

سیر مولوی با چراغ سنایی

محمدکاظم کهدویی*

چکیده

از جمله شاعران و سخن‌سرایانی که در سیر عارفانه خویش از زلال سرچشمه‌سار اندیشه‌های سنایی غزنوی سیراب گشته‌اند، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی است. مولوی با قدرت تفکر و اندیشه خویش، با بهره‌گیری از ابیات، قصص، امثال و اندیشه‌های سنایی غزنوی، افکار عرفانی و والای خود را با تمثیل‌ها و تصویرهای بی‌بدیل و با قالب‌های دلپذیرتر و استوارتر بیان کرده است.

تأثیر حکیم سنایی غزنوی و آثار او را، چه از نظر فکری و معنوی و چه از لحاظ بیان شعری و لفظی، در تکمیل بنای شکوهمند مشوی و کلیات شمس به وضوح می‌توان دید؛ آن‌گونه که گویی مولانا، با چراغ حکیم سنایی پیش رفته است، اما، دقیق‌تر و عالمانه‌تر و با کلامی سخته‌تر و سنجیده‌تر؛ چنان که در حکایت اختلاف مردمان در چگونگی و شکل پیل و شیوه بیان داستان می‌توان دید. علاقه مولانا به حکیم سنایی به گونه‌ای است که با همه عظمت و بزرگی، همواره به نیکی از سنایی یاد می‌کند و حتی غزلی را در ستایش او می‌سراید و خود را کسی می‌داند که از پی سنایی و عطار آمده است.

عطار روح بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیم
واژه‌های کلیدی: سنایی، مولوی، تأثیر سنایی، مشوی، عطار.

مقدمه

شهر غزنه (غزنی، غزنین) حدود یکصد و چهل کیلومتری کابل، پایتخت افغانستان واقع شده که روزگاری پایتخت دولت غزنویان و در یکهزار سال پیش، از نظر آبادانی و مرکزیت علم و ادب و سیاست، سرآمد بوده است و آن را «ام‌القری» می‌گفته‌اند؛ امّا، دست طبیعت و اهل جنگ و سیاست، چیزی برای آن باقی نگذاشتند؛ سال ۴۲۲، سیل، و سال ۵۱۰، صاعقه، آنجا را ویران می‌کند. در دوران بهرام‌شاه (۵۱۱-۵۲۲)، سلطان سنجر آنجا را غارت کرد و سپس به غوریان سپرد و سپس غزان و بعد چنگیز و دیگر بار در دوره تیمور، غزنه ویران شد و در دوران معاصر، انگلیسی‌ها آنجا را بمباران کردند و... و امروز، آثاری نیمه ویران از مناره‌ها و قصر مسعود غزنوی، آرامگاه سنایی، باغ فیروزی و آرامگاه سلطان محمود غزنوی و... برج مانده است، امّا، عظمت غزنین در استوانه‌های علم و دانش و ادب است که از سده چهارم هجری در آنجا حضور داشته و یا از آن سرزمین برخاسته‌اند: عثمان هجویری، علی بن عثمان (صاحب کشف‌المحجوب)، مسعود سعد، مختاری غزنوی، سید حسن غزنوی، سنایی غزنوی و... را از آن جمله می‌توان دانست.

سنایی غزنوی (حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی) حدوداً اواسط سده پنجم هجری به دنیا آمده و در نیمه اول سده ششم هجری (۵۲۵ یا ۵۲۹ یا ۵۳۲ یا ۵۴۵) از دنیا رفته است. وی، نخستین شاعری است که عرفان و تصوّف را به‌طور گسترده در شعر خود وارد کرده و اندیشه‌های عرفانی را در قالب‌های مختلف شعری سروده است. توجه به عرفان و قدرت شاعری سنایی و گیرایی و صلابت سخن او، به‌ویژه در «حدیقة الحقیقة»، باعث شده که شاعران و نویسندگان پس از وی مضامین و مفاهیم سخنش را به کار برند و همواره از وی به نیکی یاد کنند؛ چنان‌که این یادکرد را در سخن شاعرانی چون مغربی، امیر خسرو دهلوی، خاقانی، سیف فرغانی، عطار نیشابوری، عراقی، انوری، قوامی رازی، جامی، اقبال لاهوری، ملامحسن فیض کاشانی، صائب تبریزی، قاسم انوار، مولوی و... می‌توان دید. در این مختصر، سعی خواهد شد تا تأثیر سخن سنایی در افکار و اشعار جلال‌الدین محمد، مولوی، بررسی شود. در مواردی نیز برداشت‌های مضمونی و گاه نیز الفاظ ظاهری بیان می‌گردد، و نموده خواهد شد که

اندیشه‌های عارفانه‌ای که با تمثیل‌های دل‌نشین، قصه‌ها، غزلیات، مواعظ و... در سخن سنایی آمده، چگونه منبع الهام برای مولانا در آفرینش مثنوی معنوی و غزلیات شده است.

خلیل‌الله خلیلی، در خصوص تحوّل سنایی و تأثیر آن بر شاعران پسین، آورده است: «این تحوّل فجائی... پایه شاعری او را نیز بر اساس دیگری بنیاد نهاد، بلکه بنیاد گویندگی را در شعرای ما بعد او الی یومنا هذا، زیر و زبر نمود، به دست جلال‌الدین بلخی چراغ داد، بر سر راه شیخ عطار و خواجه حافظ شیرازی مشعل افروخت، نظامی را به «مخزن» یاری کرد و خاقانی را در «تحفه» مددکاری نمود...» (احوال و آثار حکیم سنایی، ۱۳۵۶، ص ۳۲).

استاد سرور همایون در این باره گفته است: «حکیم، آنقدر بر اندیشه مولانا اثر انداخته که مشکل است قبول کرد، اگر سنایی نبود، اندیشه مولانا به همین عمق و یا به همین صورت که هست می‌بود...» (همایون، ۱۳۵۶، صص ۱۳۱-۱۳۲)

ادوارد براون در معرفی سنایی، از او به‌عنوان نخستین شاعر از شعرای سه‌گانه صوفی و مثنوی سرای ایران نام می‌برد، و سپس فریدالدین عطار نیشابوری، و سوم جلال‌الدین رومی؛ و اضافه می‌کند که هر چند به مراتب از هر دو بزرگ‌تر است، باز هم از روی فروتنی می‌نویسد:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیم

(براون، ۱۳۶۴، ج ۲، از مرگ ملک‌شاه تا مرگ سنجر)

افلاکی آورده است: «روزی حضرت مولانا فرمود که هر که به سخنان عطار مشغول شود، از سخنان حکیم مستفیض شود و به فهم اسرار آن کلام رسد، و هر که سخنان سنایی را به حدّ تمام مطالعه کند، بر سر سنای سخنان ما واقف شود» (افلاکی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۲۲۰).

تکریم و بزرگداشت سنایی در نزد مولوی را زرّین‌کوب این‌چنین بیان داشته است: «در مثنوی، از او به‌عنوان حکیم غزنوی یاد می‌کرد و در حوزه یاران او، الهی‌نامه مثل قرآن جهت سوگند دادن مریدان نیز به کار می‌رفت» (زرّین‌کوب، ۱۳۶۹، ص ۲).

حدیقه و مثنوی

مولانا معمولاً از حدیقه الحقیقه سنایی، با عنوان «الهی نامه» و از سنایی با نام حکیم غزنوی و حکیم غیب و فخرالعارفین و... نام می برد:

در «الهی نامه» گوید شرح این آن حکیم غیب و فخرالعارفین
 ترک جوشش شرح کردم نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام
 غم خور و نان غم افزایان مخور زانکه عاقل غم خورد کودک شکر

(مولوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۴۹-۳۷۵۱)

ابیات مذکور، اشارت است به تمثیل زالکی که خداوند را رازق بی سبب می داند که نان و جان در دست اوست، و هر کس این مقدار یقین نداشته باشد، از زنی کمتر است:

زالکی کرد سر برون ز نهفت کشتک خویش را بدید و بگفت
 کای هم آن تو هم آن کهن رزق بر توست هر چه خواهی کن
 بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نانم و جانم
 مرد نبود کسی که در غم خور در یقین باشد از زنی کمتر

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۷)

در حکایت «خرگوشان...»، «جواب گفتن انبیا طعن ایشان را و مثل زدن ایشان را» چنین آورده است:

آن چنان گوید حکیم غزنوی در الهی نامه، گر خوش بشنوی
 کم فضولی کن تو در حکم قدر در خور آمد شخص خر با گوش خر

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۲۷۷۱-۲۷۷۲)

که برگرفته از این حکایت حدیقه الحقیقه است که ابلهی به شتری ایراد می گیرد که چرا نقش تو همه کج است، و شتر به او هشدار می دهد که تو عیب نقاش قدر می کنی، و نقش من از مصلحت است که این گونه شده و باید فضولی و یاوه گویی را کنار بگذاری، چنان که گوش خر متناسب با سر خر است، نقش من هم مناسب حال من است.

ابلهی دید اشتري به چرا گفت نقشت همه کج است چرا
 گفت اشتر که اندرین پیکار عیب نقاش می کنی هشدار

در کژی‌ام مکن به نقش نگاه تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمد از کژی راستی کمان آمد
تو فضول از میانه بیرون بر گوش خر در خور است با سر خر

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۳)

در «ذکر خیال بدان‌دیشان قاصر فهمان» که فقط ظاهر قرآن را می‌بینند و آن را اسطوره می‌دانند، نیز شاهدهی از حکیم غزنوی می‌آورد و می‌فرماید:

خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی بهر محجوبان مثال معنوی
که ز قرآن گر نبیند غیر قال این عجب نبود ز اصحاب ضلال
کز شعاع آفتاب پر ز نور غیر گرمی می‌نیابد چشم کور

(مولوی، دفتر سوم، ابیات ۴۲۲۸-۴۲۳۰)

در اینجا، مولانا توجه به مطالبی دارد که سنایی در حدیقه، ذیل «فی الکلام ذکر کلام الملك الغلام یسهل المرام» آورده که، اگر جن و انس جمع شوند، نمی‌توانند مثل این قرآن را بیاورند، حتی اگر یاور و پشتیبان یکدیگر باشند و... بعضی ابیات سنایی چنین است:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدود کی سنجد سخنش در حروف کی گنجد
دل مجروح را شفا قرآن دل پر درد را دوا قرآن
تو کلام خدای را بی‌شک گر نئی طوطی و حمار و اشک
اصل ایمان و رکن تقوی دان کان یاقوت و گنج معنی دان
هست قانون حکمت حکما هست معیار عادت علما

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱)

حکایت «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» که مولانا آورده، بدون شک نظر به نقل سنایی داشته است؛ با این تفاوت که بیان مولانا، از نظر منطقی بودن سخن و انطباق آن با واقعیت بسیار مقبول‌تر و پسندیده‌تر است و نشانگر پختگی و توان شاعر در سرودن حکایات و تمثیل‌ها دارد.

در بیان سنایی، فیل را به شهری در نزدیکی «غور» می‌برند که مردمان آن همه

کور و نایبنا هستند و با لمس کردن آن، نشان از او می‌دهند؛ اما، در بیان مولوی، فیل در اتاقی تاریک است که هندی‌ها آن را برای نمایش آورده‌اند. توجه به آوردن فیل از هندوستان توسط هنود برای نمایش و قرار دادن آن در خانه‌ای تاریک، داستان را کاملاً ملموس و شنیدنی و مطابق با واقع ساخته است، اگر چه نتیجه و برداشت هر دو شاعر یکی است، اما اختلاف در بیان داستان، بسیار متفاوت است.

بنا به نقل مرحوم مدرّس رضوی، در تعلیقات حدیقه (ص ۱۰۴-۱۰۷)، مأخذ داستان، روایتی است که ابوحنّان توحیدی در کتاب مقابسات (ص ۲۵۹، طبع مصر) آورده است که به قول افلاطون، انسان‌ها جزئی از حق را می‌توانند دریابند نه همه آن را، و سپس، تمثیل فیل را بیان می‌کند که جمعی از نایبانیان به فیل می‌رسند و هرکدام با توجه به عضوی که لمس کرده، نشانی از فیل می‌دهد. امام محمد غزالی نیز این حکایت را در کتاب احیاء العلوم (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷) در باب توبه، و در کیمیای سعادت (۱۳۶۱، ج ۱، ص ۵۱)، آورده است: «و مثال ایشان چون گروه نایبنا بود که بشنوند که در شهر پیل آمده است، بروند تا آن را بشناسند؛ پس پندارند که وی را به دست توانند شناخت و دست برسانند، یکی را دست به گوش آید و یکی را بر پای و یکی را بر دندان، و چون به دیگر نایبانیان رسند و وصف آن از ایشان پرسند، آنکه دست بر پای نهاده بود، گوید پیل مانند ستون است، و آنکه بر دندان نهاده گوید مانند عمودی است، و آنکه بر گوش نهاده، گوید مانند گلیمی است. آن همه راست گویند از وجهی و هم خطا کرده‌اند از آن وجه که پندارند جمله پیل را دریافتند».

و سنایی تمثیل را بدین گونه آورده است که وقتی پادشاهی فیلی را برای نمایش به شهری که مردم آن نایبنا بودند، برد و هرکسی برای شناخت فیل بر اعضای آن حیوان دست می‌کشید و به همان اندازه شناخت پیدا می‌کرد. پس از آن، برای توضیح شکل فیل برای دیگران، آنکه دستش به گوش فیل رسیده بود او را شکلی سهمناک و عظیم و پهن و صعب همچون گلیم وصف کرد؛ و آنکه خرطوم فیل را لمس کرده بود، می‌گفت فیل مانند ناودانی میان تهی و سهمناک است؛ و آنکه به دست و پای فیل دست زده بود، می‌گفت درست مانند عمود مخروط است. این حکایت شباهتی بسیار به حکایتی است که غزالی نقل کرده است:

بود شهری بزرگ در حد غور و اندر آن شهر مردمان همه کور
پادشاهی در آن مکان بگذشت لشکر آورد و خیمه زد بر دشت
داشت پیلی بزرگ با هیبت از پی جاه و حشمت و صولت

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۶۹)

و مولوی این تمثیل را ذیل «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» این گونه آغازیده است:

پیل اندر خانه تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکیش کف می بسود

(مولوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۹-۱۲۶۱)

این حکایت در ده بیت آمده و منظور آن است که چشم حس همانند کف دست است و لمس کردن فیل که بر همه او دسترس نیست.

هرگاه ذکر و یاد و نام «نی» به میان می آید، هر کسی بی درنگ به یاد آغاز مثنوی معنوی می افتد که «بشنو از نی چون حکایت می کند»؛ اما، پیش از مولانا، سنایی نیز ناله نی و درد و زخم او را دانسته و در شعر خود آورده است، و بعید نیست که مولانا، متأثر از همین ابیات کوتاه و اندک سنایی، مثنوی معنوی خود را پایه ریزی کرده و قدرت تفکر و اندیشه و ذوق و حالت سکر خود را نمایانده باشد. سنایی می گوید:

ناله نی ز درد خالی نیست شوقش از روی زرد حالی نیست
عاشق خوشدم است و بس به نوا زخمها خورده است بر سر و پا
بی زبان گوش را خیر کرده بی بیان هوش و جان و دل برده
از دمش شعله ها دمی خیزد چه عجب گر نی شعله انگیزد
نی در انگشت دیگری زده شد خون دل بر رخم ز نی زده شد
نی ز درد دل آشکارانه خون چکان هیچ زخم پیدا نه

و مولانا مثنوی معنوی را با نی آغاز می کند که چون بر همگان معلوم است، از

آوردن آن ابیات خودداری می شود (مولوی، دفتر اول، ابیات ۱-۱۸).

درخصوص دانش و علم نیز نگاه هر دو عارف به هم شباهت دارد. علمی که در

آن خیر و صلاح نباشد و منجر به سعادت و رستگاری بشر نگردد، حجاب است و مردود. حکیم سنایی در مقام توحید چنین آورده است:

چو علم آموختی از حرص آنکه ترس کاندر شب

چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا

در حدیقه این گونه آمده است:

علم کز بهر باغ و راغ بود همچو مر دزد را چراغ بود
علم کز بهر حشمت آموزی حاصلش رنج دان و بد روزی
زان که جان آفرین چو جان نبود علم خوان همچو علم دان نبود

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۳۲۲)

و مولانا این مضامین را در قالبی دیگر بدین صورت بیان داشته است:

علم‌های اهل دل حمالشان علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند باری شود
علم کان نبود ز هو بی واسطه آن نیاید همچو رنگ ماشطه
هین مکش بهر هوا آن بار علم تا شوی راکب توی رهوار علم

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۵۲-۳۴۵۷)

و یا:

علم‌های اهل حسّ شد پوزبند تا نگیرد شیر از آن علم بلند

(همان، بیت ۱۰۱۹)

در احادیث آمده است که «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ» و یا «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمَ»

و... (مدّرس رضوی، بی تا، صص ۸۶، ۲۶۷ و ۴۲۸).

حکیم سنایی در این باره گفته است:

کاوّل آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۶۲)

و مولانا نیز این موضوع را مدّ نظر داشته و آورده است:

مصطفی زین گفت کادم و انبیا خلف من باشند در زیر لوا
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام

پس ز من زایید در معنی پدر پس ز میوه زاد در معنی شجر
 اوّل فکر آخر آمد در عمل خاصّه فکری کاو بود وصف ازل
 (مولوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۴-۵۲۹)

عالم محسوسات بر پایه تضاد بنا شده و عناصر سازنده آن، ضمن اتحاد، از جهات مختلف متضادند و تشکیل دهنده کلّ واحد؛ بنابراین سنایی با در نظر داشت این مطلب تجمع اضداد را این گونه بیان کرده است:

زیر گردون به امر و صنع خدای	ساخته چار خصم بر یک جای
جمع ایشان دلیل قدرت اوست	قدرتش نقشبند حکمت اوست
همه اضداد ولیک ز امر اله	همه با یکدگر شده همراه
همه را تا ابد به امر قدم	زده نیرنگ در سرای عدم
چار گوهر به سعی هفت اختر	شده بیرنگ را گزارش گر

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۶۷)

مولانا نیز با عنایت به مواردی که سنایی بیان کرده، اتحاد اضداد را بدین صورت آورده است:

جنگ ما و صلح ما در نور عین	نیست از ما هست بین اصبعین
جنگ طبعی، جنگ فصلی، جنگ قول	در میان جزوها حربی است هول
این جهان ز این جنگ قایم می بود	در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قوی است	که بدیشان سقف دنیا مستوی است

(مولوی، دفتر ششم، ابیات ۴۵-۴۸)

از آنجا که مفاهیم خوبی و بدی و شرّ و خیر نسبی است و نمی تواند مطلق باشد، هر کدام از دو شاعر عارف نگاهی بدان دارند که به اجمال از آن یاد می شود:

خیر و شرّ نیست در جهان سخن	لقب خیر و شر به توست و به من
آن زمان کایزد آفرید آفاق	هیچ بد نافرید بر اطلاق
مرگ این را هلاک و آن را برگ	زهر آن را غذای و آن را مرگ

(سنایی، ۱۳۶۸، صص ۸۶-۸۷)

و مولانا نسبی بودن بد و خوب را این گونه آورده است:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
 در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا، دگر را بند نیست
 مر یکی را پا دگر را پای بند مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند
 زهر مار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممت
 (مولوی، دفتر چهارم، ابیات ۶۵-۶۸)

در نگاه عارفان، این جهان آئینه تمام‌نمای اعمال و کردار آدمی است و نتیجه اعمال انسان، همچون انعکاس صدا، بدو باز می‌گردد، بنابر این اصل است که سنایی می‌فرماید: چون پژواک و بازگشت صدا از کوه به سوی توست، پس بکوش تا بانگ خوش داشته باشی، نه بانگ خر:

لحن خوش دار چون به کوه آبی کوه را بانگ خر چه فرمایی
 کرده‌ای در ره دعا بر پای صد هزاران عوان صوت سرای
 لاجرم حرف آن ز کوه مجاز چون صدا هم به دمت آید باز

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵)

مولانا ضمن آوردن بیت مذکور در کتاب «فیه مافیه» آورده است که: «عالم بر مثال کوه است، هرچه گویی از خیر و شر، از کوه همان شنوی؛ و اگر گمان بری که من خوب گفتم، زشت جواب داد، محال باشد. که در کوه بلبل بانگ کند و از کوه آواز زاغ آید، یا بانگ آدمی یا بانگ خر، پس یقین دان که بانگ خر کرده باشی» و باز در مثنوی می‌فرماید:

این جهان کوه است و فعل ما ندا نماند باز گردد این نداها را صدا

(مدرّس رضوی، بی‌تا، ص ۲۳۱)

و سنایی در قصیده‌ای گوید:

تو را بس ناخوش است آواز لیکن اندرین گنبد

خوش آوازت همی دارد صدای گنبد خضرا

(سنایی، ۱۳۶۲، در مقام اهل توحید)

سیر روح از جمادی تا نامی و حیوانی و ملکی و برتر از آن را می‌توان در

مضمون مثنوی «سیرالعباد الی المعاد» سنایی یافت که به صورت مفصل بیان شده است.

این معنا را در حدیقه نیز می‌توان دید که حکیم سنایی «در رهای جان از تن» در تمثیل چار مرغ را سربریدن و مخلوط کردن و هر یکی را صدا زدن، بدان اشاره کرده است:

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

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۷۲۴)

و جناب مولانا، این سیر را در مثنوی چنین بیان داشته است:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مُردم، به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شوم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم نیاید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون

(مولوی، دفتر سوم، ابیات ۹۰۰-۹۰۵)

در اندیشه‌های دینی و در نزد اهل دل و عرفان، «آنچه نپاید، دل بستگی را نشاید»، و این جهان، جاودانی و پایدار نیست، پس نباید همیشگی دل بدان نهاد؛ بر این اساس، مرگ وسیله نجات روح آدمی از زندان تن و رهایی انسان از ظلمات این عالم ناسوت است؛ بنابراین، سنایی این مضمون را چنین بیان کرده است:

بر گذر زین سرای کون و فساد	ببر از مبدأ و برو به معاد
کاندرین خاک توده بی آب	آتش باد پیکر است سراب

(سنایی، ۱۳۶۸، صص ۷۲-۷۳)

و مولانا همین معنا را به گونه‌ای دیگر، بیان داشته است:

گر جهان پیشت بزرگ و بی نبی است

پیش قدرت، ذره‌ای می‌دان که نیست

این جهان خود حبس جان‌های شماست
 هین روید آن سو که صحرای شماست
 این جهان محدود و آن خود بی حد است

نفس صورت پیش آن معنی سد است

(مولوی، دفتر اول، ابیات ۵۲۶-۵۲۸)

البته، این معنی را در جای جای غزلیات نیز می‌توان یافت که به منظور جلوگیری از اطاله کلام، از پرداختن بدان خودداری می‌شود.

عقل و عشق هر کدام در نگاه عارفان جایگاهی خاص دارند و عاشق و عاقل نیز چنین‌اند. عاشق که در اشتیاق رسیدن به معشوق می‌سوزد، جز معشوق دیگری را نمی‌بیند و بر هر چه غیر اوست پا می‌نهد و در راه رسیدن به معشوق آماده است تا جان و مال خود را نثار کند، آن‌گونه که صاحب کشف الاسرار نیز آورده است که در راه رسیدن به معشوق:

مال و زر و چیز رایگان باید داد چون کار به جان رسید، جان باید داد
 در این باره سنایی غزنوی می‌فرماید:

عاشقان سوی حضرتش سر مست عقل بر آستین و جان بر دست
 تا چو سویش براق دل رانند در رکابش همه بر افشاندند
 جان و دل در رهش نثار کنند خویشان را از آن شمار کنند
 ابر چون ز آفتاب دور شود عالم عشق پر ز نور شود

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۹)

و مولانا همین مضمون را «در بیان آنکه ثواب عمل عاشق از حق هم حق است» این‌گونه سروده است:

عاشقان را شادمانی و غم اوست دست‌مزد و اجرت و خدمت هم اوست
 غیر معشوق ار تماشایی بود عشق نبود، هرزه سودایی بود
 عشق آن شعله‌است‌کاو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
 ماند الا الله، باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

(مولوی، دفتر پنجم، ابیات ۹۰-۵۸۶)

اما، عقل با همه‌ والایی و عظمت، در برابر عشق، ناتوان است و در قلمرو عشق جایی ندارد و پای رفتن و راه یافتن به حریم او را گویی بریده‌اند؛ چنان‌که سنایی گفته است:

عقل رهبر ولیک تا در او لطف او مر تو را برد بر او
به دلیلی عقل ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری
فضل او در طریق رهبر ماست صنع او سوی او دلیل و گواست

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۶۳)

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بوعلی سیناست

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۳۰۰)

و مولانا پای شکسته‌ عقل را در محدوده‌ عشق، این‌گونه بیان می‌دارد:

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد ز این دو پرده عاشقی مکتوم شد

(مولوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۲۱-۳۷۲۳)

گاهی نیز عقل را به عنکبوتی تشبیه می‌کند که با تاری که می‌تند، می‌خواهد عنقای عشق یا معشوق را به دام آورد:

عنقا که یابد دام کس در پیش آن عنقا مگس

ای عنکبوت عقل بس تا کی تنی این تار را

(مولوی، ۱۳۷۵، غزل ۲۴)

البته عقل همیشه نکوهیده نیست بلکه نخستین آفریده و برتر از همه‌ برگزیده‌هاست، چنان‌که سنایی گفته است:

کاؤل آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است

عقل کل یک سخن ز دفتر او نفس کل یک پیاده بر در او

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۶۲)

و در جای دیگر ذیل عنوان «فی آنّ العقل سلطانُ الخلقِ و حُجةُ الحقِّ» گوید:

عقل سلطان قادر خوش خوست آن‌که سایه‌ خداهش گویند اوست

سایہ با ذات آشنا باشد سایہ از ذات کی جدا باشد
 عقل ہم قادر است و ہم مقذور عقل ہم آمر است و ہم مأمور
 عقل را داد کردگار این عزّ ورنہ کی دیدی این شرف ہرگز
 (سنایی، ۱۳۶۸، صص ۲۹۷-۲۹۹)

بہ باور حکیم سنایی، عقل جوہری است مجرد، عاری از شیئیت و جسمانیت
 کہ او را اولی و آخری نباشد؛ همچون دایرہ کہ او را ابتدا و انتہایی نیست، شرق آن ازل و
 مغرب آن خدای، تعالی، است و این موهبت الہی دوبارہ بہ خدا برمی گردد؛ بنابراین،
 ذیل مطلبی با عنوان «اندر ستایش عقل و عاقل و معقول» چنین آورده است:

مشرق آفتاب عقل ازل مغرب او خدای عزّ و جل
 دور بینی شناسد این معنی کز خرد همچو جہل بر درنی
 کاندرا این منزل فریب و ہوس ہست بہر شکست بند و قفس
 عقل در منزل ازل ز اول آخرش اول است همچو ازل

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۶)

مولانا نیز جہان خلقت را منشأ یک فکرت از عقل کل دانستہ و چنین می فرماید:
 این جہان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاہ است و صورت ہا رسل
 (مولوی، دفتر دوم، بیت ۹۷۹)

مولانا ذیل «تفسیر قول حکیم:

بہ ہر چہ از راہ وامانی چہ کفر آن حرف و چہ ایمان
 بہ ہر چہ از دوست دورافتی، چہ زشت آن نقش و چہ زیبا»

کہ مطلع قصیدہ ای است از سنایی، چنین آورده است:

جملہ عالم زان غیور آمد کہ حق برد در غیرت بر این عالم سبق
 او چو جان است و جہان چون کالبد کالبد از جان پذیرد نیک و بد
 ہر کہ محراب نمازش گشت عین سوی ایمان رفتنش می دان تو شین
 ہرکہ شد مر شاہ را او جامہ دار ہست خسران بہر شاہش اتجار
 ہرکہ با سلطان شود او ہمنشین بر درش شستن بود حیف و غبین

(مولوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۶۷-۱۷۷۱)

سنایی در غزلیات شمس

مولانا در غزلیات شمس، بارها از سنایی یاد کرده و به بیان اندیشه آن عارف و حکیم بزرگ پرداخته و حتی غزلی در مدح وی آورده و او را خواجه‌ای دانسته که گنج زری بوده، بی اعتنا به هر دو جهان، که قالب خاکی را سوی خاک افکنده و جان و خرد به سوی سماوات برده است. ابیاتی از غزل مذکور چنین است:

گفت کسی خواجه سنایی بمرد مرگ چنین خواجه نه کاری است خرد
گنج زری بود در این خاکدان کاو دو جهان را به جوی می‌شمرد
قالب خاکی سوی خاکی فکند جان و خرد سوی سماوات برد
(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۹، غزل ۹۹۶)

غزلی دیگر نیز خطاب به سنایی سروده که در آن، سخن و درد دل خویش را با او می‌گوید و سفارش می‌کند در جهانی که کسی او و سخنان او را درک نمی‌کند، عارف نیز باید خود یار خود باشد، وگرنه این دوستان تا نیستی آدمی را پیش می‌برند و جز نقشی بر پرده، چیزی نیستند:

ای سنایی گر نیای یار یار خویش باش
در جهان هر مرد و کاری، مرد خویش باش
هر یکی زین کاروان مر رخت خود را رهنند
خویشتن را پس نشان و پیش یار خویش باش
می‌کشند دست دست این دوستان تا نیستی

دست دزد از دستشان و دستیار خوی باش
(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۷، غزل ۱۲۴۴)

و در غزلی با مطلع:

چون نالد این مسکین تا رحم آید آن دلدار را
خون بارد این چشمان که تا بینم من آن گلزار را
راه وصول به معشوق واقعی را با عنایت به بایزید و روی در سنایی داشتن و بهره
از عطار بردن می‌داند و می‌گوید:

جانی که این رو سو کند با بایزید او خود کند

یا در سنایی رو کند یا بو دهد عطار را

(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۵۸، غزل ۲۴)

در غزلی دیگر، باز هم سنایی و عطار را کنار هم در سخن می آورد، و یکی را عاشق و دیگری را شاه و فایق می داند و خود را هیچ، و اصولاً توجه مولانا به این دو عارف بزرگوار و بهره مندی از گفته ها و اندیشه های آنان را از چندین جای دیوان شمس و مشوی معنوی می توان دید:

اگر عطار عاشق بُد سنایی شاه و فایق بُد

نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را

(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۷۳، غزل ۶)

در غزل معروف «معشوقه به سامان شد تا باد چنین بادا» گوید:

ارضی چو سمایی شد مقصود سنایی شد

این بود همه آن شد تا باد چنین بادا

(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۸۰، غزل ۸۲)

سعادت ابوسعید ابی الخیر و برتری بایزید بسطامی را با سنا و روشنی سنایی و تجرد و تفرید عطار، همراه در یک غزل می آورد و می افزاید که برای یافتن دلبر و محبوب ناپیدا، سنایی که سنایی شرح کرده باید جست؛ همان که عطار نیشابوری نیز به واسطه آن فرد شد:

این سعادت های دنیا هیچ نیست آن سعادت جو که دارد بوسعید

این زیادت های این عالم کم است آن سعادت جو که دارد بایزید

آن سنا جو کش سنایی شرح کرد یافت فردیت ز عطار آن فرید

(مولوی، ۱۳۷۵، ردیف د، غزل ۱۷)

و در غزل دیگر این گونه از سنایی یاد می کند:

که منکر گفت سنایی خود همین است سنایی گفت نی خروار دیگر

(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۳، غزل ۱۹۷۴)

ای سنایی رو مدد خواه از روان مصطفی مصطفی ماجاء الا رحمہ للعالمین

(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۷۴۳، غزل ۱۹۷۴)

این بیت با عنایت به غزلی از سنایی «در نعت رسول اکرم (ص)» است که در آن، ضمن مدح رسول اکرم (ص) و علی (ع) گفته است:

«رحمة للعالمین» آمد طیب زو طلب

چه از این عاصی وز آن عاصی همه جویی شفا

(سنایی، ۱۳۶۲، در نعت رسول اکرم (ص) و مدح عارف زرگر)

یا:

ای سنایی عاشقان را درد باید درد کو بار جور نیکوان را مرد باید مرد کو

(همان، غزل ۵۸۳)

و یا:

این بود نصیحت سنایی جان باز چو طالب عیانی

(همان، غزل ۳۰۹)

نمود سخن و اندیشه سنایی در آثار مولوی کم نیست و با توّرق و تفکر در آن آثار، به ویژه مثنوی و غزلیات، آن نمودها را بیش از اینها می توان دید و شناخت؛ امّا، از آنجا که همه آنها در این نوشته اندک نمی گنجد، تحقیق و مراجعه بیشتر به اهل تحقیق و سخن وا گذاشته می شود تا هر کسی در حدّ توان و تلاش خود بتواند از آنها بهره مند شود.

منابع

۱. افلاکی، شمس‌الدین محمد، مناقب العارفين، ج ۱، به کوشش تحسین یازیچی، چاپخانه انجمن تاریخ ترک، ۱۹۷۶م.
۲. براون، ادوارد گرانویل، تاریخ ادبی ایران، ج ۲، ترجمه علی اصغر حکمت، بنیاد کتاب، تهران، ۱۳۶۴.
۳. بشیر، علی اصغر، سیری در ملک سنایی، انتشارات بیهقی، کابل، ۱۳۵۶ ش.
۴. خلیلی، خلیل‌الله، احوال و آثار حکیم سنایی غزنوی، بیهقی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
۵. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۶. سنایی، مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه، تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۷. سنایی، مجدود بن آدم، دیوان حکیم سنایی، تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، انتشارات کتابخانه سنایی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۸. سنایی، مجدود بن آدم، مثنوی‌های حکیم سنایی، به کوشش محمد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۹. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، إحياء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۰. ———، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، کتابخانه مرکزی، تهران، ۱۳۶۱.
۱۱. مایل، رضا، سیرالعباد الی المعاد، حکیم سنایی غزنوی، انتشارات بیهقی، کابل، ۱۳۵۶ ش.
۱۲. مدرّس رضوی، محمد تقی، تعلیقات حدیقه الحقیقه، مؤسسه مطبوعاتی علمی، بی تا.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات دیوان شمس تبریزی، بر اساس تصحیح فروزانفر، نشر راد، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. نیکلسون، رینولد، کشف الایات مثنوی، به کوشش محمد جواد شریعت، انتشارات کمال، اصفهان، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. همایون، سرور، حکیم سنایی غزنوی و جهان بینی او، انتشارات بیهقی، کابل، ۱۳۵۶ ش.
۱۷. هجویری، علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶ ش.