

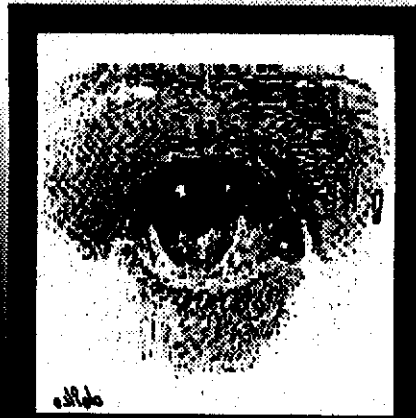
به ضرس قاطع می‌توان ادعا کرد که انسان یکی از محورهای اصلی همه گفتگوهای عرفانی است و کمتر کتابی یافت می‌شود که مربوط به حوزه عرفان و تصوف باشد و در آن درباره انسان مطالبی - به اجمال یا تفصیل - نیامده باشد. بر این اساس، انتظار می‌رود سنایی هم که در آثار خود دوره کامل عرفان نظری و عملی را بیان کرده به این حوزه مهم توجه کرده باشد.

شایسته است که بحث خود را با خلقت، آن هم خلقت روح انسان آغاز کنیم. در این خصوص، نه تنها سنایی، بلکه بسیاری از عرفای دیگر نیز به طور محدودی سخن گفته و مطلب نوشته‌اند. شاید عمده‌ترین علت این مختصرگویی، محدودیت بیش از حد اطلاعات عقلی و نقلی آنان از کیفیت خلق روح باشد؛ بخصوص که نص صریح وحی هم بر این قلت اطلاعات صحه می‌گذارد: و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتینم من العلم الا قليلا (بنی اسرائیل، ۸۵) ضمن اینکه تلاشهای عقلانی آدمی هم برای پی بردن به اسرار روح و ماهیت آن، راه به جایی نبرده است.

با این همه، سنایی دو نکته را درباره خلقت روح آدمی بیان می‌کند: اولاً روح نگاشته برده غیب است و ماهیتی غیر مادی دارد («حدیقه»، ص ۶۷) و این مضمون خود ناظر است بر نامعلوم بودن کیفیت خلق روح از دید سنایی؛ ثانیاً روح، پرتو نور فیض ربانی است («طریق التحقیق»، پ ۷۳۹) و البته این مضمون اخیر، تعبیری ذوقی و شاعرانه است از «نفخه الهی» که در کلام الله مجید به روح آدمی اطلاق شده است: و نفخت فیہ من روحی (حجر، ۲۹). بر این اساس، سنایی در مورد خلقت روح تنها به نکاتی نظر دارد که در کلام الله آمده است.

در مورد خلقت جسم هم، وی با استفاده از يك حدیث قدسی که در کتب صوفیه مکرر آمده،^(۱) از جسم حضرت آدم به عنوان تنها مخلوقی یاد می‌کند که به دست خالق متعال و بدون واسطه خلق شده است («دیوان»، ص ۲۸۸) و البته غرض وی نشان دادن عظمت مقام انسان است. اما در جای دیگر اظهار می‌دارد که جسم انسان نگاشته افلاک و داده سپهر است، از آب و خاک و باد و آتش ترکیب یافته و سپهر آن را باز می‌ستاند («حدیقه»، ص ۶۷). در تحلیل این سخن بظاهر متناقض باید گفت در نظر سنایی جسم انسان خلقتی دو گانه دارد؛ یکی خلقت بی‌واسطه که خاص جسم حضرت آدم (ع) است و دیگری خلقتی با واسطه پدر و مادر و تأثیر افلاک، که متعلق به اجسام آدمیان است. در عین حال، باید توجه داشت که تفاوت این دو خلقت به کیفیت آن دو خلقت راجع است که - یکی با واسطه است و دیگری بدون واسطه - و نه تفاوت در ویژگیها و صفات ذاتی مخلوق.

گروهی دیگر از اشعار سنایی به بیان ابعاد وجودی انسان اختصاص یافته است. او در «دیوان» انسان را موجودی سه بعدی معرفی می‌کند: حیوانی، شیطانی و روحانی («دیوان»، ص ۱۸۵). این ابعاد سه گانه در کلام متفکران دیگری چون خواجه نصیر طوسی^(۲) و محمد غزالی^(۳) هم آمده و به احتمال زیاد مبتنی است بر مراتب سه گانه



مهدی

انسان در شعر سنایی غزنوی

سید مهدی زرقانی

اماره، لوازمه و مطمئنه که در کلام الله برای نفس لحاظ شده است (فجر ۲۷، یوسف ۵۳). اما در «حدیقه»، چند بار از ابعاد وجودی انسان سخن بمیان آمده و در آنها، انسان را موجودی دو بعدی معرفی می‌نماید. مثلاً یکجا آورده که در درون آدمی هم داعی خیر هست، که او را به صواب فرا می‌خواند، و هم داعی شر، که او را به بدی دعوت می‌کند (حدیقه، ص ۳۷۴). برای این تقسیم‌بندی دوگانه هم می‌توان ریشه قرآنی یافت: **فَالهَمها فجورها و تقویها** (الشمس، ۷). همچنین در جای دیگری انسان را مجموعه دل و گل معرفی می‌کند («حدیقه»، ص ۳۸۲) که البته تعبیری است عرفانی برای بعد روحانی و جسمانی انسان و استفاده از تعبیر دل برای اشاره به روح آدمی، رنگ و بوی عرفانی محض به این تقسیم‌بندی داده است. گاهی هم اشاره به ابعاد وجودی انسان مبتنی

□ در آثار سنایی درباره جسم دوگونه سخن بظاهر متناقض مطرح شده است. یکی اشعاری که ناظرند بر جنبه‌های مثبت جسم انسان و حتی ضرورت وجود آن برای سیر و سلوک، دیگری اشعاری که در آنها جسم بسیار نکوهش شده و هرگونه توجه به آن مانع کمال انسان قلمداد شده است.

□ در نظر سنایی «جان حق داد» جاوید است و جایگاه او نه این کنج محنت‌آباد، بلکه کنگره عرش است و بال پرواز این مرغ الهی بدان حریم اقدس حکمت الهی است.

بر دیدگاه عمومی و نه صرفاً عارفانه است. مثلاً آنجا که از دو واژه جان و تن بهره می‌برد («حدیقه»، ۳۷۷). هم از این تعبیر، و هم از اینکه می‌گوید بعد روحانی انسان یزدانی و خوراکش از دین پاک است، و بعد جسمانی و اهریمنی و خوراکش از خاک («حدیقه»، ۳۷۷) می‌توان دانست که در نظر او جهت اصیل وجود انسان، همان بعد روحانی اوست.

اما درباره جسم آدمی در آثار سنایی بطور کلی دو گونه سخن بظاهر متناقض، مطرح شده است؛ یکی آن بخش از اشعار وی است که ناظرند بر جنبه‌های مثبت جسم انسان و حتی ضرورت وجود آن برای سیر و سلوک عرفانی. تصویری که در این دسته اشعار از جسم ارائه شده، تصویری معقول و قابل قبول است. دیگر آن دسته از اشعار که در آنها

جسم بسیار نکوهش شده و هرگونه توجه به آن مانع کمال انسان قلمداد شده است. فی‌المثل آنجا که جسم بعد اهریمنی انسان معرفی شده («حدیقه»، ۳۷۷) و جایگاه کفر یا دیوسرایی است که شایسته سنگان دوزخ است («دیوان»، ۳۷۱-۵۲)؛ یا آنجا که جسم انسان را به زندانی ظلمانی تشبیه کرده که روح پاک در آن زندانی است («دیوان»، ۴۹۲)؛ او دیو و دد و ستوری است که دشمن روح است و سپاه عظیم او جمله بیوفایند («دیوان»، ۶۷۳ و «حدیقه»، ۳۷۲)؛ مانع کمال انسان است و حایل میان جان و جانان است («حدیقه»، ۳۷۷)؛ انسان را از تجلی ذاتی معشوق ازلی محروم ساخته و باعث دور شدن آدمی از عقل حقیقت بین می‌گردد («حدیقه»، ۱۲۸ و «دیوان»، ۴۹۴).

نقطه مقابل این مضامین، اشعاری است که در آنها قضاوت سنایی در خصوص جسم تغییر یافته و مثلاً چهار طبع (نماد بعد جسمانی) را در حکم چهارپا و مرکوبی می‌داند که عقل و جان بر آن سوار شده و به کمک آن طی طریق می‌کنند، چنانکه بدون وجود این مرکب، عقل و جان معیوب و ناقصند و عبور از عقبات و گردنه‌های هایل زندگی تنها با استفاده از این مرکب امکان‌پذیر است؛ یا آنجا که خشم و شهوت و آرزوی را که در جسم آدمی تعبیه شده، برای دفع ضرر و جلب منفعت ضروری دانسته و بدون آنها وجود آدمی را ناقص قلمداد می‌کند («حدیقه»، ۳۷۴)؛ یا در جایی که کسب معرفت توسط نفس عاقله منوط به وجود جسم و جنبه‌های جسمانی شده است («سیر العباد»، ب ۹۶)، این اشعار ناظرند بر ابعاد مثبت جسم انسان و نگاه سنایی بیش از آنکه نگاه محض صوفیانه باشد، نگاهی حکیمانه است.

در مورد ستایش یا نکوهش جسم و ابعاد جسمانی در اشعار سنایی، ذکر چند نکته ضروری می‌نماید نخست اینکه در اکثر موارد نکوهش یا ستایش جسم نسبی است نه مطلق. یعنی برای مثال، اگر جسم به زندان تشبیه شده، به واسطه رابطه و نسبتی است که با روح دارد، یا اگر از جسم به عنوان حایل میان جان و جانان برزشتی یاد شده، باز هم به واسطه نسبتی است که با روح متعالی انسان پیدا کرده است. از دیگر سو، ستایش جسم هم نسبی است. اگر، برای مثال، از جسم در حکم وسیله رسیدن به کمال (مرکب) یاد می‌شود،

باز روح آدمی مطرح است و به واسطه نسبت مرکوبیت برای روح، جسم ستایش شده است.

همچنین است آنجا که جسم به اعتبار وسیله کسب معرفت برای نفس عاقله، ستایش شده است. بر این اساس، در این قسم اشعار جسم ذاتاً پلید نیست، بلکه اگر درست مورد استفاده قرار گیرد یعنی وسیله کسب معرفت یا مرکب روح باشد، مورد ستایش و تمجید قرار می‌گیرد، و اگر جسم از مرتبه وسیله بودن و مرکوبیت، به مقام هدف بودن و راکبی برسد، در آن صورت شایسته تقبیح و نکوهش است.

در مورد آن بخش از اشعار هم که در آنها جسم،

نه در ارتباط با روح، بلکه بطور مطلق تقبیح شده،

باید بدین نکته اذعان داشت که تا حدود زیادی ناشی از شرایط اجتماعی روزگار سنایی است. در روزگار سنایی، انحرافات اجتماعی بطرز گسترده‌ای رواج یافته و جسم و تمایلات جسمانی بیش از امور معنوی مطمح نظر شدند، چندان که به پرورش بعد روحانی توجهی نمی‌شده، یا اگر هم می‌شده بسیار کم و ضعیف بوده است. لذا سنایی و همفکران او بر آن بوده‌اند تا در مقام یک مصلح اجتماعی، نگاه مخاطبان خود را به زندگی دنیوی و اخروی اصلاح کنند، و از جمله راههایی که برای رسیدن بدین مقصود در پیش گرفتند، یکی ارائه تصویر زشت و ناخوشایند از جسم انسان و در مقابل ترسیم صورتی زیبا از روح الهی انسان بود تا بدین وسیله توجه مخاطبان خود را از پرورش بعد جسمانی منحرف

□ آبادانی و کمال انسان تنها در پناه روح الهی امکان‌پذیر است و تنظیم و تکریمی که باعث شد انسان مسجود فرشتگان شود از نتایج همین روح الهی است.

□ اولین و مهمترین فایده دل آن است که فیوضات ربانی و عنایات الهی از طریق این وجود مجرد و نورانی به انسان می‌رسد و اگر حتی برای یک لحظه در استمرار این فیوضات انقطاعی پدید آید، آدمی بی‌درنگ هلاک می‌گردد.

کرده و به پرورش بعد روحانی معطوف سازند. این هم که وی در جایی دایه تن را به دیو سندی تشبیه می‌کند که باید با فطام از آن، زمینه بلوغ روحانی را فراهم ساخت («حدیقه»، ۴۶۶)، باز منظورش انصراف توجه مخاطبان است از جسم، نه صدور حکم شرارت ذاتی تن.

برخی دیگر از اشعار سنایی به بیان مطالبی درباره جان آدمی اختصاص دارد و البته بررسی این اشعار بعدی دیگر از انسان‌شناسی حکیم غزنوی را بر ما آشکار می‌نماید در نظر سنایی «جان حق داد» جاوید است و جایگاه حقیقی او نه این کنج محنت آباد، بلکه کنگره عرش است و مهمتر اینکه بال پرواز این مرغ الهی بدان حریم اقدس، حکمت الهی است («حدیقه»، ۳۷۸ و «دیوان»، ۳۵۲). نکته دیگر اینکه این روح الهی لشکریانی دارد که به

وسيلة آنها کسب کمال می کند و معیار انسانیت انسان هم همین روح است؛ هر که آن را زنده و شاداب نگه دارد آدم است والا نقش دیوار (حدیقه، ۱۸۵). این آراء درباره روح تنها برخاسته از یک نگرش محض عرفانی نیست، بلکه جنبه حکیمانه نیز در آن قوی است، وی وسیله کمال روح را حکمت الهی می داند، نه عرفان محض.

اما همیشه منظور سنایی از جان، دقیقاً همان روح الهی انسان نیست، بلکه جان را در معانی متعدد بکار برده است. به عنوان مثال، وی در مواردی از دو جان - که یکی کمال یافته و متعالی و دیگر فرودین و خوار است - یاد می کند و برای جان کمال یافته از تعبیری نظیر «جان شاهباز» (دیوان، ۴۱۱)، «جان حقیقی» (دیوان، ۶۷۶) و «جان دین» (حدیقه، ۳۷۷) بهره می برد، چنانکه در مقابل برای اشاره به جان فرودین، تعبیری نظیر «جان کبکی» (دیوان، ۴۱۱)، «جان دخانی» (دیوان، ۶۷۶) و «جان تن» (حدیقه، ۳۷۷) را بکار می برد. در این موارد، منظور وی از جان کمال یافته همان نفیحه الهی انسان و غرضش از جان فرودین، روح حیوانی آدمی است که به اعتقاد قدمای بعد از مرگ از بین می رود.

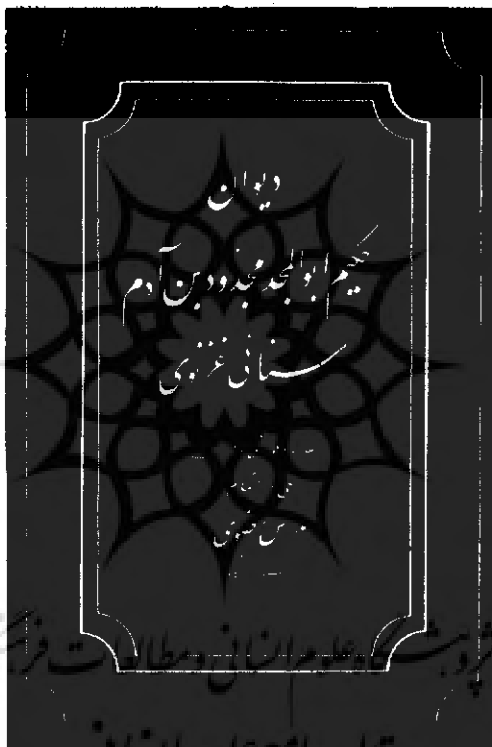
گاهی هم هست که وی از سه جان سخن می گوید و چون به مخاطبان خود توصیه می کند که بر هر سه جان، چهار تکبیر زنند (حدیقه، ۵۰۰)، می توان دانست که هیچکدام از این سه جان نمی توانند روح الهی انسان باشد. عزیزالدین نسفی در کتاب «الانسان الکامل» از وجود سه روح نباتی، حیوانی و انسانی در وجود آدمی خبر می دهد که وظیفه آنها بترتیب تقسیم حیوة در بدن، ایجاد حرکت در بدن و یادگیری و علم آموزی است و البته هیچکدام جاوید نیستند، بلکه تنها روح الهی انسان است که خلعت جاویدی را بر قامت او دوخته اند. (۲) منظور سنایی هم از سه جان مذکور باید همینها باشد که نسفی بدانها اشاره کرده است.

بحث دیگری که حکیم غزنوی درباره روح مطرح می کند، به نیازها و تمایلات این روح الهی مربوط می شود و در این باره، وی از سه منظر به موضوع نگریسته است. نخست از منظر حکیمانه، آنجا که می گوید، آبشخور روح عالم روح است، و غذای او داد و دانش، و روح با وجود عقل و علم و هنر است که می تواند به سروری و آسایش برسد (دیوان، ۳۵۲ و «حدیقه» ۷۲۵ و ۳۷۷). دوم از منظر شریعت مآبانه، آنجا که می گوید دین پاک، مایه آسایش روح الهی است (حدیقه، ۳۷۷). سوم مبتنی بر نگرشی عارفانه، مثل آنجا که سلوت روح را در خلوت نشینی می یابد (حدیقه، ۷۳۵) و حیات حقیقی آن را در سایه فنای فی الله ممکن می داند (حدیقه، ۴۲۵)، یا آنجا که ریاضت جسم را مایه کمال روح می شناسد (حدیقه، ۱۵۶). بر این اساس، در نگاه سنایی نیازهای روح الهی انسان را باید در سه حوزه شریعت، طریقت و حکمت جستجو کرد.

از جمله فوایدی که به زعم سنایی از جانب روح الهی متوجه وجود انسان می گردد طی طریق در

سایه نور اوست؛ چه این روح از عالم غیب آمده و ذاتاً وجودی نورانی است، نوری که انوار مادی و این جهانی در برابر او ناچیزند (دیوان، ۳۵۲، ۲۹). همچنین به اعتقاد وی، آبادانی و کمال انسان تنها در پناه همین روح الهی امکان پذیر است (دیوان، ۴۳۵) و علاوه بر اینها، تعظیم و تکریمی که باعث شد انسان مسجود فرشتگان شود از نتایج همین روح الهی است (حدیقه، ۳۸۲). سرانجام، پرواز خود به ساحت کمالات با بال دل امکان پذیر است (حدیقه، ۳۳۷).

نفس و نفسانیات نیز بخش دیگری از اشعار سنایی را به خود اختصاص داده اند. در شعر سنایی نفس گاهی مترادف نفس اماره است، و گاه به معنای ذات انسان و مراتب آن. یک جا برای نفس انسان چهار مرتبه اماره، لوازم، ملهمه و



مطمئن را اعتبار می کند و جز نفس مطمئنه بقیه مراتب را دشمن انسان می انگارد (دیوان، ۸۴). در جای دیگر از دو نفس بهیمی و طبیعی یاد می کند (دیوان، ۴۶۰): نفس بهیمی مبین بعد حیوانی آدمی است و نفس طبیعی بعد انسانی او. همچنین وی از نفس حسی سخن می گوید که مایه گرفتاری آدمی در گرداب رذائل اخلاقی است (دیوان، ۳۵۲) و ظاهراً این اصطلاح نفس حسی تعبیری ذوقی است از نفس اماره.

باری، غیر از این موارد پراکنده، غالب بیانات سنایی در خصوص نفس به آنچه در کلام وحی از آن به نفس اماره تعبیر شده باز می گردد. در مجموع، سنایی به دنبال آن است که با ارائه تصاویر زشت از نفس اماره و اثبات دشمنی آن با روح متعال آدمی مخاطبان خود را به ترك نسبی تمایلات نفسانی وادار نماید و در این راستا گاه نفس اماره را به گرگ و سگ و موش تشبیه می نماید

(«سیرالعباد» - ب ۶-۱۶۲) و گاه به دزدی که با چراغ به دزدی می رود و لاجرم کالاهای گزیده دل و دین را به غارت می برد (دیوان، ۱۴۳). علاوه بر این، گاهی هم با ارائه برنامه های عملی از قبیل ریاضت، به مخاطبان خود گوشزد می نماید که حتی برای یک لحظه نباید از این دشمن درونی غافل ماند (حدیقه، ۱۳۹). نکته قابل توجهی که وی در باب مبارزه با نفس بیان می کند این است که در هر حال، نفس اماره جزئی از انسان است و نمی توان آن را بکلی از خود دور کرد. بنابراین، رفتار سالک با نفس اماره باید همچون رفتار طبیعی باشد با بیمارش تا زمانی که این بیمار معالجه گردد (حدیقه، ۱۳۵). همچنین، وی رفاه و آسایش را برای نفس اماره به هیچ عنوان جایز نمی داند چه بر این باور است که مادام که نفس اماره رنجور بماند، چاکر درگاه عقل و دل است و اگر در رفاه و آسایش باشد، بر انسان امیر گشته و موجبات نابودی او را فراهم می آورد (دیوان، ۲۲۶).

در مواردی هم برای تأثیر بیشتر در خواننده و مخاطبش، از فواید و ثمرات مبارزه با نفس اماره سخن می گوید: روی نمودن فضل اله به آدمی، قرب به حق، برخورداری از نعمتهای بهشتی، دست یافتن به ادراک حقیقی و سرانجام عیش آسوده (حدیقه، ۱۳۱-۱۳۹-۱۱۷ و «دیوان» ۳۵۳-۴۶۰). چنانکه ملاحظه می گردد این فواید، گستره پهنواری از آسایش دوگیتی گرفته تا دست یافتن به مراتب عالی سلوک و تا معرفت حقیقی را شامل می شود و در عین حال نشان از اهمیت این موضوع در نظر سنایی دارد.

از مباحث دیگری که در انسان شناسی سنایی باید بدان پرداخت دل و مسائل و موضوعات مربوط به آن است. در اقوال و نوشته های صوفیه مکرر این معنی ذکر شده که دل حقیقت آدمی است و سنایی نیز در چند مورد بصراحت یا تلویحاً به مخاطبان خود گوشزد می کند که حقیقت انسان و بعد اصیل وجود او، دل است (حدیقه، ۳۷۷). گفتیم که سنایی حقیقت وجود آدمی را روح الهی او می داند و در اینجا این بعد حقیقی به دل حواله شده است. لذا معلوم می شود دلی که سنایی از آن به حقیقت وجود آدمی تعبیر می کند، در واقع، چیزی جز همان نفیحه الهی او نیست. «کیمیای سعادت» هم بدین مطلب تصریح دارد که حقیقت دل همان نفیحه الهی وجود انسان است. (۵) هر چند در اصل، دل نام عضو صنوبری شکلی است که در طرف چپ سینه قرار دارد، سنایی بر آن است که واژه دل مقدستر از آن است که بتوان آن را برای نامیدن یک عضو مادی بکار برد (حدیقه، ۳۳۹). در تعریف این حقیقت وجودی، سنایی ایبائی دارد که بر طبق آنها مایه دل از آب و گل نیست (حدیقه، ۳۳۷)، منظر ربانی و نظرگاه الهی است و از طریق همین موجود است که فیوضات حق تعالی بر وجود آدمی جاری می گردد و از حیث ارزش و اعتبار، همسنگ عرش الهی است (حدیقه، ۳۴۰، ۴۹۱).

موضوع دیگری که سنایی درباره دل مطرح می کند مراتب و درجات آن است. این حقیقت مجرد و روحانی بسته به اعمال آدمیان درجاتی می یابد که عالیترین آن در نظر سنایی، مرتبه ای است که از آن

به «دل تحقیق» تعبیر می‌نماید («حدیقه»، ۳۳۹). آن منظر ربانی که بر عقل برتری دارد، همین مرتبهٔ اعلای دل است و ویژگی همده آن این است که جز خدای هیچ چیز و هیچ کس در آن نیست و شب گمراهی انسان را به روز هدایت تبدیل می‌کند (همان). مرتبهٔ پایین‌تر، مرتبه‌ای از دل است که وجهی به ایمان دارد و وجهی به کفر، هنوز از شائبه‌های شک و تردید رهایی نیافته و گاه مغلوب نفس اماره است و زمانی مسلط بر آن‌است مرتبه از دل، راه رسیدن به کمال را دور می‌کند و سنایی از آن به «دل درنگی» تعبیر کرده است («حدیقه»، ۳۴۰ و ۱۶۵). پایین‌ترین مرتبهٔ دل که سنایی از آن به «دل سیاه» تعبیر می‌کند، دلی است که گرفتار آمال و آرزوهای دنیوی است و بدین سبب از یاد سرای باقی غافل مانده است؛ از حلال ایزدی آگه نیست و در مثل به زاغی شبیه است که از صید طاووس معرفت عاجز است. آن کس که با یک چنین دلی پای در طریقت نهد، سفرش به سقر می‌انجامد («حدیقه»، ۴۰-۳۳۶).

همچنین حکیم غزنوی در جای جای آثارش به بیان فوایدی می‌پردازد که از جانب مرتبهٔ عالی دل برای انسان فراهم می‌آید. اولین و مهمترین فایدهٔ دل آن است که فیوضات ربانی و عنایات الهی از طریق این وجود مجرد و نورانی به انسان می‌رسد و اگر حتی برای یک لحظه در استمرار این فیوضات انقطاعی پدید آید، آدمی بی‌درنگ هلاک می‌گردد («دیوان»، ۳۸۷) بنابراین دوام بقای آدمی وابسته به دل است. فایدهٔ دیگر اینکه سیر و سلوک روحانی و معنوی سالک با استمداد از دل امکان‌پذیر است («حدیقه»، ۴۹۱ و ۳۳۹) همچنانکه رسیدن به حقیقت شریعت از راه دل ممکن است. در این میان، خرد آدمی البته می‌تواند همچون چراغی شب‌افروز، موجبات هدایت آدمی را فراهم آورد، اما در مقام مقایسه، دل همچون خورشیدی است که انسان را از هرگونه چراغ بی‌نیاز می‌کند («حدیقه»، ۳۳۹). سرانجام اینکه، تکامل خرد آدمی و همچنین دست یافتن به معرفت حقیقی نیز تنها از طریق دل میسر می‌شود («حدیقه»، ۹-۳۳۸).

در بارهٔ موجبات و عوامل تعالی یا خواری دل نیز در آثار سنایی اشاراتی یافت می‌شود. بطور کلی در نظر سنایی آنچه مایهٔ خوشنودی تن را فراهم می‌سازد برای تعالی و تکامل دل زیان دارد. نان و جامهٔ این عالم ماهیتاً بگونه‌ای است که موجب سیاهی دل می‌گردد («دیوان»، ۵۳۰، «حدیقه»، ۳۴۱). علاوه بر این، آمال دنیوی، حتی اگر جنبهٔ عینی نیافته و بر عمل آدمی هم تأثیر نگذاشته باشد، خود می‌تواند مانع کمال و باعث نقصان دل گردد («حدیقه»، ۳۳۸) در نظر وی، موجبات تعالی دل بیشتر در دو چیز خلاصه می‌شود؛ تسلیم محض بودن در برابر ارادهٔ حق تعالی، و یقین («حدیقه»، ۳۴۰ و ۶۸). در کنار این دو عامل، وی از فهم و تفسیر آیات قرآنی نیز به عنوان عامل کمال بخش دل یاد می‌کند، اما بسنده کردن به ظواهر قرآنی را مایهٔ فربهی دل نمی‌داند چنانکه بز با بجهج و حرف و صوت از علف سیر نمی‌گردد («حدیقه»، ۱۷۷). همچنین وی نیاز را از دیگر عوامل تعالی بخش دل به شمار می‌آورد. («حدیقه»، ۶۸)

آنچه انسان‌شناسی صوفیه را بطور عام، از طرز فکرهای دیگر رایج در حوزهٔ تمدن اسلامی جدا می‌کند، قضاوت آنهاست دربارهٔ عقل. غیر از غزلیات و قلندریات که بستر طرح عرفان عاشقانه سنایی است و بررسی تجلی عقل در آنها مجال دیگر می‌طلبد، در دیگر آثار سنایی - که زمینهٔ طرح عرفان عابدانه اوست - عقل گاهی ستایش شده و گاهی نکوهش. در مواردی آن را دشمن معرفی می‌کند و در جای دیگری مایهٔ شرف آدمی، یکجا آن را آفت منحوس می‌نامد و در جای دیگر معیار انسانیت («دیوان»، ۴۵۸ و «حدیقه»، ۸۴، ۴۳۰، ۴۶۴). مع هذا، در این مورد دو نکته را باید متذکر شد، نخست اینکه تعداد آیهایی که وی در آنها به ستایش عقل پرداخته بسیار بیشتر از آنهاست که به تقبیح عقل اختصاص داده است. دیگر اینکه در مثنوی «حدیقه»، عقل بسیار مورد تعظیم و تکریم قرار گرفته و به جز موارد محدودی از نکوهش و تحقیر عقل در آن اثری نیست. این نشان می‌دهد که تمایلات عقلانی و عقل‌گرایی وی در ادوار پایانی عمر (هنگام سرودن حدیقه) بیشتر شده، چنانکه وی فصلی از «حدیقه» را به طور مستقل به عقل اختصاص داده است.

در بارهٔ برخورد دو گانه وی با عقل هم باید اذعان داشت که اصولاً توقیر و بزرگداشت یا تحقیر و توبیخ عقل اموری اعتباری و نسبی هستند نه حقیقی و مطلق. بدین معنی که شرایط متفاوت است که باعث می‌گردد در موارد عقل مورد ستایش قرار گیرد و در جاهایی نکوهش شود. این قدر معلوم است که اصلترین علت نکوهش عقل در شعر سنایی، تکبر آن است در برابر شرع. یعنی عقل اگر خود را بی‌نیاز از شرع بداند - چنانکه در فلسفهٔ مشاء چنین است - بسختی نکوهش می‌شود، اما اگر تابع شریعت مصطفی گردد، دیگر نه تنها نکوهیده نیست، بلکه عزت و احترام هم می‌یابد («دیوان»، ۴۳)

آنچه خوانندهٔ شعر سنایی را به تعجب وادار می‌کند کارکرد کاملاً عرفانی است که وی برای عقل لحاظ کرده است. او در بخشی از اشعارش، مانند فیلسوفان اشرافی، از عقل به عنوان پیری یاد می‌کند که قادر است سالک را تا مراحل پایانی از راه هدایت کند. وی در قصیده‌ای از «دیوان» آورده که عقل مرا از راه اشیاء یا عالم ماده، به خطهٔ وحدت یا عالترین مراتب سلوک می‌برد («دیوان»، ۵۷) و در جای دیگری می‌گوید ابتدا باید به خرد برسی و پس از آن به خطهٔ ابد («حدیقه»، ۳۹۸). اما بهتر از همه، نقش مرشدی عقل را در مثنوی نمادین «سیرالعباد الی المعاد» می‌توان سراغ گرفت. در این مثنوی عقل مستفاد به صورت پیری نورانی ظاهر می‌شود که از جای و مکان منزه است و پیوسته خطاب به سالک می‌گوید: دست مرا بگیر تا ترا برآورم. این پسر نورانی تا مرحلهٔ عقل کل راهنمای سالک است و بعد از آن سالک بدون او طی طریق می‌کند. بر این اساس، عقل می‌تواند تا مراحل از راه، پیر و راهنمای سالک باشد.

در مواردی هم که اظهار می‌دارد عقل را باید به کناری نهاد، دو وجه تأویلی می‌توان اعتبار کرد: نخست اینکه مراد وی از ترک عقل، عقلی است که در برابر شرع سر تعظیم فرود نیاورده است و دیگر

اینکه مقصود او، ترک عقل در مراحل خاص از سلوک است که عقل یدانها راه ندارد: «عقل و جان بستان و بستان است طفل راه را»

در خصوص رابطهٔ عقل با حواس ظاهری هم سنایی بر آن است که آنها هم می‌توانند وسیلهٔ کسب معرفت برای عقل بشمار آیند و هم، در مقابل، مانع ملاقات آدمی با عقل حقیقی باشند («دیوان»، ۴۹۴). یعنی کارکرد این حواس است که مهم است نه نفس آنها.

سیر تکاملی انسان یکی از مباحث مهم انسان‌شناسی عرفانی است. سنایی در آثار خود دوبار به این موضوع پرداخته است. یک بار در مثنوی «سیرالعباد» که از آن بخش که سیر سالک، سیر انفسی می‌شود آغاز می‌گردد. و در آن سیر تکاملی انسان از مرحلهٔ نباتی تا مرتبهٔ انسانی بیان شده است، اما ادامه آن ظاهراً نیامده است لکن با اندکی تأمل می‌توان دریافت که سیر تکاملی انسان در سیرالعباد همچنان ادامه دارد تا به مراتب ماورای عقل کل برسد، یعنی مرتبه‌ای که مولانا از آن به «آنچه اندر وهم ناید» تعبیر کرده است. منتها سیر تکاملی انسان در «سیرالعباد» پس از مرتبهٔ انسانی، در هاله‌ای از نمادها، رمزها و ابهامها فرو می‌رود و براحتی قابل فهم نیست.

جای دیگری که سنایی از سیر تکاملی انسان سخن می‌گوید، «حدیقه» است. در این مثنوی آمده که برای رسیدن به مرتبهٔ انسانی باید از حس بیرون آمد، و برای دست یافتن به روح قدسی (طور ماورای مرتبهٔ انسانی) باید از نفس ناطقه بیرون آمد («حدیقه»، ۷۲۴). در حدیقه سیر تکاملی از این بالاتر نمی‌رود. آیا می‌توان گفت پای بندی سنایی به مبانی شریعت در حدیقه از یکسو و شبهه‌ناک بودن مراتب فراملکی از دیگر سو باعث گردیده سنایی از ذکر صریح این مراتب در حدیقه خودداری کند و آن را در «سیرالعباد» که زبانی رمزآلود دارد، بیان نماید؟ آخرین نکته دربارهٔ انسان‌شناسی سنایی اینکه او برای انسان تعریفی ارائه می‌دهد که مبتنی بر آراء متکلمان، فلاسفه، اهل شریعت و عارفان است و احتمالاً با این ترکیب در کلام دیگری نیامده است: «حد او، حی ناطق مائت».

پی‌نوشت:

- ۱- خمرت طینهٔ آدم...
- ۲- اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، مجتبی مینوی و اعلی‌رضا جیدری، تهران، ۱۳۶۹، صص ۷-۷۶
- ۳- احیاء علوم‌الدین، ابوحامد محمد غزالی، محمد خوارزمی، حسین خدیو جم، ریح اول، تهران چاپ سوم، صص ۵-۲۳.
- ۴- الانسان الكامل، عزیزالدین نسفی، ماریژان موله، تهران، ۱۳۶۶، صص ۵-۲۱.
- ۵- کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی، خدیو جم، تهران، چاپ اول، جلد اول، صص ۱۶.

منابع:

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- حلیة الحقیقه و طریقه الشریعة، سنایی غزنوی، محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۳- دیوان اشعار سنایی، محمد تقی مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، بی‌جا، بی‌تا.
- ۴- مثنویهای حکیم سنایی، محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۰.