

عدل الاهی در نظام فکری حکیم سنایی

جمال احمدی*

چکیده

سنایی غزنوی (۵۲۹-۴۶۷هـ.ق.) توفیق آن را داشته است بر بسیاری از شاعران پس از خود، تأثیر اساسی بگذارد. به ویژه عطار و مولانا جلال‌الدین، از کسانی هستند که آثارشان، وام‌دار سنایی است. او شعر فارسی پس از خود را، کاملاً متحول کرد. یکی از تحولات بنیادینی که در شعر فارسی به وجود آورد، این بود که، مسایل کلامی و باورهای اسلامی را به طور جدی وارد شعر فارسی کرد. یکی از این مسایل، مسأله‌ی عدل الاهی است. در این مقاله، نگارنده با نگاهی گذرا به رأی و نظر متکلمان اسلامی در مورد عدل الاهی، سعی دارد که در لابه‌لای ابیات مثنوی حدیقه‌الحقیقه، به نظر سنایی نیز برسد.

کلیدواژه: حکیم سنایی غزنوی، معتزله، اشاعره، عدل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

یکی از مسائل پیچیده‌ای که در تاریخ اندیشه‌های کلام دینی، به ویژه دین اسلام، از گذشته مطرح بوده و بر سر آن هم اختلافات و درگیری‌های فراوان گروهی و فرقه‌ای صورت گرفته است، مسأله‌ی عدل در افعال الاهی است. این که آیا همه‌ی افعال الاهی عدل است یا نه؟ و آیا از خداوند عملی که به ظلم و ستم تعبیر شود، سر می‌زند یا خیر؟ از پرسش‌هایی است که اگر چه در میان همه‌ی الاهیون وجود داشته ولی در دین اسلام رنگ و جلای دیگری داشته است و متکلمان اسلامی در مورد آن، رأی‌ها و نظرهای گوناگونی عرضه

* استادیار ادبیات فارسی دانشگاه آزاد سنندج، عهده‌دار مکاتبات jahmady52@yahoo.com

کرده‌اند. تا جایی که معتزله و امامیه به دلیل قائل شدن به وجوب فعل اصلاح بر خداوند و رعایت کردن عدل نسبت به بندگان، به عدلیه مشهور شدند و اشاعره به دلیل نپذیرفتن وجوب فعل اصلاح بر خداوند، به جای عدل، به قائلان لطف در تاریخ شهرت پیدا کردند.

آدمیان بر مبنای عقل خود کسی را که به دیگران ظلم روا نمی‌دارد عادل می‌نامند و کسی را که شیوهی سلوک او پامال کردن حق مردم باشد ظالم می‌گویند. پرسش اصلی این است که آیا تعریف بشری عدل و ظلم را می‌توان در کارهای خداوند تسری داد یا خیر؟ و آیا تعاریف بشری در مورد عدل و ظلم همان تعاریفی هستند که خداوند از آن‌ها اراده کرده است؟ و آیا می‌شود عملی را که با توجه به دید ما زشت است به خداوند نسبت داد یا این که همه‌ی افعال و اعمال الهی نیک است و پسندیده؟ و این که متکلمان و حکما این مشکل ذهنی بشر را چگونه مرتفع می‌کنند؟ و در نتیجه حکیم سنایی در این میان چه دید و نظری در مورد عدل الهی دارد؟ ابتدا معانی لغوی و اصطلاحی عدل را بیان می‌کنیم و پس از توضیح مختصری در مورد حُسن و قُبْح اعمال به اصل موضوع عدل الهی از دیدگاه متکلمان مسلمان و سرانجام دیدگاه سنایی غزنوی خواهیم پرداخت.

پیشینه‌ی تحقیق

صرف نظر از مطالبی که در تذکره‌ها در مورد سنایی و سنایی‌پژوهی آمده است و علاوه بر کارهای ارزنده‌ی بسیاری دیگر، شاید بتوان گفت که به صورت جدی پژوهش در مورد سنایی و شعر او، به قرن یازدهم هجری در شبه قاره هند بر می‌گردد. عبداللطیف عباسی گجراتی (۱۰۴۸.م) در این قرن اهتمام ویژه‌ای به تدوین و تصحیح و شرح و توضیح آثار سنایی از خود نشان داد. او که از مثنوی مولانا جلال‌الدین کار خود را آغاز کرده بود، آثار سنایی را نیز، موازی با مثنوی معنوی مورد تحقیق و تدقیق علمی قرار داد و توانست، به ویژه در مورد حدیقه/الحقیقه کارهایی انجام دهد که برخی از پژوهش‌گران عرصه‌ی سنایی او را بزرگ‌ترین مصحح و شارح حدیقه بنامند. (حدیقه الحقیقه/۵۲).

تا دوره‌ی مرحوم مدرس رضوی، کارهای دیگری در مورد سنایی، چه در شبه قاره و چه در ایران انجام شد ولی با تحقیقات مدرس رضوی، فصل دیگری در این راستا گشوده شد. او آثار سنایی را تصحیح کرد و حواشی ارزنده‌ای را بر حدیقه/الحقیقه - اگر چه بیش‌تر حواشی را از حواشی عبداللطیف عباسی بر حدیقه گرفته بود - نوشت. برخی از محققان هم سال ۱۳۵۶ش. را نقطه‌ی عطفی برای سنایی‌پژوهی به حساب می‌آورند. (سنایی

پژوهی/۲۴۲). ماجرا از این قرار بوده است که در این سال مجمعی بین‌المللی با عنوان «مجلس تجلیل از مقام حکیم سنایی» با شرکت دانشمندانی از افغانستان، آلمان، شوروی، آمریکا و ایران و ... در کابل تشکیل شد و مقالات ارزنده‌ای قرائت شد. در شبه قاره، نذیر احمد، استاد دانشگاه اسلامی علی‌گه، از کسانی است که، علاوه بر نوشتن مقالات متعدد در مورد سنایی، اقدام به تصحیح و چاپ مکاتیب سنایی کرد. برخی از سنایی‌پژوهان درخوردترین و کارگشایترین پژوهش در مورد سنایی را در سال‌های اخیر، کتاب حکیم اقلیم عشق اثر دانشمند سنایی‌شناس هندی جی. ت. پ. د بروین، می‌دانند (همان/۲۴۴). نیز تصحیح تازه حدیقه‌الحقیقه، به کوشش خانم دکتر حسینی، از کارهای شایسته‌ی تقدیر و ارزش در عرصه‌ی سنایی‌پژوهی است. استاد شفیع کدکنی نیز با دو کتاب به نام‌های *تاریخ‌نامه‌های سلوک و در اقلیم روشنائی تحقیقات مربوط به سنایی* را به اوج خود رسانیدند.

پژوهش‌گرانی که به شرح احوال سنایی پرداخته‌اند، اشارات مختصری به اندیشه‌های کلامی او نیز کرده‌اند، از جمله مرحوم مدرس رضوی در مقدمه‌ی خود بر *دیوان سنایی* (۱۳۷۳) به عقاید رایج در عصر سنایی اشاره دارد. نیز، مظاهر مصفاً در مقدمه‌ی *دیوان سنایی* (۱۳۳۶) به بحث در مبانی فکری او پرداخته است. شفیع کدکنی نیز در مقدمه‌ی *تاریخ‌نامه‌های سلوک* (۱۳۷۲) مباحث دقیق‌تری درباره‌ی برخی از دیدگاه‌های کلامی سنایی آورده، هم‌چنین جلال مروّج در مقاله‌ای تخصصی (۱۳۴۵)، اندیشه‌های کلامی سنایی را در مورد صفات خدا و کلام الاهی به اجمال ذکر کرده، نیز حسین حیدری مقاله‌ای علمی در مورد جبر و اختیار در آثار سنایی را به چاپ رسانده (۱۳۸۵)، هم‌چنین خلیل حدیدی مقاله‌ای را در مورد صفات ثبوتیه و سلبیه در آثار سنایی نوشته است (۱۳۸۵). علاوه بر موارد مذکور مقالات دیگری در مورد سنایی نوشته شده که برخی از آن‌ها ارتباط اندکی با عقاید و باورهای سنایی دارند، درباره‌ی ارتباط مباحث کلامی با آثار برخی از بزرگان ادب فارسی نیز، به ویژه مولانا، کتاب‌هایی چند منتشر شده است.

عدل در لغت و اصطلاح

در فرهنگ‌ها عدل را: مقابل بیداد، مقابل جور، نصف، قسط، عدالت، انصاف نهادن هر چیزی در جای خود، دادگری، مرد شایسته‌ی شهادت و مثل و نظیر معنی کرده‌اند. و

۱- رک: محمود فتوحی، «کتاب‌شناسی حکیم سنایی» در شوریده‌ای در غزنه، ص ۳۲۱-۳۵۶، محمد جعفر یاحقی، «سنایی‌پژوهی» در همان، ص ۲۳۷-۲۵۲. نیز: محمد کاظم کهدویی، «سنایی‌شناسی در افغانستان» در همان، ص ۲۵۳-۲۶۰.

اصطلاحاً در تعریف عدل گفته‌اند: عدل عبارت است از امر متوسط بین افراط و تفریط (التعريفات/۸۴). در قرآن نیز کلمه‌ی عدل به وفور به کار رفته و مراد از آن گاهی دادگری و مساوات و دوری از افراط و تفریط است^۱ و گاهی عدول و انحراف از راه خدا و ظلم به خود.^۲ در قرآن عدل به مفهوم اجتماعی، هدف نبوت است و به مفهوم فلسفی مبنای معاد: در بیان هدف نبوت می‌فرماید: «لَقَدْ ارسلنا رُسُلنا بِالْبَيِّناتِ وَ اَنزَلنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵).

در مورد معاد و محاسبه‌ی رستاخیز و پاداش و کیفر اعمال هم می‌فرماید: «وَ نضعُ الْمَوازينَ الْقِسطَ لَیومِ الْقِیامه فلا تُظلمُ نَفْسٌ شَیْئاً وَ اِنْ كانَ مِثقالَ حَبهٍ مِنْ خَرَدَلٍ اَتینا بِها وَ کَفَیَ بِناسِینَ» (انبیاء/۴۷).

حسن و قبح اعمال

مسأله‌ی عدل الاهی در کلام اسلامی ارتباط وثیقی با افعال الاهی و حسن و قبح اعمال دارد. (شرح اصول خمس/۲۰۳). هر دیدگاهی که متکلمان در مورد افعال خداوند داشته باشند تأثیر مستقیمی بر عدل الاهی از دیدگاه آنان می‌نهد. در میان فرقه‌های کلامی این نظر وجود دارد که آیا خوبی و بدی اعمال (حُسن و قُبْح) را عقل می‌تواند تشخیص دهد یا شرع و یا هر دو؟ به طور کلی معتزله و امامیه معتقدند که حسن و قبح افعال امری عقلی است خواه شارع به آن حکم بکند یا نکند. (کشف المراد/۹۸). اشاعره معتقدند که حسن و قبحی که درباره‌ی آن بحث می‌شود، فقط به وسیله‌ی شرع دانسته می‌شود. به این معنی که عقل نمی‌تواند درباره‌ی خوبی و بدی کاری حکم کند که در نزد خداوند خوب یا بد است بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده است، خوب، و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده است بد است. نیز عقیده دارند که عقل در حد ذات خود و از روی انگیزه‌های خود در تقبیح و تحسین آن عمل دخالتی ندارد. اما معتزله می‌گویند: فعل نزد خداوند جهت مقبح و محسن دارد و ناگزیر عقل آن را درک می‌کند. مانند خوبی راستی که سودمند است و زشتی

۱- اشاره به آیاتی چون: سوره‌های شوری/۱۵، مائده/۵، بقره/۲۸۲، نحل/۹۰، حجرات/۹، انعام/۶ اعراف/۱۵۹. البته لازم به ذکر است که خداوند در آیات فراوانی علاوه بر کلمه‌ی عدل و صفت عادل، از قسط و قیام به آن و ظلم نکردن اسم می‌برد که این هم به گونه‌ی دیگری تأکید بر عدل الاهی است. برای نمونه: سوره‌های آل عمران/۱۸، مائده/۴۲، یونس/۴۴، توبه/۷۰، عنکبوت/۴۰، فصلت/۴۶، نساء/۴۰.

۲- اشاره به آیاتی چون: سوره‌ی انعام/۱ و ۱۵۰، سوره‌ی نمل/۶۰.

دروغ که زیان آور است. (سیر تحلیلی کلام اهل سنت/۳۶۸ و شرح المقاصد/۴/۲۸۲). ماتریدی که دیدگاه‌هایی شبیه به اشاعره دارد در این مورد ویژه بر این باور است که عقل بشری حسن و قبح بسیاری از امور را می‌تواند تشخیص دهد و حسن و قبح برخی دیگر را نمی‌تواند دریابد و باید به سمع یا اخبار (شرع) پناه برد. (تاریخ الفرق الاسلامیه/۲۰۱ و التوحید/۲۲۱).^۱

بنابراین در مسأله‌ی حسن و قبح افعال، کسانی که قائل به این هستند که حسن و قبح اعمال را فقط خداوند و شارع معین می‌کند، در مورد عدل الاهی هم معتقدند که خداوند هر کاری که انجام بدهد محض عدل و عدل محض است و کسان دیگری که معتقدند حسن و قبح افعال امری عقلی است در نتیجه به این باور می‌رسند که آدمیان در تشخیص عدل و ظلم توانایی دارند، پس بر خداوند واجب است فعل اصلاح انجام دهد و همه‌ی اعمال او - با در نظر گرفتن حکمت‌ها و مصلحت‌ها - مبتنی بر عدل به تعریف بشر باشد.

دیدگاه متکلمان در مورد عدل الاهی

عَدْل مصدر عَدَلَ یَعْدِلُ است. وقتی این کلمه به کار برده می‌شود گاهی معنی فعل از آن اراده می‌شود و گاهی هم معنی فاعل. هر گاه معنی فاعل از واژه‌ی عدل اراده شود مبتنی

۱- یکی از تفاوت‌های اساسی که میان اشاعره و ماتریدی وجود دارد درجه‌ی اهمیت دادن به عقل و خرد است. ماتریدی برای شناخت دین و آموزه‌های دینی از دو ابزار سمع و عقل نام می‌برد. با در نظر گرفتن توضیحاتی که در مورد سمع می‌دهد معلوم می‌شود که سمع را همان متون دینی و وحیانی می‌نامد که تکیه‌گاه آدمی است و انسان به سوی آن دعوت می‌شود و اداره‌ی حکومت هم بر مبنای دین است. (التوحید/۴-۵).

ماتریدی به صورت کلی «عیان»، «اخبار» و «نظر» را سه وسیله‌ای می‌داند که برای درک حقایق اشیا لازم‌اند. «عیان» همان حواس است و «اخبار» متون دینی و «نظر» هم تفکر در عالم و پی بردن به بسیاری از حقیقت‌ها (همان/۱۰). او در غالب مسائل اعتقادی هم به «سمع» و هم به «عقل» استناد می‌کند در مورد ذات خدا (همان/۲۰) و در مورد صفات خدا (همان/۴۴). این استنادها کاملاً مشهود است. البته در برخی مسائل دیگر چون عرش و استواء، خلاف معتزله تأویل را جایز نمی‌داند و همان نظر اشاعره را می‌پذیرد. (همان/۲۴).

اگر چه ماتریدی معتقد است کسی که خداوند را بشناسد و بی‌نیازی و سطوت و قدرت و مالکیت او را در عالم خلق و امر بداند می‌فهمد که هیچ کار او خارج از حکمت نیست (همان/۲۱۶). ولی با این وصف مطابق با آیه‌ی «لَا یُسْأَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْأَلُونَ» (انبیاء/۲۳) چند و چون در مورد افعال الاهی را جایز نمی‌داند و چون خداوند تنها مالک اصلی و حقیقی سراسر عالم وجود است پس هر گونه که بخواهد در آن تصرف می‌کند. (التوحید/۲۲۱). و البته هر گونه که تصرف کند عین عدل است. این جاست که نظر او با نظر اشاعره پیوند می‌خورد.

بر مبالغه است، چرا که در این صورت ما به جای استفاده از صیغه‌ی اسم فاعل، مصدر را به کار برده و بدان وسیله از احکامی که بر آن جاری می‌شود عدول کرده‌ایم. چنین کاربردی برای این واژه از قبیل اطلاق واژه‌ی ضرب بر ضارب و صوم بر صائم از سوی عرب‌هاست. این واژه هرگاه در معنی فعل به کار رود، معنای آن عبارت است از کامل اداکردن حق دیگران و کامل گرفتن حق از آنان. هم‌چنین در تعریف آن گفته شده که عبارت است از هر کار نیکی که فاعل آن را انجام می‌دهد تا در نتیجه‌ی آن دیگران سود ببرند (شرح اصول خمسه/۲۰۳). نیز در تعریف عدل گفته‌اند:

عدل چه بود؟ وضع اندر موضعش ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعش

(مثنوی/دفتر ۶/۲۶۰۴)

در اصطلاح معتزله هرگاه گفته شود خداوند «عادل» است مراد آن خواهد بود که افعال او همه نیکو و پسندیده است بنابراین او فعل قبیح انجام نمی‌دهد و از آن‌چه بر او واجب است فروگذار نمی‌کند (شرح اصول خمسه/۲۰۴). در این رابطه اگر از معتزله پرسیده شود که مسأله‌ی شرور و زشتی را چگونه توجیه می‌کنید؟ در پاسخ این‌گونه می‌گویند: مقصود ما آن نیست تمامی افعال الاهی از نظر ظاهر و جلوه‌های بیرونی حَسَن است و همه قادر به تشخیص اعمال زیبا و خوشاینداند بلکه در این مسأله باید حکمت‌ها و مصلحت‌ها را هم در نظر گرفت. چه بسا کارهایی که به ظاهر ناخوشاینداند اما در حقیقت نیکو و حَسَن‌اند و چه بسا اعمالی که به ظاهر نیکواند ولی در حقیقت قبیح‌اند. (همان/۲۱۰).^۱

اشعری با این عقیده‌ی معتزله که انجام فعل اصلح بر خداوند واجب است مخالف است و آزادی مشیت الاهی را بدون هیچ قید و شرطی مطلق می‌داند. او بر این اساس می‌گوید: خداوند حق دارد اطفال را در آخرت به رنج و درد گرفتار سازد و اگر چنین کند این کار او عین عدل خواهد بود، او حق دارد در مقابل جرمی کوچک مجازاتی بی‌نهایت دهد، نیز حق دارد برخی از موجودات زنده را مسخر برخی دیگر کند و از میان آنان تنها برخی را مورد ملامت و تقبیح قرار دهد، هم‌چنین حق دارد کسانی را بیافریند که می‌داند کافر خواهند شد و حق دارد به کفار لطف کند تا ایمان بیاورند. (الابانه علی اصول الدیانة/۱۸۷، ۱۹۳ و مقالات الاسلامیین/۱۵۳). و این‌ها همه از سوی او عدل است نیز اشعری معتقد است که «بر خداوند

۱- این مفهوم در آیه‌ی ۲۱۶ از سوره‌ی بقره آمده است.

قیبح نیست اگر بی‌هیچ سبب و مقدمه‌ای، عذابی دردناک به انسان دهد و نیز از او قبیح نیست که مؤمنان را مجازات کند و کافران را به بهشت ببرد و این که ما می‌گوییم او چنین کارهایی انجام نمی‌دهد، تنها به آن دلیل است که او خود از آن خبر داده که کافران را مجازات می‌کند و از دیگر سوی دروغ بر او روا نیست.» (تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام/۱/۶۱۲).

دلیل بر این که خداوند حق دارد هر کاری بکند این است که او مالک قاهری است که نه مملوک است و نه بالاتر از او کسی است که چیزی را مباح اعلام کند و نه آمری، نه ناهی‌ای، نه بازدارنده‌ای، نه منع‌کننده‌ای و نه کسی که برای او مرزی تعیین کند و چون چنین است هیچ چیز از او قبیح نیست. (همان/۶۱۲). و هر گونه که بخواهد در مُلک خود تصرف می‌کند.

چون حُسن و قُبْح از دیدگاه اشعری جنبه‌ی عقلی ندارد و تنها از جانب خداوند است و جز او هیچ مرجع و متبعی برای تشریح و قانون‌گذاری وجود ندارد و هیچ عملی از اعمال او قبیح و زشت نیست بنابراین همه‌ی افعال الاهی اگر چه با عدل به تعریف ما هم‌خوانی نداشته باشد اما عین عدل است.

ابوبکر باقلانی به عنوان شارح اندیشه‌های ابوالحسن اشعری، هم‌آهنگ با مسلک خویش در اطلاق اراده و مشیت خداوند، این را مُجاز می‌داند که خداوند بدون عوض به کودکان نابالغ رنج و درد دهد، به ذبح حیوان و آلم وارد آوردن بر او فرمان دهد، بی‌آنکه نفعی به آن‌ها برسد، برخی را مسخّر برخی دیگر قرار دهد، یا در مقابل جرم‌ها و گناهان غیر دائمی مجازات دائمی مقرر دارد، بندگان خویش را به آن چه در توانشان نیست مکلف سازد، یا آن چه بدان سبب مجازاتشان می‌کند در آنان نیافریند و اموری از این قبیل انجام دهد و شگفت این که همه‌ی این‌ها عدل و از افعال او، ممکن و در حکمت او مستحسن و پسندیده است. (تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام/۱/۶۶۶ و تمهید الاوائل/۳۱۷).

امامیه نیز در این مسأله با معتزله هم‌داستانند و می‌گویند افعال الاهی از روی حکمت و قصد و غرضی است و اگر چنین نبود کارهای او لغو و بیهوده می‌بود و این امر برای خدای تعالی ناپسند است. آنان برای اثبات مطلب خود هم به دلایل نقلی - چون سوره‌های مؤمنون آیه‌ی ۱۵۱، ذاریات آیه‌ی ۵۶ و ص آیه‌ی ۲۷ - و هم به استدلال عقلی استناد می‌کنند. در استدلال عقلی می‌گویند اگر غرضی در کارهای خداوند نباشد لازم می‌آید که او کارهای عبث کند و کاری که از روی قصد و غرض نباشد بیهوده و لغو است و فعل آن قبیح و صدور

آن از حکیم (خداوند) مُحال است (ترجمه و شرح باب هادی العشر/ ۱۰۸ و کشف المراد/ ۵-۲۸۴). پس آن چه را خداوند انجام می‌دهد عدل است و اگر آدمیان غرض از برخی افعال الاهی را ندانند بی‌تردید ظلم نیست بلکه حکمت یا حکمت‌هایی در آن نهفته است و ما از درک آن عاجزیم.

بنابر آن چه گذشت متکلمان اسلامی در مسأله‌ی عدل الاهی دو دسته شده‌اند: معتزله و امامیه از یک طرف و اشاعره از طرف دیگر. معتزلیان و امامیه طرف‌دار عدل هستند و عدل را یکی از اصول مکتب خود می‌دانند اما اشاعره چون توقیفی در مورد عدل نیست از این‌رو آن را به عنوان یکی از صفات الاهی نمی‌پذیرند.^۱ بلکه عدل الاهی را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌کنند و می‌گویند: عدل خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس آن را معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. بر همین اساس معتقدند که اساساً معیار و مقیاس، برای افعال الاهی قرار دادن نوعی تکلیف و وظیفه و محدود کردن مشیت و اراده برای ذات حق محسوب می‌شود و مگر ممکن است برای فعل حق قانونی فرض کرد؟ (عدل الاهی/ ۵۰).

اشاعره میان اعمال بندگان و دریافت نتایج مناسب آن، معتقد به لطف شده‌اند. آنان می‌گویند اگر انسان کار خوب انجام داد و نتیجه‌ی خوب از آن دریافت کرد باید آن را از لطف حق بداند و اگر کار بدی هم کرد خداوند می‌تواند هم او را عذاب دهد و هم از باب شمول رحمت او را ببخشد و این عین لطف اوست. در نتیجه اشاعره به جای عدل به لطف عقیده دارند. آنان هم‌چنین قهر خداوند را عین لطف می‌دانند.
چون ز که آن لطف بیرون می‌شود آب‌ها در چشمه‌ها خون می‌شود (مثنوی/ دفتر ۲/ بیت ۱۳۳۵)

حسن و قبح از دیدگاه سنایی

همان‌طور که گفته شد مسأله‌ی عدل الاهی ارتباط مستقیمی با حسن و قبح اعمال و نگرش ویژه نسبت به عقل دارد. به همین منظور لازم است ابتدا باور سنایی در این رابطه

۱- البته امام محمد غزالی یکی از اسماء الاهی را «عدل» می‌داند و در شرح و توضیح آن هم مطالبی عرضه می‌کند. این در حالی است که نظر او همان نظر اشاعره است. او می‌گوید: اگر خداوند مریض را آزار دهد و گناهکاران را به عقوبت و قتل و ضرب و زندان اذیت کند آن عین عدل است. زیرا هر کاری به جا و هر چیزی را به موضع خود انجام و جای داده است. (المقصد الاسنی/ ۹۷).

بباید و بعد به ماجرای عدل الاهی پرداخته شود. از آنجا که سنایی با زبان شعر - با آمیزه‌ای از کلام و عرفان - مطلب خود را بیان می‌کند، طبیعی است که هیچ‌گاه مسائل کلامی را هم‌چون متکلمان مطرح نمی‌کند اما این مسأله مانع از آن نمی‌شود که به منظومه‌ی فکری او پی نبرد.

سنایی مسأله‌ی حسن و قبح را به صورت نسبی مطرح کرده است. به این معنا که میزان حُسن و قُبْح نسبت به خوبان و بدان متفاوت است. گاهی عملی برای شخصی خوب است و همان برای دیگری بد است. قَدَح زهر برای برخی غذای جان است و برخی دیگر را هلاک می‌کند. زشتی و بدی هم به همین صورت است.

سخت بسیار کس بود که خورد قَدَح زهرِ صرف و زان نمرد

(حدیقه/۸۴)

مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر آن را غذای و این را مرگ

(حدیقه/۸۶)

عقل در نظام فکری سنایی

سنایی با آن که نسبت به عقل دید خوبی دارد اما قائل به تقسیم‌بندی آن است. به نظر می‌رسد او در مجموع - صرف نظر از عقل کل یا عقل عرفانی (اولین آفریده‌ی خدا) - عقل را به عقل دینی و عقل غیر دینی تقسیم می‌کند که البته عقل ممدوح وی، همان عقل دینی است که گاهی با قید «دینی» ملازم است و گاهی به تنهایی به کار می‌رود ولی در مجموع با در نظر گرفتن همه‌ی مواردی که سخن از عقل ممدوح می‌رود، منظور، عقل مستنبط از وحی است.

در گذر زمین کیاست اوباش عقل دین جو و پسرو او باش

عقل دین مر تو را نکو یاریست گر بیابی نه سرسری کاریست

عقل دین مر تو را چو تیر کند بر همه آفریده‌ها میر کند

عقل دین جز هدی عطا نکند تا نبردت به حق رها نکند

(حدیقه/۳۰۳)

او گاهی خرد مطلق را نفی می‌کند:

دیو از این عقل گشت با شر و شور
بگذر از عقل و خدعه و تلبیس
خردی را که آن دلیل بدیست
تا به مخراق لعنتی شد کور
که عزازیل از این شد ابلیس
لعنتش کن که بی‌خردیست
(حدیقه/۳۰۳)

و عقل دین را مدح می‌کند و بر دیگر عقول برتری می‌بخشد و می‌گوید عقل و شرع
متمم هم هستند:

در حروفی که پرده‌ی نقل است
آخر شرع، اول عقل است
(حدیقه/۲۹۵)

سنایی عقل عاریتی و فلسفی را نفی می‌کند و عقلی را که در راستای شرع باشد
می‌پذیرد تا بدین وسیله هر جا که عقل از درک حقایق درمانده شد از شرع کمک بگیرد.^۱

سنایی و مسأله‌ی عدل الاهی

مسأله‌ی عدل الاهی در واقع رابطه‌ی خداوند مهربان با مخلوقات به طور عام و
انسان به طور خاص است. بر روی هم، این رابطه در نگاه سنایی، مبتنی بر لطف و قهر است.
هر چند او این رابطه را بیش‌تر لطف‌آمیز می‌داند تا قهر آلود. چرا که اصولاً او قهر را هم
لطف می‌داند. و این جمله‌ی مشهور رامی‌پذیرد که: سبقت رحمتی غضبی (احادیث
مثنوی/۲۶).

زانکه این دم‌ها چه گر نالایق است
رحمت من بر غضب هم سابق است

(مثنوی/دفتر اول/۲۶۸۴)

او در اثبات این معنی، چند موضوع مهم را مطرح می‌کند که یکی از آن‌ها خیر
محض بودن اراده‌ی الاهی است. این اصل، از اساسی‌ترین پایه‌های جهان‌بینی اوست و به

۱- برای اطلاعات بیشتر می‌توان به: مهدی زرقانی، زلف عالم سوز، صص ۱۰۵-۱۰۱ نیز: مریم حسینی،
«جایگاه عقل در نظام فکری سنایی» مندرج در شوریده‌ای در غزنه، به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر
محمد خانی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۵، صص ۱۱۹-۹۵ مراجعه کرد.

بیانات متفاوت درباره‌ی آن سخن گفته است. او تمامی افعال، احکام و مقررات الاهی را خیر محض دانسته و باری تعالی را منزّه از آن می‌داند که در حق مخلوق خود، اراده‌ی شر کند. اراده‌ی او حتی اگر در قالب بلا که به ظاهر سختی و رنج است، پدیدار شود، چیزی جز خیر محض نیست. شرهای موجود در جهان آفرینش هم، عاریتی بوده و اصالتاً شر نیستند. اصولاً در نگاه وی، زشت و زیبا اموری هستند که در نظر انسان‌های لوچ و دویین - که در کلام تعبیر به ثنوی می‌شوند - ماهیتی دوگانه می‌یابند و گرنه در نظر وارستگان - یا به قول صاحب مصباح الاهی، موحد الاهی (مصباح الاهی/۲۲) - آن چه از اوست، محض عطاست و خیر مطلق. بدین اعتبار است که می‌گوید مردان حق، تلخ و شیرین را چون از جانب اوست، با جان و دل می‌پذیرند (زلف عالم‌سوز/۴۹).

خیر محض است و شر عاریتی	هر چه هست از بلا و عافیتی
که نکوکار هیچ بد نکند	بد بجز جلف و بی‌خرد نکند
ورنه محض عطاست هر چه ازوست	سوی تو نام زشت و نام نکوست
که خدا را بد از کجا شاید	بد از و در وجود خود ناید
چون کند بد به خلق عالم چون	آن که آرد جهان به کن فیکون
لقب خیر و شر به توس و به من	خیر و شر نیست در جهان سخن
هیچ بد نافرید بر اطلاق	آن زمان کایزد آفرید آفاق

(حدیقه/۸۶)

خیر و شر نیست در جهان اصلاً
نیست چیزی ازو نهان اصلاً
(حدیقه/۱۶۳)

تمثیل زیبایی «دایه و طفل» نیز از جمله برای بیان همین نکته به کار گرفته شده که اراده‌ی حق تعالی خیر محض است. بر مبنای این تمثیل، همان‌گونه که دایه هم به طفل خرما می‌دهد و او را در آغوش گرفته، نوازش می‌کند و هم او را حجامت می‌کند، خداوند نیز بندگان خود را هم در رفاه و آسایش قرار می‌دهد و هم در رنج و مشقت. اما در هر صورت، اراده‌ی دایه در حق طفل و خدای مهربان در مورد بندگان، خیر محض است.

آن نبینی که طفل را دایه	گاه خُردی به اولین پایه
گاه بندد ورا به گهواره	گاه بر برنهدش همواره
گه زند صعب و گاه بنوازد	گاه دورش کنسد بیندازد
گاه بوسد به مهر رخسارش	گاه بنوازد و کشد بارش

خشتم گیرد ز دایه، آه کند
 بر او هست طفل کم مایه
 شرط کار آن چنان همی راند
 می‌گذارد به جمله کار به شرط
 گاه حرمان و گاه پیروزی
 گه به دانگی ورا کند محتاج
 ورنه بخروش وپیش قاضی شو
 ابله آن کس که این چنین ماند
 (حدیقه/۸۶)

مرد بیگانه چون نگاه کند
 گویدش نیست مهربان دایه
 تو چه دانی که دایه به داند
 بنده را نیز کردگار به شرط
 آن چه باید همی دهد روزی
 گاه بر سر نهد ز گوهر تاج
 تو به حکم خدای راضی شو
 تا تو را از قضاش برهاند

مطلب دیگری که او در مورد رابطه‌ی خداوند با بندگان و در ذیل الطاف حق بدان می‌پردازد، «حکمت الاهی» است. با آن که وی در شعرش از این اصطلاح بهره برده، در موارد زیادی هم با بیان‌های متفاوت در پی القای این اندیشه به مخاطبان است که یکی از اصول اساسی حاکم بر رابطه‌ی آفریننده با آفریده‌ها همین حکمت‌ها و مصلحت‌ها است. غیر از ابیاتی که به صورت پراکنده، در جای جای آثارش به این موضوع اختصاص داده، در تمثیل زیبای طیب و گل‌خوار نیز بیان نمادینی از همین اصل را مد نظر دارد. مطابق با این تمثیل، بیماری که به مرض گل‌خواری مبتلاست، غافل از مضرات این عمل، از طیب خود می‌خواهد که به او اجازه دهد به گل‌خواری خود ادامه دهد، اما طیب بر اساس علم و آگاهی او را از این کار برحذر می‌دارد:

گر چه باشد گه سؤال، مجیب
 گل عمر کسی که گل خواهد
 ندهد گل، به گل خورنده، طیب
 کی دهد گلش اگر چه دل خواهد
 بوده‌ی حق چو عقل پوده تسو
 کی شود بی‌سبب نموده‌ی تو
 (حدیقه/۸۴)

در بیت آخر منظور سنایی این است که: تو ای انسان کی و کجا با فکر پوسیده و نادرست خود می‌توانی به تقدیر خداوند پیبری و آن را کشف کنی. در این تمثیل، طیب، نماد خداوند حکیم است و گل‌خوار، نماد انسان‌هایی که از خدا چیزی می‌خواهند که برای ایشان زیان‌آور است.

همان‌طور که علم طیب او را از اجابت خواسته بیمار باز می‌دارد، حکمت الاهی هم باعث می‌شود تا برخی از آرزوهای آدمی محقق نشود و یا احياناً حوادث ناخوشایندی برایش

مقدّر شود. در اندیشه‌ی سنایی، خدا به عنوان خالق انسان و هم بر اساس علم و حکمت بالغه‌اش، بهتر از مخلوقات، خیر و صلاح آن‌ها را می‌داند و آن چه او مقدر می‌فرماید، مبتنی است بر حکمت و رحمت فراگیر:

خواه او مید گیر و خواهی بیم	هیچ بر هرزه نافرید حکیم
عالم است او به هر چه کرد و کند	تو ندانی بدانست درد کند
به ز تسلیم نیست در علمش	تا بدانی حکیمی و حلمش
خلق را داده از حکیمی خویش	هر که را بیش حاجت، آلت بیش
همه را داده آلتی در خور	از پی جرّ نفع و دفع ضرر
در جهان آن چه رفت و آنچه آید	و آن چه هست آن چنان همی باید
تو مگو هیچ در میانه فضول	رانده‌ی او به دیده کن توقبول

(حدیقه/۸۳)

سنایی در جایی دیگر در مورد حکمت الاهی می‌گوید که خداوند مصلحت تو را بهتر از تو می‌داند. بنابراین باید در برابر تمامی افعال حق تسلیم محض شد. چون مطابق عقیده‌ی سنایی، خداوند هیچ‌گاه کاری عبث و باطل نمی‌کند و اگر به ظاهر فعلی از افعال حق به ضرر آدمی باشد، قطعاً حکمتی در آن وجود دارد. و در هر حال به نفع آدمی است و هر چه انجام دهد خیر است:

او تو را بهتر از تو داند حال	تو چه گردی بگرد هزل و محال
قایل او بس تو گنگ باش و مگوی	طالب اوبس، تو لنگ باش و مپوی
تو مگو درد دل که او گوید	تو مجو مر ورا که او جوید

(حدیقه/۱۰۵)

سنایی هم‌چنین، حکمت خداوند را همراه رحمت او می‌داند و بر آن است که اگر خداوند بر اساس حکمت خود، انسان را از نعمتی بی‌نصیب کند، رحمت او نعمتی بهتر از آن یا دست‌کم مثل همان را به او عطا می‌کند. مانند موسی که ده سال خدمت شعیب کرد و سرانجام در غیب بر دل او گشاده شد.

چون کلیم کریم غم پرورد	رخ به مدین نهاد با غم و درد
کرده ده سال چاکری شعیب	تا گشادند بر دلش در غیب
دست او هم‌چو چشم بینا شد	پای او تاج فرق سینا شد

(حدیقه/۷۹)

در تمثیل «راد مرد کریم» که چندین هزار بدره‌ی زر را انفاق می‌کند و پسرش زبان به نکوهش و سرزنش پدر می‌گشاید، همین معنی آمده است. در آن‌جا می‌گوید اگر یکی انفاق کرده‌ای خداوند به جای آن هفتاد عوض می‌دهد:

او بجز کارساز جان‌ها نیست
نکسند با تو ظلم، از آن‌ها نیست
هر یکی را عوض دهد هفتاد
چون دری بست بر تو، ده بگشاد
(حدیقه/۷۵)

مطلب دیگری که وی در ارتباط با الطاف حق مطرح می‌کند «شمول الطاف حق و استمرار آن» است. وی برای بیان این معنی، جایی آدم را به رمه‌ای تشبیه می‌کند که چوپان آن، خالق مهربان است، چوپانی سراسر لطف و رحمت.

ای روان همه تنومندان
آرزو بخش آرزومندان
تو کنی فعل من نکو در من
مهربان تر ز من تویی بر من
ای به رحمت شبان این رمه تو
چه حدیث است ای تو ای همه تو
(حدیقه/۱۴۹)

مطابق با این تمثیل، همان‌گونه که چوپان به همه‌ی گوسفندان با چشم لطف و احسان می‌نگرد، خالق مهربان هم لطف فراگیر خود را به همه‌ی مخلوقات ارزانی می‌دارد. (زلف عالم‌سوز/۵۱). علاوه بر این، در جای دیگری نیز به صراحت اظهار می‌دارد که لطف خدا شامل حال مؤمن و کافر و شقی و سعید می‌شود:

کافر و مؤمن و شقی و سعید
همه را روزی و حیات جدید
(حدیقه/۱۰۶)

حتی در جهت شناختن حضرت حق، لطف خداوند دستگیری می‌کند. و به سبب لطف اوست که آدمیان، توانایی سجده بردن را پیدا می‌کنند و به راه حق هدایت می‌شوند.

رهبرت لطف او تمام بود
چرخ از آن پس تو را غلام بود
هر که آمد بدو و گوش آورد
خود نیامد که لطف اوش آورد
هم از او دان که جان سجود کند
کابر هم ز آفتاب جود کند
هر هدایت که داری ای درویش
هدیه‌ی حق شمرنه کرده خویش
(حدیقه/۷۸)

سنایی گاهی قهر را هم در کنار لطف می‌آورد:

لطف و قهرش نشان منبر و دار
شکر و سکرش مقام مفخر و عار

لطف او راحت است جان‌ها را
 قهر او آتش است روان‌ها را
 لطف او بنده را سرور دهد
 قهر او مرد را غرور دهد
 لام لطفش چو روی بنماید
 دال دولت دوال برباید
 (حدیقه/۱۰۰)

قاف قهرش اگر برون تازد
 قاف را هم چو سیمم بگذارد
 عالم از قهر و لطف او ترسان
 صالح و طالح از فزع یکسان
 لطف او چون مفرح آمیزد
 کفش صوفی به کشف برخیزد
 باز قهرش چو آید اندر کار
 کشف سردر کشف کردار
 قهر او نازنین گدازنده
 لطف او بینوا نوازنده
 جان جانت ز لطف او زنده است
 که روانت به لطف پاینده است
 (حدیقه/۱۰۰)

در نگاه سنایی لطف و قهر دو اصل عمده‌ای است که بر رابطه‌ی خالق با بندگان حکم فرماست، اگر چه در این رابطه لطف بر قهر غلبه دارد.

در اندیشه‌ی سنایی، اگر قهر الاهی دامن‌گیر کسی یا چیزی شود دمار از جان او برمی‌آورد. سرافرازان و سرکشان در پیش قهر او سرنگون‌اند و لگام قهر خالق جبار هر سرکشی را نابود می‌سازد و گردن هر دلاوری را می‌شکند. بلعام را به سگی بدل می‌کند. کوه قاف با همه استحکام و سترگیش در برابر قهر خدا هم‌چون آبی روان، سست و بی‌مایه است. و از دیگر سو لطف او شامل حال هر کسی شود او را رستگار می‌کند و به درجات رفیعی نایل می‌کند. خلاصه آن‌که لطف و قهر او می‌تواند شامل حال هر کسی بشود و هیچ کس را هم یارای اعتراض و چون و چرا نیست.

آرد از قهر و لطف سازنده
 کشت قهرش چو آمد اندر جنگ
 باز چون اسب را زین کرد
 قهر او چون بگستراند دام
 لطف او چون درآمد اندر کار
 سخره از لطف گفت ان لاضیر
 چه سوی ناکسان چه سوی کسان
 گردنان را طعام زهرش بس
 زنده از مرده، مرده از زنده
 باشه‌ی ملک را به پشه‌ی لنگ
 لقمه‌ی کرم را ملخ چین کرد
 سگی آرد ز صورت بلعام
 سگ اصحاب کهف بر در غار
 با عزازیل قهر کرد ان‌اخیر
 قهر و لطفش به هر که هست رسان
 سرکشان را لگام قهرش بس

(حدیقه/۱۰۱)

هر کجا مهر تو آید رخت بر بندد حسد
هر کجا قهر تو آید کیسه بگشاید روان
(دیوان سنایی/۴۲۲)

نکته‌ی دیگری که وی درباره‌ی قهر الاهی مطرح می‌سازد، این است که قهر الاهی ممکن است دامن‌گیر هر کسی شود و این‌گونه نیست که فقط گریبان‌گیر انسان‌های گمراه، منافقان یا کافران شود، چه بسا که سالکی سالیان دراز عمر خود را صرف سلوک کرده اما به جهاتی، مقهور قهر الاهی شود. بر این اساس است که او در جایی اظهار می‌دارد: موسی و فرعون در برابر قهر الاهی تفاوتی ندارند، هر که در معرض تیر الاهی قرار گیرد، مقهور صاحب قهر می‌شود. قهر الاهی دامن هر کس و ناکس را می‌گیرد و مختص به طیف خاصی از مردم و حتی موجودات نیست. اما در مجموع این‌گونه است که قهر الاهی بیش‌تر دامن کسانی را می‌گیرد که از راه حق و صراط مستقیم منحرف شده و یا دچار کبر و غرور می‌شوند، مثل ابلیس:

سورت قهر در دلش روید
هر که جز مهر حضرتت جوید
(حدیقه/۱۵۲)

چه‌سوی ناکسان چه سوی کسان
قهر و لطفش به هر که هست رسان
(حدیقه/۱۰۱)

نظام احسن و سنایی

یکی از مباحث و مسائلی که غالباً در کنار افعال حق تعالی و عدل الاهی مطرح می‌شود، مسأله‌ی نظام احسن آفرینش است. در نگاه عرفا و فیلسوفان مسلمان، نظام آفرینش، نظام احسن است. عبارت معروفی از امام محمد غزالی نقل شده است که «لیس فی الامکان ابداع ممالک»^۱.

۱- مطابق این مفهوم در کتاب امام محمد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنى، ترجمه: احمد حواری نسب، تهران، نشر احسان، ۱۳۷۵، ص ۹۷ آمده است اما عین آن را در آثار غزالی نیافتم ولی در همه‌ی آثار دیگران، به امام غزالی نسبت داده شده است از جمله: محمد رضا شفیعی کدکنی، تازیانه‌های سلوک، ص ۳۹۷. نیز علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، چاپ نهم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۹ و ج ۳، ص ۱۲۲۶ و ج ۴، ص ۱۳۷۴.

او می‌گوید عالم بهتر از این که هست ممکن نیست به وجود آید، زیرا اگر ممکن باشد و خدای تعالی نداند، ممکن است صفت جهل بر خدا لازم آید و اگر بدان قدرت نداشته باشد عجز لازم آید و اگر بداند و قدرت داشته باشد و ایجاد نکند بخل لازم آید و نیز اگر بداند امکان عالم احسن را و به فعل نیاورد ترجیح مرجوح لازم آید بر حکیم، و کلاً محال است، پس آنچه او کرده آن چنان باید. (یادداشت‌ها و اندیشه‌ها/۱۲۵).

عرفا و متصوفه نیز که بیش و کم مذهب وحدت وجود داشته‌اند، بر همین رأی بوده‌اند. نه فقط مانند حکما شر را امری عدمی و خیر را امری وجودی دانسته‌اند بلکه با اصرار تمام سعی ورزیده‌اند وجود شرور و نواقص را لازمه‌ی کمال جهان جلوه دهند. [ابوسعید ابوالخیر] گفت:

«هر چیزی را بر جای خویش بین که چگونه نیکو ساخته است هیچ غلطش نیفتاده است». (چشیدن طعم وقت/۲۰۲). و صاحب گلشن راز می‌گوید:

جهان چون زلف و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

(گلشن راز/۹۱)

نظام احسن بدین معنی است که در آفرینش، هر چیزی به کامل‌ترین شکل خود خلق شده است و اصولاً خلقت به گونه‌ای بهتر از این امکان‌پذیر نیست.

سنایی با تمسک به بیان‌های تمثیلی در پی آن است تا موضوع فلسفی نظام احسن آفرینش را به شکل بسیار ساده‌ای تبیین کند. به همین منظور او دو حکایت را برای تبیین نظام احسن آفرینش ذکر می‌کند قبل از آن که به حکایات پردازد در دو بیت نظر اصلی خود را بیان می‌کند:

در جهان آنچه رفت و آنچه آید تو مگو هیچ در میانه فصول
و آنچه هست آن چنان همی باید رانده‌ی او به‌دیده کن تو قبول

(حدیقه/۸۳)

پس از آن است که به ذکر تمثیل می‌پردازد. جوان خام‌اندیشی با مشاهده‌ی قامت ظاهراً بی‌تناسب‌تر، بر او عیب می‌گیرد که: «نقشت همه کز است چرا؟» این پرسش گر چه از زبان قهرمان حکایت جاری می‌شود اما در واقع این آدم «ابله» نماینده‌ی فکری همه‌ی کسانی است که دنیا را پر از عیب و زشتی می‌بینند. شتر با پاسخ تند و درشتی به جوان هشدار می‌دهد که: «عیب نقاش می‌کنی هشدار» و بعد پس از برشمردن برخی از مظاهر و دلایل نظام احسن، سرانجام به آن‌جا می‌رسد که هر چه در هستی وجود دارد چنان است که

باید و شاید، و اگر نقش من کز است حکمت و مصلحتی در آن است که چشم ظاهرین آدمیان از درک و دریافت آن عاجز است.

در کژی ام مکن به نقش نگاه
تو فصول از میانه بیرون بر
نقشم از مصلحت چنان آمد
هست شایسته گرچت آید خشم
تو زمن راه راست رفتن خواه
از کژی راستی کمان آمد
گوش خردخوراست با سر خر
طاق ابرو برای جفتی چشم

(حدیقه/۸۳)

تمثیل سنایی در بیان مسأله‌ی نظام احسن ماجرای احولی است که ماه یگانه را در آسمان دو تا می‌بیند و می‌گوید: که آن را چهار تا نمی‌بینم. این تمثیل نیز در پی آن است تا بگوید عیب اصلی نه در مجموعه‌ی نظام آفرینش که از چشم دوبین و کج بین آنان است.

ترسم اندر طریق شارع دین
یا چو ابله که با شتر، پیکار
هم‌چنانی که احول کژ بین
کرده بیهوده از پی کردار

(حدیقه/۸۴)

سنایی در پی توجیه شرور بر آمده و معتقد است که شرهای جهان اعتباری است. برای همین منظور مثال‌های گوناگونی ذکر می‌کند از جمله این که مرگ برای عده‌ای خوب است و برای عده‌ای بد و یا زهر مار برای مار خیر است و برای دیگران شر و مهلک. پس:

هر چه زایزد بود همه نیکوست
هر چه از تست سر به سر آهوست

(حدیقه/۱۵۶)

نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که سنایی حُسن و قُبْح اعمال را چون ماتریدی، عقلی - شرعی می‌داند^۱ و معتقد است که عقل بالاستقلال توانایی تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها را به طور

۱- اگر چه به دلیل آمیختگی فراوان کلام ماتریدی و اشعری، فصل ممیزِ دقیقی میان آن‌ها نمی‌توان پیدا کرد (افاضات شفاهی دکتر محمد رضا شفیع کدکنی) اما در بسیاری از کتاب‌ها یکی از تفاوت‌هایی را که میان اشاعره و ماتریدی برشمرده‌اند، قائل بودن ماتریدی، بر خلاف اشعری، به حسن و قبح عقلی است. (سیر کلام در فرق اسلام/۴۸). در حالی که با مراجعه‌ی دقیق به کتاب التوحید ماتریدی و نیز کتاب‌های دیگری که در مذهب ماتریدی تألیف شده است به این نتیجه می‌رسیم که ماتریدی قائل به حسن و قبح کاملاً عقلی نبوده است و بلکه اشیا نزد او سه دسته‌اند: دسته‌ی اول و دوم را عقل قادر به تشخیص حسن و قبح آن‌هاست و

مطلق ندارد، و نیز چون در نگاه سنایی رابطه‌ی خداوند با آفریده‌ها به ویژه انسان مبتنی بر لطف است، و به خیر محض بودن افعال الاهی باور دارد، و باری تعالی را منزّه از آن می‌داند که در حق مخلوق خود، اراده‌ی شر کند و اراده‌ی او را حتی اگر در قالب بلا و سختی باشد جز خیر مطلق نمی‌داند و هم‌چنین هر کس می‌تواند مشمول قهر و لطف خدا قرار گیرد و در برابر قهر و لطف او موسی و فرعون تفاوتی ندارند، و نهایتاً چون نظام آفرینش را نظام احسن (بهترین نظام ممکن) می‌داند و بر این باور است که هیچ کار بدی از خدا سر نمی‌زند و اگر در برخی موارد کژی و ناراستی‌ای در نظام آفرینش دیده شود به دیده‌ی دوبین و کج‌بین ما بر می‌گردد و نه به افعال الاهی؛ به این نتیجه خواهیم رسید که نگاه او در این مسأله آمیزه‌ای است از ماتریدیه و اشاعره و عرفان. یعنی از آن‌جا که سخن از عقل به میان می‌آید و عقل را در تشخیص حُسن و قُبْح بسیاری از امور کارا می‌یابد ماتریدی و آن‌جا که به جای عدل سخن از لطف الاهی و نظام احسن است پیرو مسلک اشعری و عرفا.

منابع

- ۱- قرآن مجید، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۵، دوستان، ۱۳۸۴.
- ۲- ابوالخیر، ابوسعید، *چشم‌بین طعم وقت*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، ۱۳۸۵.
- ۳- احمدیان، عبدالله، *سیر تحلیلی کلام اهل سنت*، احسان، ۱۳۸۱.
- ۴- اشعری، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الدیانة*، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ق.
- ۵- _____، *مقالات الاسلامیین*، ترجمه‌ی محسن مؤیدی، امیر کبیر ۱۳۶۲.
- ۶- باقلانی، ابوبکر، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، به تصحیح عمادالدین حیدر، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۹۸۷م.
- ۷- بدوی، عبدالرحمان، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه‌ی حسین صابری، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.

دسته‌ی سوم برای عقل مبهم است و برای حَسَن بودن و قبیح بودن آن‌ها باید به شارع پناه برد. (تاریخ الفرق الاسلامیه/۲۰۱ و شرح کتاب الققه الاکبر/۲۳۰).

۲- البته لازم به توضیح است که نظرات ماتریدی و اشاعره از بسیاری جهات مثل هم هستند و تنها در برخی امور مثل: حسن و قبح اشیا، مسأله‌ی ایمان، تکلیف مالایطاق، و برخی دیگر تفاوت دارند و حتی کتاب عقائدانسفیه که یکی از متون ماتریدی است در حوزه‌های درسی هم اشاعره و هم ماتریدی منبع درسی بوده و کلاً به نام کلام اهل سنت شهرت داشته است (احمد امین، ج ۴، ۲۰۰۴: صص ۷۹-۷۶ نیز؛ سیر کلام در فرق اسلام/۵۲-۴۷).

- ۸- تفتازانی، سعدالدین، **شرح المقاصد**، بیروت، نشر عالم الکتب، ۱۹۸۹م.
- ۹- الجرجانی، السید شریف، **التعريفات**، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۱۰- دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه (لوح فشرده)**، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۱- زرقاتی، مهدی، **زلف عالم سوز**، روزگار، ۱۳۸۱.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، **یادداشت‌ها و اندیشه‌ها**، چ ۵، سخن، ۱۳۷۹.
- ۱۳- الزین، محمد خلیل، **تاریخ الفرق الاسلامیه**، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۵م.
- ۱۴- سنایی غزنوی، ابوالمجد محدود، **حدیقه الحقیقه**، چ ۴، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۵- _____ **دیوان اشعار**، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، چ ۵، سنایی، ۱۳۸۰.
- ۱۶- شبستری، شیخ محمود، **گلشن راز**، به تصحیح حسین الهمی قمشه‌ای، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ۱۷- شیروانی، علی، **ترجمه و شرح باب حادی عشر**، قم، دارالفکر، ۱۳۸۵.
- ۱۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، شرح: علامه حلی، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۵م.
- ۱۹- غزالی، امام محمد، **المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی**، ترجمه‌ی احمد حواری نسب، احسان، ۱۳۷۵.
- ۲۰- فروزانفر، بدیع الزمان، **احادیث منوی**، چ ۵، امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- ۲۱- فیروزآبادی، مجدالدین محمد، **قاموس المحيط**، بیروت، نشر دارالفکر، ۲۰۰۳م.
- ۲۲- قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی، **شرح اصول الخمسه**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- ۲۳- قاری، ملا علی، **شرح کتاب الفقه الاکبر**، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۵م.
- ۲۴- کاشانی، عزالدین محمود، **مصباح الهدایه**، به تصحیح جلال الدین همایی، هما، ۱۳۶۷.
- ۲۵- ماتریدی، ابومنصور، **التوحید**، اسکندریه، دارالجامعات المصریّه، بی تا.
- ۲۶- مشکور، محمد جواد، **سیر کلام در فرق اسلام**، شرق، ۱۳۶۸.
- ۲۷- مطهری، مرتضی، **عدل الاهی**، چ ۶، صدرا، ۱۳۷۱.
- ۲۸- معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، امیر کبیر، ۱۳۷۱.
- ۲۹- یاحقی، محمد جعفر، **سنایی پژوهی**، مندرج در کتاب شوریده‌ای در غزنه، سخن، ۱۳۸۵.