحابه پیامبر (ص) دیدگاهی است انتقادی. و هر شخصیتی را به صرف صحابی بودن به تسامح هدایت‌شده و بهشتی نمی‌انگارند.

سنایی به عنوان دین‌باوری اهل تسنن ولی از گروه تفضیلیه، حضرت علی (ع) را از زمره راسخان در علم و در نتیجه از آگاهان به تأویل کلام الله می‌داند و درباره وی چنین می‌سراید:

بشنیده ز مصطفی تنزیل گشته مکشوف بر دلش تأویل
... هرکه تن دشمن است و یزدان دوست داند الراسخون فی العلم اوست

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۴۵ و ۲۴۹)

بیان این موضوع که راسخان در علم، تأویل آیات متشابه قرآن را می‌دانند (با توجه به آیه ۷ سوره آل عمران) و نیز تفسیری که شیعیان از این آیه دارند و شیوه‌ای که در قرائت آن پذیرفته‌اند، هماهنگی افکار سنایی را با دیدگاه شیعیان در این موضوع آشکار می‌کند. و دیگر اشارت‌های بی‌شمار وی در این باور برجستگی این اندیشه را در آثار او نشان می‌دهد. از آن جمله است اشاره‌ای که سنایی به ماجرای غدیر و حدیث معروف آن دارد و می‌گوید:

نایب مصطفی به روز غدیر کرده در شرع مر ورا به امیر
... بهر او گفته مصطفی به اله کای خداوند وَاَلِ مَنْ وَاَلَا

(همان: ۲۴۷ و ۲۴۹)

در آثار سنایی بیان فضیلت حضرت علی (ع) و فرزندان و یاران و اصحابش از نظر تعداد ابیات بیش از آن مقداری است که در توصیف سه خلیفه دیگر آمده است در حالی که عطار نیشابوری شاعر عارف پس از سنایی و اندیشمند هم‌مذهب وی آنگاه که از خلفای راشدین یاد کرده، کوشیده است که در توصیف ایشان هیچ یک را بر دیگری برتری ندهد و حتی در تعداد ابیاتی که در فضیلت آنان می‌سراید برابری را رعایت بنماید. به‌گونه‌ای که در منطق‌الطیر برای هر یک از این چهار تن به صورت مستقل ۱۳ بیت سروده و در مصیبت‌نامه فضیلت هر یک از ایشان را در ۲۳ بیت به نظم آورده است. و بی‌تردید به عمد و قصدی باورمندانه خواسته است که حضرت علی (ع) را در فضیلت هم‌شان سه خلیفه دیگر نشان دهد.

نکته دیگر این است که درباره نظریه‌های سه‌گانه‌ای که در موضوع آفرینش مطرح و به نظریه خلق، پیدایش و صدور معروف شده است. سنایی به نظریه اخیر دلبستگی بیشتر نشان داده است.

یکی از نظریه‌های مشهور نظریه‌ای است که بر پایه‌های فکری فرهنگ سامی شکل گرفته و به «نظریه خلق» معروف است. در این نظریه باور بر این است که پیوندی عاطفی بین خدای و عالم خلق وجود ندارد و آنچه مخلوق است جدای از خالق و آنچه م‌صنوع است جدای از صانع است و رابطه خدای با جهان خلق و انسان همانند رابطه نجار است و صندلی.

این نظریه گویای این است که همه چیز، غیر از او (خدای) است. ظهور این نظریه را در اندیشه عبدالقاهر بغدادی می‌توان دید، آنجا که سخن از حدوث عالم کرده و گفته است: باور بر این است که هر چیزی که در عالم است غیر خدای -عزوجل- است زیرا که آنچه غیر خدای تعالی و غیر صفات ازلی اوست، مخلوق و مصنوع است در حالی که صانع مخلوق و مصنوع نیست و او از جنس عالم و از جنس هیچ یک از اجزاء عالم نیست (بغدادی، ۱۹۹۰م: ۳۲۸).

نظریه دیگر نظریه «پیدایش» است که بر پایه اندیشه‌های مسیحی شکل یافته است. در این نظریه رابطه خدای و جهان خلق همانند رابطه مادر و فرزند است. یعنی اگر چه فرزند مادر نیست ولی از مادر است و پیوندی عاطفی بین این دو برقرار شده است. این نظریه گویای این است که همه چیز از او (خدای) است.

نظریه سوم نظریه «صدور» است که ریشه در تفکر یونانی دارد. در این نظریه رابطه خدای و عالم خلق و انسان همانند رابطه دریا و موج است. یعنی موجی را که دریا ایجاد می‌کند از جنس دریاست و در واقع خود دریاست؛ این نظریه گویای این است که هر چه هست او (خدای) است.

سنایی در پذیرش این سه نظریه یعنی نظریه خلق (عالم جز اوست) و نظریه پیدایش (عالم از اوست) و نظریه صدور (عالم اوست) بیشتر به نظریه صدور چشم دوخته است. اگرچه گاه به مناسبتی نگاهی به نظریه پیدایش و به دلیلی نیم‌نگاهی به نظریه خلق داشته است.

نتیجه

نتیجه‌ای که از این جستار به کف آمده این است که سنایی نواندیش‌ترین شاعر زمان خود و نوگراترین اندیشمند روزگار خویش و دین‌باورترین عالم عصر خود بوده است. و این افزون بر هنرمندی‌هایی است که وی در قالب قصیده، غزل و مثنوی در گسترش عرفان و تصوف داشته است.

نواندیشی سنایی در موضوع پذیرش نظریه‌های آفرینش و تأکید وی بر نظریه صدور و دین‌باوری او در زمینه گرایش به گروه تفضیلیه و طرح وی درباره جایگاه عالم غیب یا عالم امر در موضوع آفرینش و دیدگاه خردمندان او در مورد عقل و نفس این اندیشمند را در عرفان، اندیشه و ادب سرآمد عصر خود برجسته و ممتاز ساخته است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابوعلی سینا (۱۳۳۱) *دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، تهران: انجمن آثار ملی.
- (۱۳۳۲) *الاشارات و التنبیهات*، تصحیح احسان یارشاطر، تهران: انجمن آثار ملی.
- اخوان الصفا (۱۹۲۸) *رسایل*، ج ۱، قاهره: مطبعه العربیه.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۷) *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان پور، تهران: امیرکبیر.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۹۰) *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المکتبه العصریه.
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۰) *زلف عالم سوز*، تهران: نشر روزگار.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۸) *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳۵۴) *دیوان سنایی غزنوی*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.

- (۱۳۴۸) *مثنوی‌های حکیم سنایی*، تصحیح و مقدمه محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۳۸) *مقاصد الفلاسفه*، ترجمه محمد خزائلی (با عنوان خودآموز حکمت مشاء)، تهران: امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۳) *هماهنگی افکار دو فیلسوف*، ترجمه عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- کلینی رازی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی‌تا) *اصول کافی*، ج ۱، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- ناصرخسرو قبادیانی (۱۳۶۳) *جامع‌الحکمتین*، تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران: کتابخانه طهوری.
- (۱۳۳۸) *خوان‌الخوان*، با مقدمه و حواشی ع. قویم، تهران: انتشارات مهرگان.
- (۱۳۵۷) *دیوان اشعار*، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل (شعبه تهران).
- (۱۳۸۴) *زاد‌المسافر*، تصحیح سیدمحمد عمادی حائری، تهران: نشر میراث مکتوب.
- (بی‌تا) *زاد‌المسافرین*، تصحیح بذل الرحمن، تهران: کتابفروشی محمودی.
- (۱۳۵۶) *وجه دین*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: انجمن فلسفه.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۲) *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸) *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲) *غزالی نامه*، تهران: چاپ شرق.