دوفصلنامهٔ علمی- پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا
سال چهارم، شمارهٔ ۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

رویکرد تطبیقی – تحلیلی ملال و گریز از آن در اندیشهٔ سنایی و شوپنهاور

مصطفی خورسندی شیرغان[۱]
محمد بهنام‌فر[۲]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۲۱

چکیده

ملال از بن‌مایه‌های اصلی فلسفهٔ شوپنهاور است. او برای فائق‌آمدن بر آن، دو راهکارِ «ژرف‌اندیشی هنری» و «انکارِ خواستِ زندگی» (طریق زهد و پارسامنشی) را پیشنهاد کرده است. در نگاه متافیزیکی سنایی به هستی نیز ملال وجود دارد و راه‌های استحاله و گریز از آن، و مرگ‌هراسی- که در نظر او پیوند تنگاتنگی با ملال دارد- پناه بردن به ساحت شعر صوفیانه و نیز تجربهٔ مرگ ارادی است.

در این جستار با رویکردی تطبیقی- تحلیلی به این نتیجه رسیده‌ایم که در تجربهٔ سنایی، ساحت عشق و حضور عاشقانه در هستی، راه‌حلّ دیگرِ گریز از ملال است؛ چیزی که در اندیشهٔ شوپنهاور به اخلاق مبتنی بر شفقت و عشق شباهت دارد.

واژه‌های کلیدی: *انکارِ خواست زندگی، تجربهٔ مرگ ارادی، ژرف‌اندیشی هنری، ساحت شعر صوفیانه، سنایی، شوپنهاور، ملال.*

. کارشناس ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند؛ m_khorsandi90@yahoo.com
. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند؛ m_behnamfar@yahoo.com

مقدّمه

تجربهٔ حکیم سنایی (۴۶۷-۵۲۹ هـ ق.)، شاعر پرآوازهٔ غزنه، در باب فروکاستن ملالِ این جهانی که همراه با زهد و مرگِ ارادی تحقّق می‌یابد، با نظریّهٔ شوپنهاور[۱]، فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸- ۱۸۶۰م.) دربارهٔ گریز از ملال که با نفی خواستِ (ارادهٔ) زندگی مبتنی بر زهد و پارسامنشی صورت می‌گیرد، شباهت بسیاری دارد. برای تبیینِ تجربهٔ سنایی دربارهٔ فروکاستنِ ملال، می‌توان نظر او را- که در شعر و اندیشه‌اش بسیار ایماوار مطرح‌شده‌است- با نظریّهٔ شوپنهاور مقایسه کرد.

در این جُستار، ابتدا موضوع ملال در دیدگاه شوپنهاور و سنایی، و سپس دو نظریّهٔ شوپنهاور (یعنی ژرف‌اندیشی هنری و انکارِ ارادهٔ زندگی) که راه‌حل‌های استحالهٔ ملال هستند، مطرح خواهد شد. در خلال طرح هرکدام از نظریّه‌های شوپنهاور، راه‌حل‌های گریز از ملال در اندیشهٔ سنایی نیز بررسی خواهد شد.

نکته‌ای که باید در این بررسی بر آن درنگ کنیم، رویکردِ عاطفی و معرفت‌شناختی سنایی به ملال است. در اندیشهٔ سنایی، ملال در ساحتی عاطفی مطرح است؛ امّا کشف و استنتاج آن از خلالِ آثار او از یک سو، و اهمّیّت موضوع ملال (از این نظر که تمهیدی بر علّت‌یابی بسامدِ بالایِ مرگ‌اندیشی در آثار سنایی است) از سوی دیگر، لازم است. بر این اساس، پرسشی محوری که این پژوهش بر پایهٔ آن شکل می‌گیرد، علّتِ بسامد بالا و تنوّع مرگ‌اندیشی در آثار و اندیشهٔ سنایی است. نگارندگان در این مقاله سعی کرده‌اند با پرتوافکنی نظریّهٔ شوپنهاور دربارهٔ ملالْ بر آثار سنایی، سرچشمهٔ مرگ‌اندیشی را در اندیشهٔ او بهتر تبیین کنند؛ چنان‌که می‌توان گفت سنایی، شاعری اهلِ ملال بوده که در نهایت به حکیمی مرگ‌اندیش و عارفی مرگ‌دوست تبدیل شده‌است.

پیشینهٔ تحقیق

بن‌مایهٔ مشابه و مشترک آثار ادبی باعث گسترش مطالعات تطبیقی و روابط بینامتنی شده است. در میان بزرگان فارسی‌زبان، سنایی از جمله شاعرانی است که از لحاظ تأثیر و تأثرهای ادبی موردتوجه منتقدان و محققان قرارگرفته است؛ چنان‌که برخی، منظومهٔ سیرالعباد الی‌المعاد او را منبع الهام دانته (۱۲۶۵-۱۳۲۱م.) در *کمدی الهی* دانسته‌اند (برتلس، ۲۵۳۶: ۹۸-۹۶؛ نیکلسون، ۱۳۲۳: ۴۹-۴۸). بعضی از منتقدان نیز این اثر سنایی را با دو اثر دیگر ادبیات مسیحی، یعنی منظومهٔ *بهشت گمشده* جان میلتون (۱۶۰۸- ۱۶۷۴م.) و رمان «سلوک زائر» نوشتهٔ جان

بانی‌ین (۱۶۲۸– ۱۶۸۸م.) مقایسه کرده‌اند (حمیدی، ۱۳۶۵: ۳۲؛ حامدی، ۱۳۸۲: ۳۴۰). همچنین پژوهش‌هایی در باب منشأ اندیشهٔ سیرالعباد صورت گرفته است که نشان می‌دهد سه دیدگاه دربارهٔ ساختار سیرالعباد وجود دارد:

۱. منشأ یونانی (اندیشهٔ فلسفی یونان)؛
۲. منشأ ایرانی (بن‌مایه‌های اساطیری و زردشتی)؛
۳. منشأ اسلامی (معراج نامه‌های اسلامی) (فتوحی، ۱۳۸۸: ۵۰۴)

دوبروین در زمرهٔ محققانی است که کوشیده است نشان دهد منشأ اندیشهٔ فلسفی سنایی متأثر از فرهنگ یونانی است. او اعتقاد دارد سنت فلسفهٔ اسلامی تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی، و اندیشهٔ سنایی به‌ویژه در منظومهٔ سیرالعباد الی‌المعاد، متأثر از سنت عربی- اسلامی تحت تأثیر میراث هلینیستی است (دوبروین، ۱۳۷۸: ۴۶۶-۴۶۲). تحقیقات دیگر در آثار سنایی نیز نشان می‌دهدکه او از باورها و اندیشه‌های فلاسفهٔ یونانی تأثیر بسزایی گرفته‌است (زرقانی، ۱۳۸۱: ۹۰- ۷۳). این پژوهش‌ها مهم‌ترین مطالعات میان‌رشته‌ای میان ادبیات مسیحی و اندیشهٔ یونانی با آرا و اندیشه‌های حکیم سنایی غزنوی به شمار می‌روند.

نگارندگان در این مقاله بدون آنکه در صدد نشان دادن تأثیر و تأثرهای احتمالی فلسفه و عرفان شوپنهاور از عرفان و حکمت اسلامی یا مطالعهٔ تطبیقی اندیشه‌ها و آرای سنایی و شوپنهاور باشند، کوشیده‌اند با بررسی مفهوم ملال و راه‌کارهای گریز از آن در اندیشهٔ سنایی و شوپنهاور، روزنهٔ جدیدی به روی مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای میان فلسفهٔ غرب و اندیشه‌های حکیم سنایی غزنوی بگشایند.

ملال در اندیشهٔ شوپنهاور

شوپنهاور فیلسوف و متفکّری منزوی بوده‌است؛ تا حدی که بعضی او را فیلسوفی بدبین می‌دانند. ملال[۲] یکی از بُن‌مایه‌های فلسفی اندیشهٔ اوست؛ آن‌گونه که به تعبیر دیدیه رِمون[۳] شوپنهاور را می‌توان «عالِمِ متافیزیک ملال» نام نهاد (رِمون، ۱۳۸۸: ۱۱۶). رمون معتقد است که در فلسفهٔ شوپنهاور، ملال از سویی یگانه محرّکِ تاریخ و اجتماع است و از سویی دیگر، موضوعی است که فلسفهٔ خاصّ او را رقم می‌زند. او می‌گوید:

ملال، نزد شوپنهاور دو کارکرد دارد: یکی را می‌توان عینی و خلّاقانه نامید-که کمترین اهمّیّت را دارد- و دیگری را که مهم‌تر است، ذهنی [سوبژکتیو] و فلسفی. اوّلین کارکرد به وجود، عالم و انسان‌ها- از آن حیث که بیرون از سوژه واقع‌اند - مربوط می‌شود. دوّمین

کارکرد، مستقیماً بـه سـوژهٔ اندیشـنده و نحـوهٔ تصـوّر او از عـالم خـارج مربـوط اسـت. از جنبـهٔ نخست، ملال باعثِ ترتیباتِ مختلفی در عالم و زندگی انسان‌ها، مخصوصاً در زندگی اجتمـاعی آن‌ها می‌شود. از جنبهٔ دوم، خودِ اندیشه را تحریک می‌کند؛ یعنی فلسفه‌ای را رقم می‌زند: فلسفهٔ خاص شوپنهاور را (رِمون، ۱۳۸۸: ۱۰۶- ۱۰۵).

در اندیشهٔ شوپنهاور، ملال «افشای این واقعیّـت اسـت کـه خرسـندی- کـه پایـان الـم اسـت- برخلاف الم تجربه نمی‌شود. هربار خرسندی حاصل می‌شود، هربار که نیازی برآورده می‌شـود، ساعتِ ملال شروع به نواختن می‌کند» (همان، ۱۱۵). یعنی آدمی پس از برآورده‌کردن هر میل و خواستی، دوباره در آرزو و جستجوی امیالِ نو است. خواست (اراده) رانه و سـائقه‌ای اسـت کـه پیوسته در پی برآوردن نیازهاست.

[این] خواهش که فرانمودِ یک نیاز یا خواسته است، صورتی از رنج است. بنابراین، شادکامی یعنی رهایی از یک رنج و خواسته و در حقیقت و در اساس، همواره چیزی است منفی نه مثبت؛ امّا [بعد از رفع خواسته] بزودی کار به ملال می‌کشد و پس از خرسندی باز آن کوشـش خـود را از سر می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۰-۲۷۱).

پس انسان پیوسته میان نیاز و ملال در نَوسان است. چون نیـاز، صـورتی از رنـج اسـت، انسـان دائم از ملال و رنجی به دامن مـلال و رنجـی دیگـر مـی‌افتـد. شـوپنهاور در قطعـه‌ای از شـاهکارِ فلسفی‌اش، *جهان همچون اراده و بازنمود*، این امر را به‌روشنی نشان می‌دهد:

هر خواستنی از نیاز، کمبود و بنابراین از المی برمی‌خیزد. برحسبِ ضرورت، طبیعی است کـه انسان‌ها بالاِجبار طعمهٔ الم شوند، امّا اراده باید دیگر موضوع یـا متعلّقـی نداشـته‌باشـد. خرسـندی آجلی باید اراده را از هر انگیزه‌ای برای میل داشتن بـازدارد تـا انسـان‌هـا در خلئـی هولنـاک، در ملال گرفتار شوند. ماهیّت و وجود آن‌ها با فشاری تحمّل‌ناپذیر بر آنان سنگینی‌می‌کند. بنابراین، زندگی مانند پاندولی از راست به چپ و از رنج به ملال نوسان می‌کند؛ رنج و ملال دو عنصـری هستند که زندگی در کل از آن‌ها ساخته شده است (رِمون، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

با این تمهید مشخّص می‌شود که ملال در اندیشهٔ شوپنهاور احسـاس بنیـادینی اسـت کـه ذات هستی را آشکار می‌کند. به بیان دیگر از دیدگاه او ملال، بُعدی هستی‌شناختی دارد.

شوپنهاور برخلافِ خوش‌بینی لایبنیتسی[۴]، این جهان را بدترین جهان‌های ممکن مـی‌دانسـت. علاوه بر این بدبینی متافیزیکی، جهان از نظرگاه او میدانِ تنازع و ستیزهٔ ارادهٔ شرّآلود است.

هر چیزی در مقامِ عینیّت‌یافتگیِ آن خواست زندگی یگانه، می‌کوشد تا زندگانی خـود را بـه زیانِ [زندگانی] چیزهای دیگر استوار کند. از این رو جهـان، میـدان سـتیزه اسـت؛ سـتیزه‌ای کـه

نمودگارِ درگیری خواست با خویش و عذاب‌بردن از خویش است. شوپنهاور این ستیزه را در عالمِ بی‌جانان نیز نمایان می‌بیند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۱).

در نتیجه، تمامی طبیعت و هستی در یک رقابت دائم با یکدیگر هستند و نمی‌توان پایانی برای آن متصوّرشد.

انسان، حیوانات و گیاهان را به یغما می‌برد و از کانی‌ها و آب‌ها بهره‌برداری می‌کند؛ حیوانات به صید یکدیگر می‌پردازند؛ گیاهان در تنازعِ بقایی مرگبار با هم رقابت دارند. همه جا تنازعِ بقا را می‌توان یافت... از آن‌جا که برای کشمکش در طبیعت پایانی نیست، رنج نیز پایانی ندارد... و زندگانی فکری او [انسان] را همیشه ملالت و خستگی تهدید می‌کند. فرد انسان سرانجام همچون باشندگانِ دیگرِ طبیعت باید به مرگ تسلیم‌شود... [و] زیستنِ انسان همانا رنج است (تافه، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۲).

از آنجا که ملال و رنج، تابعِ ارادهٔ زندگی هستند، برای فهمِ نظریّهٔ شوپنهاور در باب گریز از ملال، باید اراده را از دیدگاه او تعریف کرد؛ زیرا ریشهٔ شر، ملال و رنج آدمی در فرمانبرداری از خواست یا ارادهٔ زندگی است. بیشترِ فیلسوفانِ پیش از شوپنهاور نقش اراده را در زندگی آدمیان کوچک شمرده‌اند و از آگاهی ما نگره‌ای بیش از اندازه عقلی به دست داده‌اند. امّا بنیادِ فلسفه و خلّاقیّت شوپنهاور را اراده شکل می‌دهد. بخش بزرگی از اثر بزرگ او، *جهان همچون اراده و بازنمود*، به تبیین این مفهوم اختصاص‌دارد. شوپنهاور جهان را اراده‌ای می‌داند که همچون بازنمود پدیدار می‌شود. از نظر او مفهوم اراده همان «شیء فی نفسه» نزد کانت است:

آنچه در فلسفهٔ کانت به صورت معضل، باقی مانده و مفسّران و طرفداران فلسفهٔ او را با مشکل مواجه‌کرده بود، تمایز میانِ «فنومن یا پدیدار»[۵] و «نومن یا شیءِ فی نفسه»[۶] بود. شناسایی برای کانت مسئله بود. از نظر او شناخت دارای مادّه و صورتِ توأمان است. صورت، از آنِ ذهن و مادّهٔ شناخت، خارج از ذهن است؛ لذا باید چیزی در خارج باشد که حواسّ و قوای شناسایی آدمی را تحت تأثیر قرار دهد؛ وگرنه شناختی حاصل نخواهد شد. آن چیزی که در آن طرفِ شناساییِ من قراردارد و مؤثّر بر ذهن و حواسّ من است، همان شیء فی نفسه‌ای است که مقولات و صُورِ پیشینی ذهن بر آن اطلاق نمی‌شود و برای ما ناشناخته می‌ماند (صافیان و امینی، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶).

بر این اساس در اندیشهٔ کانت، نومن یا شیء فی‌نفسه قلمرویی ناشناختنی است. این شیء فی‌نفسه نزد شوپنهاور اراده نام می‌گیرد. در نظر او این اراده، رانه و سائقه‌ای است کور، غیرعقلانی و بی‌پایان که هرگز انقطاعی در آن صورت نمی‌گیرد. این ارادهٔ واحد در تمام

نیروهای طبیعت وجود دارد. در واقع، جهانِ پدیداری، تجلّی اراده است و به تعبیر *تامس تافه* «نزدیک‌ترین نمود به خودِ اراده، ارادهٔ انسانی است» (تافه، ۱۳۷۹: ۷۳).

ملال در اندیشهٔ سنایی

ژرف‌ساخت آثار سنایی نشان می‌دهد که او در تجربهٔ زندگانی‌اش دچار نوعی احساس ملال بوده است؛ ملالی که در جهان‌بینی او صبغه‌ای عاطفی و معرفت‌شناختی دارد. این ملال در نهایت او را به تمایلات مرگ‌اندیشانه (مرگ‌پذیری و مرگ‌دوستی) در نگاهی حکیمانه و عارفانه سوق داده است. در این چشم‌انداز، صبغهٔ زندگی‌هراسی بر او غلبه داشته؛ امّا او در نهایت برای این احساس ملال چاره‌ای اندیشیده است.

حکیم سنایی در قصیده‌ای که در توصیف احوال خود سروده است، درون خویش را تودهٔ وحشتی تصویر می‌کند که از احساس نفرت و انزجار پُر است:

یکی تودهٔ وحشتم از برون خشک
اگر مغز گنده نخواهی مشورم...
لقب گر سنایی به معنی ظلالم
چو جوهر به ظاهر به باطن نفورم

(سنایی، ۱۳۸۰: ۳۷۴)

او چنان احساس هراس و وحشتی از این «جهانِ پُر شر و شور» دارد که «گورجای» را بر زیستن در این جهان ترجیح می‌دهد:

خلق را زین جهانِ پُر شر و شور چار دیوار گور بهتر گور

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۷)

و در این انزجار چنان پیش می‌رود که در نهایت، بر زاده‌شدن از مادرِ گیتی دریغ می‌خورد و آرزوی مرگ و نیستی می‌کند:

ای کاشکی ز مادر گیتی نزادمی یا پس چو زاده بودم جان را بدادمی
چون زادم و ندادم جان آن گُزیدمی کاندر دهان خلق به نیکی فتادمی
نیکو چو نیست یافتمی باری از جهان آخر کسی که رازی با او گشادمی
امروز من ز دِی بس و بسیار بدترم فردا مباد گر بود او من مبادمی

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۱۰۱)

سنایی علاوه بر انعکاس این احساس در دیوانش، در منظومهٔ *حدیقة‌الحقیقه* - که محصول آفرینش اواخر زندگانی اوست - از این احساسِ خویش پرده برمی‌دارد و نفرت و ملالت خود را آشکارا بیان می‌کند؛ چنان‌که زندگی و حیات را چیزی بیش از ملال و وبال نمی‌داند:

این جهان را ممارست کردم گرد از اومید خود برآوردم
زین حیاتم ز خود ملال آمد زندگانی مرا وبال آمد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۲۲)

سنایی جهان را به‌مثابه کانون تجربهٔ حسّی و عاطفی، تجربه و ممارست‌کرده؛ امّا حاصل آن، ملال از خویشتن بوده است. در این نوع بینش، تجربهٔ ملال و دهشت، از خویش شروع می‌شود و در افق اندیشهٔ او نسبت به تمام جهان پدیداری و محسوس، گسترش و عمق می‌یابد؛ به گونه‌ای که جهان را چونان مرداری می‌بیند:

این جهان بر مثال مُرداری است
کرکسان گرد او هزار هزار
این مر آن را همی‌زند مِخلَب
آن مر این را همی‌زند منقار
آخرالأمر برپرند همه
وز همه بازمانند این مردار

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۰۷۳)

در نگاهِ متافیزیکی سنایی، حتّی آنچه موجب می‌شود حضرت آدم به جهانِ فرودین هبوط‌کند، احساسِ ملال او از حور و قصورِ بهشتی بوده است. به این ترتیب، او این احساس ملال را در گستره‌ای وسیع‌تر مطرح می‌کند:

چون پدید آمد ملال آدم از حور و قصور
جفت او حوّا نکوتر قصر او دارالفنا

(همان، ۴۲)

در اندیشهٔ سنایی، ملال و مرگ‌هراسی رابطهٔ تنگاتنگ و نزدیکی با هم دارند. می‌توان‌گفت که ملال نوعی احساس است که در پیِ غلبهٔ مرگ‌هراسی بر سنایی حاصل شده، او را به فرارَوی از جهان و مافیها متمایل‌کرده و صورت‌های متفاوت مرگ‌اندیشی (مرگ‌پذیری و مرگ‌دوستی) را در اندیشهٔ او به وجود آورده است.

در تمثیلی که در باب هفتم *حدیقه* در نفسِ جهان فانی آمده، جهان بسان رباط و پلی تصویر شده است که جایگاه مُقام و ماندن نیست و به سبب مرگ، رنگِ فنا و نیستی دارد. افزون بر آن، مرگ نیز در این جایگاه در کمین‌گاهِ آدمی است و این هراس و دهشت از مرگ، باعث میل به انزواجویی آدمی می‌شود. در این تمثیل، بوالفضولی تصویر خویش از جهان را چونان سرای و بستانِ عظیمی می‌داند که جایگاه نُزهت و شادمانی است. او در این حکایت از لقمانِ حکیم که در کُریجهٔ پُروَحشتی زندگی می‌کند، دلیل انزواجویی‌اش را می‌پرسد. لقمان در پاسخ بوالفضولِ نادان با چشمی گریان - که حاکی از ترس نهانی اوست - مرگ و فنا را دلیل کناره‌جویی از دنیا می‌داند:

داشت لقمان یکی کُریجی تنگ چو گلوگاه نای و سینهٔ چنگ
شب در او در به رنج و تاب بُدی روز در پیش آفتاب بُدی
روز نیمی به آفتاب اندر همه شب زو به رنج و تاب اندر
بوالفضولی سؤال کرد از وی چیست این خانه شش بدست و سه پی
همه عالم سرای و بستان است این کریجت بتر ز زندان است
در جهان فراخ با نزهت چه کنی این کریجِ پر وحشت؟
عالمی پر ز نزهت و خوشی رنج این تنگنای از چه کشی؟
با دم سرد و چشم گریان پیر گفت هذا لِمن یموت کثیر
در رباطی مقام و من گذری بر سرِ پل سرای و من سفری
زان‌که اینجات یک دو مه محل است نه به توست آن به مدّت اجل است
به اجل باز بسته‌اند این کار بی‌اجل نیست کار را مقدار

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۷-۴۱۶)

از دیدگاه سنایی، تصویری که بوالفضول از جهان نشان می‌دهد، حاصل غفلت از مرگ است:

چون نترسی تو از اجل خردی آن ز غفلت شمر نه از مردی

(همان، ۴۱۹)

در نتیجه، تصویر بوالفضول از جهان، ناقص و چه‌بسا باژگونه است؛ امّا در نگاه لقمان حکیم- که در این تمثیل نمایندهٔ اندیشهٔ سنایی است- جهان حتّی کم‌بهاتر از «کُریجهٔ تنگ و پُروحشت»

است. این نوع تصویر از جهان به این دلیل که از تأمّل در امر مرگ پدیدار شده است، از تصویری که بوالفضول عرضه می‌کند، کامل‌تر است.

در حکایتی دیگر نیز در دیدار و گفتگو میان عزرائیل و لقمان، بر چنین تصویری از جهان تأکید شده است. در این حکایت آمده است که عزرائیل، لقمان را می‌بیند که در خانه‌ای زندگی می‌کند که سقف آن پر از خرابی و ویرانی است و چوب‌های آن باریک و خمیده شده؛ در و دیوار آن چون غربال پر از رخنه و روزنه است و از وزش باد و باران در امان نیست. لقمانِ حکیم در چنین ویرانهٔ رو به خرابی، در تنهایی خویش سُکنی و انزوا گزیده است. عزرائیل پیش می‌رود، سلام می‌کند و می‌پرسد: چرا در این دور عمر و آبادانی، خویش را در رنج و محنت افکنده‌ای و در چنین خانهٔ یباب و خرابی منزل کرده‌ای و خانه‌ای بهتر بنا نمی‌کنی؟ لقمان- که نمایندهٔ باور سنایی است- با نگاهی مرگ‌اندیشانه پاسخ می‌دهد: وقتی جان‌آواری مثل تو در جهان باشد که شب و روز در پی جان ستاندن آدمیان است و همه در برابر تو شه‌مات هستند و انتظارِ آمدن تو لحظه‌ای آدمی را به خویش وانمی‌گذارد، حماقت است که سراماتمی بهتر از این بنا نهم:

گفت آن را که چون تو جان‌آوار باشد اندر قفا به لیل و نهار
از کجا آرد آن دل و آن جان که کند خاک خانه آبادان
اندُهِ انتظارِ تو یک‌دم نگذارید جان من بی‌غم
از حماقت بود چو شه‌ماتم به از این ساختن سراماتم
از غم جان و دین نپردازم که روان سوزم و مکان سوزم

(سنایی، ۱۳۸۷: ۶۹۱)

امّا همان‌طور که در تمثیل می‌بینیم، ترس از اجل در کُنهِ شخصیّت لقمان گوشه‌گرفته و به انزوای او از جهان منجر شده است. در حقیقت، وجود سنایی با ترسِ از اجل و مرگ پُر شده است؛ امّا در نهایت به چشم‌اندازی نو از مرگ می‌رسد که نه تنها از آن نمی‌هراسد، بلکه تلقّی مثبتی از آن دارد:

از این مرگِ صورت نگر تا نترسی
از این زندگی ترس کاکنون در آنی

(سنایی، ۱۳۸۰: ۶۷۵)

۱- ژرف‌اندیشی هنری و پناه بردن به شعر صوفیانه

گفته شد که به نظر شوپنهاور، ژرف‌اندیشی هنری یکی از راه‌کارهای موقّتِ گریز از ملال است. سنایی نیز برای گریز از ملالی که دامنگیر او بوده (خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه) به ساحت شعر صوفیانه که مصداقِ ژرف‌اندیشی هنری به شمار می‌رود، پناه برده است.

به نظر شوپنهاور، ژرف‌اندیشی هنری نقطهٔ مقابل ملال محسوب می‌شود:

ملال و ژرف‌اندیشی به قدری با هم متفاوتند که هدف فلسفهٔ شوپنهاور را در مجموع می‌توان تلاش برای گذر از یکی به دیگری دانست؛ [یعنی] ترک ملال و الم برای رسیدن به خردی[۷] فلسفی؛ خردی همان‌قدر بیگانه با ملال که با رنج. این خرد در فلسفهٔ شوپنهاور ژرف‌اندیشی نام دارد. معنایی که باید از این واژه دریافت، حالتی از فعّالیّت عقل است که از همهٔ حالات دیگر آن متمایز است؛ از آن حیث که دل‌مشغول علائقِ اراده نیست (رِمون، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

در اندیشهٔ شوپنهاور، میانِ دو نوع عقل و ژرف‌اندیشی می‌توان تمایز قائل شد. از نظر او نخستین کارکردِ عقل، برآورده کردن امیالِ جسمانی است؛ امیالی که نمود خواست و ارادهٔ زندگی است؛ امّا عقل می‌تواند چنان پرورشی بیابد که از بندگیِ خواست و اراده آزاد شود. او این حالت از فعّالیّت عقل را ژرف‌اندیشی می‌نامد. با این تمهید، نزد شوپنهاور ژرف‌اندیشی نقطهٔ آغاز رهایی از ملال است:

به‌جز ژرف‌اندیشی، تمام فعّالیّت‌های ذهن در خدمت اراده است؛ پس اراده با خود ضرورتاً رنج یا ملال به همراه می‌آورد. امّا اگر فعّالیّت ذهن کاملاً از اراده منفک شود و به عبارتی ذهن در خدمت خودش باشد، در این هنگام از بازیگری که بوده است به تماشاگر بدل می‌گردد و در تناقضی بسیار شگفت‌انگیز، دیگر از صحنهٔ جهان ملول نمی‌شود؛ جهانی که تا وقتی در آن نقشی واقعی ایفا می‌کرد، او را ملول نمی‌ساخت (همان، ۱۲۲).

در دیدگاه شوپنهاور، این ژرف‌اندیشی با پسوندِ «هنری» نیز همراه است و بدون طرح آن، نظریّهٔ او کامل نخواهد شد. از دیدِ شوپنهاور، آدمی از رهگذر ژرف‌اندیشی هنری (تأمّل در اشیای طبیعی یا اثر هنری) می‌تواند مدّتی از ملال رهایی یابد. آدمی تنها زمانی به این مرحله گام می‌نهد که به تماشاگری بی‌تعلق تبدیل شود. اگر آدمی به شیء یا اثر هنری همچون چیزی دلخواه بنگرد، فرمانبردار اراده است؛ امّا اگر تنها به ارزش هنری آن بنگرد، به تماشاگری بی‌تعلّق بدل می‌شود و از فرمانبرداری خواست رهایی می‌یابد. بنابراین «حظّ زیبایی‌شناسی از امر زیبا تا اندازهٔ زیادی عبارت است از این واقعیت که وقتی در حالت تأمّل ناب قرار می‌گیریم

برای یک آن به ورایِ هرگونه اراده‌ورزی و تمام امیال و اضطرابات صعود می‌کنیم» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۸۱).

در دیدگاه شوپنهاور، هنرهایی مثل نقّاشی، معماری، پیکرتراشی، نمایش، شعر و بالاتر از همه موسیقی می‌توانند در آدمی چنین پالایشی ایجادکنند. در نظر او، تنها جهانِ آرام ژرف‌اندیشی هنری قادر است آدمی را دست‌کم برای مدّتی از ملال و دهشت جهان هستی برهاند. بنابراین، طبق نظر شوپنهاور: [باید] هنر را به مثابه منزلت ارزنده‌تر و تکامل عظیم‌تر لحاظ‌کنیم؛ زیرا هنر ذاتاً به همان چیزی می‌رسد که توسّط خود جهان مرئی به‌دست می‌آید؛ منتها با تمرکز، کمال، معنی و عقلانیت بیشتر و بنابراین هنر به معنای کامل کلمه می‌تواند گُلِ حیات خوانده شود (همان، ۲۶۹).

در آثار سنایی نیز می‌توان این دو کارکرد عقل را مشاهده‌کرد. نزد او خرد و عقل، جایگاه والا و ارزشمندی دارد. «در *حدیقه* جانب خردگرایی سنایی قوی است. در این کتاب از آن نوع خردگریزی و یا خردستیزی بعضی صوفیه دیده نمی‌شود» (حسینی، ۱۳۸۵: ۹۷). در نظامِ هستی‌شناسی سنایی، عقل جایگاه ممتازی دارد. چنان‌که عقل در هرمِ هستی بعد از عالمِ امر قرار می‌گیرد و اوّلین مبدعِ عالم امر، عقلِ کل است. علاوه بر این، نزد سنایی، خردمندی برجسته‌ترین صفت انسانی است:

ایزدت خواجهٔ خِرَد کرده پس تو خود را غلامِ دَد کرده

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۶)

سنایی عقلی را که در پی حرص و آز است، عقلِ عاریتی می‌نامد. به همین دلیل، برای نشاندادن عقلِ مورد نظر خود، بخش زیادی از ابیات *حدیقه* را به صفاتِ سلبی عقل اختصاص دادهاست:

عقل کز بهر مال و جاه و ده است دان که عطّار نیست ناک ده است
عقل، طرّار و حیله‌گر نبود عقل، دوروی و کینه‌ور نبود
عقل از اشعار عار دارد عار عقل را با دروغ و هرزه چه کار...
این‌همه عقل‌های عاریتی‌ست کز پی جاه و مال و بدنیتی‌ست

(همان، ۳۰۱)

سنایی، خردی را ممدوح می‌داند که از بندِ هواهای نفسانی رهیده باشد؛ وگرنه انسانِ در بندِ هوا ددی بیش نیست. این عقلِ مجرّد از حرص و آز، با مفهوم زهد نزد سنایی پیوند عمیقی

دارد. زاهد از رهگذرِ نفی خواهش‌های مذموم به چنین خردی دست می‌یابد. در نتیجه، در شعر سنایی عقل با زاهدان، اُنس عمیقی دارد:

عقل فعّال نام او کرده پنج حس را غلام او کرده...
از پی مصلحت نه بهر هوس بیشتر میل او بود به دو کس
یا به تأیید خسرو عادل یا به توحید عالم عامل...
زانکه بی این دو ملک و دین نبود هرکجا آن نباشد این نبود
انس دارد همیشه با زهّاد زانکه زهّاد برتر از عباد

(همان، ۲۹۷-۲۹۶)

در اندیشهٔ سنایی، عقلِ پسندیده نقطهٔ مقابل آز است:

آز خود را به زیر پای درآر عقل را جوی و جهل را بگذار

(همان، ۲۹۷)

آدمی از طریق زهدورزی و تمسّک به چنین عقلی می‌تواند به چنان مرتبه‌ای برسد که خلعتِ شوق حق یابد و از مرتبهٔ پسری به مرتبهٔ پدری که مرتبهٔ کمال است، دست یازد:

مدّتی گرد عقل برگردد گرچه باشد پسرْ پدر گردد
پادشاهی شود ز مایهٔ عقل آفتابی شود ز سایهٔ عقل
جوهرش چون کند ز نقصان نقل برتر آید یکی شود با عقل
چون شد از فیض عقل بر خود شاه خلعت شوق یابد از الله
شوق چون در نهادش آویزد عقل کل را ز ره برانگیزد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۸)

این شوق که مفهومی عرفانی نیز دارد، به تعبیر صوفیه سرآغاز مرگ‌دوستی است. به تعبیر قشیری، «شوق، دوستی مرگ است بر بساط راحت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۹۴). نیز «از علامات شوق آرزوی مرگ بود بر بساط عافیت» (همان، ۵۹۶). غزّالی نیز کراهت نداشتن از مرگ را اوّلین نشانه از نشانه‌های محبّت می‌شمارد:

اوّل آن‌که مرگ را کاره نباشد که هیچ دوست، دیدارِ دوست را کاره نباشد و رسول گفت(ص) که «هرکه دیدار خدای تعالی را دوست دارد، خدای تعالی نیز او را دوست‌دارد.» و بویطی یکی را از زاهدان گفت: «مرگ را دوست‌داری؟» زاهد در جواب توقّف کرد؛ گفت: «اگر صادق بودی دوست داشتی» (غزّالی، ۱۳۸۳: ۲/ ۶۰۱).

با این مقدّمه، می‌توان استنباط کرد که شوق، نقطهٔ مقابل مرگ‌هراسی و ملالت است.

عقلی که (در افق اندیشهٔ سنایی) بر حرص و آز غلبه‌کرده، (به زبان شوپنهاوری) از بندِ ارادهٔ شرّآلود رهایی یافته است. نزد سنایی، این عقل با تعابیری چون: عقل دین، عقل شریف، عقل روحانی، و عقل آن‌جهانی به‌کار می‌رود. این عقل، در تقابل با عقلی است که نزد صوفیه عقل معاش خوانده می‌شود و در شعر سنایی با تعابیری همچون عقل ناتمام، عقل آلوده، و عقل درمانده به‌کار رفته است. سنایی چنین عقلِ دربندی را استراقِ اهرمن می‌داند؛ چنان‌که عقل شاعری را که در بند آز و هواست، در ردیف عقلِ کاهن، ساحر و مشعبد قرار داده است:

این کزین روی عقل مرد و زن است
این نه عقلْ استراقِ اهرمن است
ذهن قلّاب و کاهن و ساحر
رای دزد و مشعبد و شاعر

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۳)

اگر به زبان شوپنهاور سخن بگوییم، باید گفت: شعری که محصول چنین عقلی است، شعری است که در بندِ ارادهٔ شرّآلود قرار دارد و فرمانبردار خواست و ارادهٔ زندگی است. سنایی خود میان شعرش- که شعری است زاهدانه، حکیمانه و فارغ از حرص و آز و ارادهٔ شرّآلود - و شعر اَبنای عصرش- که شعری است ستایشی و به تعبیر شوپنهاور فرمان‌بردارِ اراده ° تمایز می‌گذارد:

گفتهٔ من روان شمار روان
در دو عالم چو چشمه حیوان
شعر ابنای عصر اندر شرّ
هم روان است لیک سوی سقر

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۱۴)

سنایی *حدیقة‌الحقیقه* را حاصل تلقینِ خرد می‌داند؛ امّا خرد و عقلی که منظور اوست، در بند ارادهٔ شرّآلود نیست. از سوی دیگر، او زمانی سرودن و انشای *حدیقه* را آغازیده که احساس ملالت می‌کرده است:

حسب حال آنکه دیو آز مرا داشت یک‌چند در گُداز مرا
گرد آفاق گشته چون پرگار گرد گردان ز حرص دایره‌وار
شاهِ خرسندی‌ام جمال نمود جمع و منع و طمع محال نمود

شـــدم انـــدر طـــلابِ مـــال ملـــول از جهـــان و جهانیـــان معـــزول...
تـــا در ایـــن حضـــرتم خـــرد تلقـــین کـــرد ایـــن نامـــه بـــدیع‌آیـــین

(سنایی،۱۳۸۷ : ۷۰۷)

با توجه به این اعترافِ سنایی، می‌توان استنباط کرد که اثر شعری او برای گریز از ملالی است که گریبانگیر او شده و هنر شعر این بستر را برای او فراهم آورده است؛ به‌ویـژه شـعر عارفانـه و حکیمانه که فارغ از حرص و آز دنیوی و محصول تأمّلاتِ ژرف‌اندیشانه در باب خـدا، جهـان و انسان است.

نکتهٔ دیگر اینکه هنر در فرهنگ اسلامی با معنای خاصّ هنـر جدیـد[۸] بـه‌کلّی متفـاوت اسـت (پازوکی، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۱). بی‌شک در فرهنگ اسلامی، مصادیقِ هنـریِ موسـیقی، نقّاشـی و بـه‌ویژه شعر وجود داشته است که ذیلِ مقولهٔ هنر می‌گنجند. شفیعی کدکنی سه عنصر تخیّـل، رمـز و زبان را عناصر اصلی هنرها می‌داند:

هنـر مجموعـه‌ای از تخیّـل و رمزهاسـت کـه خـود را بـه گونـهٔ مجموعـه‌ای از صـورت‌هـای جمال‌شناسانه و به‌عنوان نظامی از نشانه‌ها[۹] عرضه مـی‌کنـد. در نقّاشـی و موسـیقی و شـعر و همـهٔ هنرها، تخیّل و رمز و زبان (زبـان خـاصّ آن هنـر) عناصـر اصـلی هنرهاسـت (شـفیعی کـدکنی، ۱۳۸۰: ۲۷).

پس شعر نوعی هنر است. از طرفی با وجود تعریفی که شفیعی کدکنی از تصـوّف دارد و آن را برخورد هنری با مذهب می‌داند، می‌توان شعر عرفـانی را از دو نظـر هنـر دانسـت: یکـی شـعر بودن و دیگری عرفان و تصوّف بودن آن (همان، ۲۸). با ایـن مقدّمـه، از منظـر شـوپنهاور، شـعر سنایی و شعر صوفیانه و عارفانهٔ پارسی را می‌توان ذیلِ نظریّهٔ ژرف‌اندیشی هنری قـرار داد؛ زیـرا از سویی محصول تأمّلاتِ ژرف‌اندیشانه در بـاب خـدا، جهـان و انسـان اسـت و از سـوی دیگـر شعری است که در قلمروی حرص و آز نیست و به تعبیـر شـوپنهاور، از ارادهٔ شـرّآلود رهـا و در نتیجه ملالت‌زُداست. اوج نمودِ این ملالت‌زدایی را در اشعار قلندریّهٔ سنایی می‌توان یافـت. خـود او این قِسم و ساحت از اشعارش را «شعرِ تَر» (شعری که طرب‌انگیز است) می‌خواند:

شعرِ ترِ مطلـق سـنایی خـوان و آتش زن حـدیث مغلـق را

(سنایی، ۱۳۸۰: ۲۸)

حافظ، شاعرِ پـرآوازهٔ قـرن هشـتم، خـاطرِ حـزن‌انگیـز و ملالـت‌آمیـز را بـرای آفـرینشِ شـعر طرب‌انگیز (شعری که ملالت زُداست) مستعد نمی‌داند:

کـی شـعر تـر انگیـزد خـاطر کـه حـزین باشـد
یـک نکتـه در ایـن معنـی گفتـیم و همـین باشـد

(حافظ، ۱۳۷۶: ۱۱۴)

در نتیجه، می‌توان اثبات کرد که این ساحت از اشعارِ قلندریّهٔ سنایی بـا مـلال در تقابـل کامـل قرار می‌گیرد.

نکتهٔ پایانی اینکه در ساحت اندیشهٔ سنایی، نوعی سیرِ حرکتِ استعلایی از ملال بـه زهـد و از زهـد بـه نـوعی سـاحت قلنـدری مـی‌تـوان مشـاهده کـرد. اینکـه سـنایی بـرای گریـز از مـلال و مرگ‌هراسی به ساحت شعر پناه برده، نکته‌ای است که از اعتراف او در *حدیقه* مُستفاد می‌گردد. امّا استحالهٔ این ملال و مرگ‌هراسی در آثـار سـنایی بـه‌صـورت مـرگ‌دوسـتی و تمنّـای مـرگْ تصعید و پالایش یافته است:

در مرگْ حیـاتِ اهـل داد و دیـن اسـت
وز مـرگْ روانِ پـاک را تمکـین اسـت
نـز مـرگ دل سـنایی انـدهگین اسـت
با مرگ همی میرد و مرگش زیـن اسـت

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۱۲۰)

۲- انکار خواستِ زندگی و تجربهٔ مرگ ارادی

راه علاجِ دائمی که شوپنهاور برای گریز از ملال پیشنهاد می‌کند، انکار ارادهٔ زنـدگی اسـت؛ زیرا به قول کاپلستون:

خواست زندگی که خود را به‌صورت خودپرستی، خودبنیادی، نفرت و ستیز نمایان می‌کنـد، از نظر شوپنهاور سرچشمهٔ شرّ است. در اَندرون هریک از ما به راستی دَدی هست کـه در کمـین فرصت است تا برای زخ زدن بـر دیگـران نعـره بـرآورد و بخروشـد و اگـر او را بازندارنـد، سـر نابودی‌شان را داشته باشد. این دَد، این شرِّ ریشه‌دار، فرانمودِ مستقیمِ خواستِ زنـدگی اسـت و از آن‌جا که انسان عینیّت‌یافتگی خواست است، انکار آن بـه معنـای انکـار نفـس، ریاضـت‌کشـی و کشتنِ نفس است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۸).

این ریاضت و کشتن نفس، انتخاب شیوه‌ای دشوار برای سرکوب‌کردن ارادهٔ زنـدگی اسـت. در دیدگاه شوپنهاور، ریاضت «شکست عامدانهٔ اراده از طریـق ردّ مطلـوب و جسـتن نـامطلوب،

شیوهٔ زندگی عذاب جسمانی و تأدیب نفسی است که برای کشتن اراده به‌طور اختیاری برگزیده‌می‌شود» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۸۳). و از آن رو که ملال، نتیجهٔ فرمان‌برداری از ارادهٔ زندگی است، آدمی فقط از رهگذر انکارِ ارادهٔ شرآلود به آرامش عمیقی در زندگی دست‌می‌یابد. در اندیشهٔ او، حضرت مسیح(ع) و بودا نمادِ نفی ارادهٔ زندگی هستند.

فلسفهٔ شوپنهاور از سویی از آبشخور مسیحیّت ارتزاق کرده‌است؛ در نتیجه، او راهِ علاج ملال را در «نوگروی به معنای مسیحی این کلمه، در نوعی دگرگونی استعلایی[۱۰] که یگانه فعل رهایی ماست؛ [یعنی] توقّف هرگونه حرص و آز [می‌داند]» (رمون، ۱۳۸۸، ۱۶۲). این فلسفه از سوی دیگر، از اندیشه‌های ادیان و آیین‌های شرقی، به‌ویژه اندیشه‌های بودایی، تأثیر پذیرفته‌است؛ چنان‌که: «نزد شوپنهاور، اوجِ نمود اخلاق ترک زهد، نیروانا[۱۱] و نفی کامل هر نوع خواست یا اراده‌ای است» (همان، ۱۷۲). در اندیشهٔ او، زاهد از طریق انکار خواستِ زندگی به اقیانوسی از آرامش، بی‌تعلّقی و بی‌میلی می‌رسد که علاجِ نهایی ملال است. البته او انکار ارادهٔ زندگی را به‌معنای خودکشی نمی‌داند؛

[زیرا] خودکشی نه‌تنها از انکار اراده فاصله می‌گیرد، بلکه تأیید نیرومند اراده نیز هست... خودکشی زندگی را اراده می‌کند و صرفاً ناخشنودی از شرایطی است که آن را به فرد تحمیل می‌کند. بنابراین فرد به هیچ‌رو از ارادهٔ زندگی دست نمی‌کشد، بلکه صرفاً زندگی را ترک می‌گوید؛ زیرا پدیدار فردی را نابود می‌کند[۱۲] (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۸۹).

این نظریّهٔ شوپنهاور، شباهت تامّی با نظریّهٔ مرگ ارادی و زهد، نزد صوفیه و زاهدان دارد. مرگ ارادی و مُردن از خویش- که رام‌کردن نفس و سرکوب اراده و خواست و نفی آن است- یکی از آموزه‌های مهمِّ عرفا و مشایخ صوفیه است؛ به‌طوری که در مرکز آموزش‌های عرفا چنین مردنی مطرح می‌شود:

تا هیچ پراکنده توانی بودن حقّا که اگر بنده توانی بودن
از یک یک چیزی می‌بباید مُردن تا بو که به او زنده توانی بودن

(عطّار، ۱۳۷۵: ۱۷۱)

سنایی در قصیده‌ای با مطلع «بمیر ای حکیم از چنین زندگانی/ کز این زندگانی چو مردی بمانی»، به چنین مرگی اشاره‌کرده است. درون‌مایهٔ این قصیده اندیشهٔ مرگ است. در این قصیده، سنایی با ازسرگذراندن تجربهٔ مرگ ارادی، از پدیدهٔ مرگ، تلقّی مثبتی دارد و مرگ‌هراسی ندارد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مَطلعِ این قصیده با پدیدهٔ مرگ ارادی (به

تعبیر قشیری «فرومردن بشریّت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۳۹)) آغاز می‌شود؛ همان‌که در لسانِ سنّت با عبارتِ «مُوتُوا قَبلَ أن تَمُوتُوا: بمیرید پیش از آنکه بمیرید» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۷۰) آمده است. این مرگ با مانایی و جاودانگیْ پیوندی تام دارد. در این مرگ، آدمی از خواهش‌های مذموم درونی خویش رهایی می‌یابد. مرگ ارادی نوعی زایش و بازتولّدِ[۱۳] روحانی انسان در حیات فردی است که به دگرگونه‌دیدن جهان، به‌ویژه پدیدهٔ مرگ منجر می‌شود.

سنایی در پایان فصلِ «اَندر تبدّلِ حال خویش» در *حدیقه*، با تمثیلی زیبا راه چارهٔ ملال را بیان می‌کند. در این حکایت، کعبُ‌الاَحبار از عُمَربنِ خطّاب روایت می‌کند که اگر وجود سه خصلت در جهان نبود، زندگانی و حیاتِ آدمی تماماً ملال بود و برای آدمی بهتر آن بود که مرگ را اختیار می‌کرد تا از شرّ ملال خلاصی یابد:

ابنِ خطّاب آن به مردی فرد کَعب اَحبار ازو روایت کرد
گفت اگر نه ز بهر این سه خصال بودیی بودمی حیات وبال
کردمی اختیار خود را مرگ این حیاتم دگر نبودی برگ
لیکن از بهر این سه خصلت را می‌پسندم حیات و مهلت را
کَعب گوید که گفتمش ای میر این سه خصلت بگو و بازمگیر
گفت عُمَّر یکی که گه‌گاهی در سبیل خدای هر راهی
می‌دویم و جهاد می‌جوییم در ره غزو شاد می‌پوییم
دوّم آن است کز پی طاعت سر به سجده بریم هر ساعت
گاه و بی‌گه خدای می‌خوانیم به خدایی ورا همی دانیم
سیّم آن است کاین جماعتِ مشتاق که جلیسند بی‌ریا و نفاق
سخن حق ز ما همی‌شنوند همچو مرغ گرسنه دانه چنند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۲۲-۷۲۳)

مرکز اندیشه‌ای که در این تمثیل مطرح شده، خصلتِ دوّم است که از زبان شخصیّتِ حکایت، روایت می‌شود. «گاه و بی‌گه خدای را خواندن» دیالکتیکی روحانی میان انسان و خداست. در این دیالکتیک، تأکید ویژهٔ سنایی بر شریعت است که با نماد برجستهٔ «سر به سجده آوردن» بیان شده است. تعبیرِ «خدای را خواندن» اشاره به خدایی است که در ساحتِ تفکّر شریعت‌مآبانهٔ سنایی پدیدار شده است؛ همان وجهِ متعالی خدایی که در هستی‌شناسی الهیاتی و نیز در اصل تنزیهِ مطلق، در مذهبِ کلامی اشاعره هویداست. انتخاب هوشمندانهٔ شخصیّت عُمَّر

بنِ خطّاب نیز- که در شریعت‌مآبی شُهره است- نماد دیگری بر تأکید سنایی بر شریعت می‌تواند باشد. این خدای الهیاتی صبغه‌ای انسان‌انگارانه دارد تا از این طریق، میان انسان و او دیالکتیکی روحانی برقرار شود. امّا چنین ربّی فاصلهٔ خویش را با موجودات هستی حفظ می‌کند و در تقابل با انسان و جهان قرار می‌گیرد؛ بدان دلیل که بر وجهِ متعالی او بیشتر تأکید می‌شود.

جهان و ساختار آن به‌طور کلّی در تقابل با این خدا قرار دارد و همان بیگانگی که میان انسان و جهان برقرار است، میان خدای پنهان و جهان هم برقرار است. این ساحتِ خدای پنهان در شعر سنایی با عبارت «نگارخانهٔ امر» بیان می‌شود (همدانی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

نیست اندر نگارخانهٔ امر
صورت و نقش و مؤمن و کفار
زانکه در قعر بحر الّا الله
لا نهنگی است کفر و دین اوبار

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۹۹)

این ربّ به‌کلّی با خدایی که در ساحت تجربهٔ عرفا پدیدار می‌شود، متفاوت است.

در نظر سنایی، این دیالکتیک روحانی، نقطهٔ مقابل ملالت است؛ چنان‌که در پایان این تمثیل، شخصیّتِ روایت را با صفتِ «دلخوشی» تصویر می‌کند:

از پی این سه خصلتم دل‌خوش بر سر آب پای در آتش
به حیات از برای خلق خدا دادم از بهرِ کردگار رضا
گرنه از بهر این سه حال بدی زین حیاتم بسی ملال بدی

(همان، ۱۳۸۷: ۷۲۳)

تاکنون دیدیم که سنایی یکی از راه‌های گریز از ملالِ این‌جهانی را در ایجاد ارتباط مستمرّ روحانی میان انسان و خدا می‌داند. این تجربه، در کنار تجربهٔ دیگر سنایی یعنی تجربهٔ مرگ ارادی، نظر او را در باب فروکاستنِ ملال کامل‌تر می‌کند.

مفهوم مرگ ارادی با زهد در متون صوفیه و آثار سنایی پیوند تنگاتنگی دارد. زهد آن‌طور که از متون صوفیه برمی‌آید، معمولاً در کنار دو عامل دیگر، یعنی حکمت و نفی اَملِ طویل قرار می‌گیرد. ابوالقاسم قشیری در باب نهم (باب زهد) روایتی از پیامبر نقل می‌کند که در آن، زهد پیش‌شرطِ حکمت محسوب شده است. «ابوخلّاد روایت‌کند از پیغامبر، صلَّی الله عَلَیهِ وَ سَلَّمَ که گفت: چون بینی که مردی را زهد دادند اندر دنیا و سخنش دادند، به وی نزدیکی کنید که

او حکمت فراگرفت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۳۳). همچنین در نقل قول دیگری از ذوالنّون مصری زهد، کوتاهی اَمل خوانده شده است: «ذوالنّون مصری گوید: یقین به کوتاهی اَمل خواند و کوتاهی اَمل، به زهد خواند و زهد، حکمت میراث دهد و حکمت، نظر در عواقب کار اقتضاکند» (همان، ۳۳۲). پس زهد، کوتاهی اَمل است که به بیان غزّالی اصلِ همهٔ فسادها و صفات مذموم است. «و بیشتر سبب یاد ناکردن مرگ، طول اَمل است و اصل همهٔ فسادها وی است (غزّالی، ۱۳۸۳: ۲/ ۶۱۷). همچنین کوتاهی اَمل، کلیدِ نفی خواهش‌هاست و با زهدورزی و نفی اَملِ طویل، آدمی به مقام مرگ ارادی[۱۴]نایل می‌شود. به تعبیر نجم‌الدّین رازی، «این معنی در مردگی نفس از صفات ذمیمه و زندگیِ دل به صفات حمیده میسّر شود» (رازی، ۱۳۷۹: ۳۶۴).

در نظر سنایی نیز زهدِ راستین و حقیقی چنان پسندیده است که در آثار او مقام زاهد بر عابد برتری می‌یابد:

انس دارد همیشه با زهّاد زانکه زهّاد برتر از عبّاد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

حتّی گاهی این زاهد راستین بر حکیم نیز برتری می‌یابد (همان، ۱۳۴-۱۳۵)؛ حکیم و حکمتی که در آثار سنایی بسیار بر آن تأکید می‌شود. پس با این تمهید، مرگ ارادی- که نفی خواهش‌های مذموم از طریق شریعت‌ورزی است- مقدّمهٔ دیالکتیک روحانی میان انسان و خدا به‌شمار می‌رود. به تعبیر دیگر، دیالکتیک روحانی میان انسان و خدا، منوط به نفی تدریجی صفات مذموم و رسیدن به مقام مرگ ارادی، یعنی مقام نفی تمامِ خواهش‌های مذموم درونی است. به بیان غزّالی:

گوهر وی اگرچه در ابتدا آمیخته و آویخته به صفات بَهیمی و سَبُعی و شیطانی است، چون در بوتهٔ مجاهدت نهی از این آمیزش و آلایش پاک‌گردد و شایستهٔ جوار حضرت ربوبیّت شود و از اسفل‌السّافلین تا اَعلی علیین- همه نشیب و بالا- کار وی است و اسفل‌السّافلین وی آن است که در مقام بهایم و سِباع فرودآید و اسیر شهوت و غضب شود و اعلی علیین وی آن است که به درجهٔ مَلَک رسد، چنان‌که از دست شهوت و غضب خلاص‌یابد و هر دو اسیر وی گردند و وی پادشاه ایشان گردد و چون بدین پادشاهی رسد شایستهٔ بندگی حضرت الوهیّت گردد (غزّالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۴).

رسیدن به مقام پادشاهی، مسلّط شدن بر صفاتِ مذموم درونی است و چون آدمی به این مقام برسد که مقام مرگ ارادی است، شایستهٔ بندگی خدا می‌شود. از این چشم‌انداز، ملال رنگ و

رونقی نخواهد داشت. همچنین در نگاه انسانی که به این درجه از تعالی رسیده است، پدیدهٔ مرگ از آن چهرهٔ هراسناک خود جامه بَدَل می‌کند.

این نوع ملال، در اندیشهٔ مولانا هم وجود دارد؛ امّا مولانا نیز سرانجام بر مبنای تجارب عارفانهٔ خویش به قلمرویی از وحدتِ عارفانه می‌رسد که ملال در آن رنگ می‌بازد؛ چنان‌که «زیستن [او] در قلمروی [وحدت الهی] همچون زیستن ماهی در آب است؛ یعنی در جایی که حقیقتاً به آن تعلّق‌دارد و از همین رو با ملال همراه نیست» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۷).

نیست یکرنگی کزو خیزد ملال
بل مثال ماهی و آب زلال
گرچه در خشکی هزاران رنگ‌هاست
ماهیان را با یبوست جنگ‌هاست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۶)

با توجّه به آنچه در باب مرگ ارادی گذشت، سه خصلتِ مطرح در حکایت سنایی، بیشتر قابل تحلیل است. خصلت اوّل، جهاد است. جهاد (جهاد اصغر) از مقولهٔ ملال، گُسستی تمام دارد. جهاد فی سبیلِ‌الله از زبان شخصیّتِ حکایت، مُبیّنِ پویندگی و شادی جان است و نقطهٔ مقابل ملالت محسوب می‌شود. در خصلت دوّم، میان انسان و خدا دیالکتیک روحانی مطرح شده است. امّا چنان‌که گفتیم، از چشم‌انداز زاهدِ حکیمی چون سنایی، گشوده شدن ساحت روحانی انسان، از طریق ریاضت نفسانی و نایل شدن به مقام مرگ ارادی- که همان نفی خواهش‌هاست- میسّر می‌شود. در خصلت سوّم، با جماعت مشتاقی روبه‌رو هستیم که سخن حق (اینجا چگونگی گشوده شدن این ساحت روحانی) را از زبان کسانی که این سیر و سلوک را تجربه‌کرده‌اند، می‌شنوند و طیّ طریق می‌کنند. چنان‌که مولانا نیز مخاطبان خود را برای دفع این ملال به جانب یارخویش- که به مثابه بهار، خرّم‌کنندهٔ جان است- می‌خواند:

گر تو ملولی ای پدر جانب یار من بیا تا که بهار جان‌ها تازه کند دل تو را

(مولوی، ۱۳۶۶: ۲۶)

بر این اساس، ملالت را یکی از علل بسامدِ بالای مرگ‌اندیشی (مرگ‌هراسی، مرگ‌پذیری و مرگ‌دوستی) در آثار سنایی می‌توان دانست. حتّی تلقّی‌های مثبت او از مرگ را باید تصعید یافتهٔ این احساس ملالت در او به شمار آورد.

با این تمهیدات، همسو با شوپنهاور- که انکار ارادهٔ زندگی را با زایل شدن احساس ملال برابر می‌داند- باید در تجربهٔ عینی و ساحت اندیشگی سنایی، رفع ملال را نتیجهٔ زهد و مرگ ارادی دانست.

۳- اخلاق مبتنی بر شفقت و عشق و حضور عاشقانه در هستی

در دیدگاه شوپنهاور، راهکار موقّت دیگری نیز برای کاستن ملال و رنج بشری عرضه شده است. این راهکار، اخلاق مبتنی بر شفقت و احساس همدردی و عشق نسبت به دیگران است که بنیاد اخلاق را در فلسفهٔ او شکل می‌دهد. بر این اساس، در اندیشهٔ فلسفی او، برای رفتارهای اخلاقی آدمیان سه علّت اساسی ذکرشده است:

۱. خودخواهی که همسو با اراده یا خواستِ زندگی است؛
۲. شرارت که محصول تنازع بقا و در جهت ارادهٔ فردی است؛
۳. شفقت و همدردی و عشق که اساس اخلاق در اندیشهٔ فلسفی شوپنهاور و نیز راه‌حلٍ موقّت دیگری برای کاستن ملال و رنج است (ذاکرزاده، ۱۳۸۶: ۱۹).

در اندیشهٔ فلسفی شوپنهاور، شرارت و عشقِ خودخواهانه یا حبّ ذات، محصول اراده یا خواستِ زندگی است. چون اراده و خواست همواره استمرار دارند، شرارت و عشقِ خودخواهانه و در پیِ آن، ملال و رنج نیز پیوسته وجود خواهند داشت. چنان‌که گفتیم این امر نشان می‌دهد که ذات هستی به الم و رنج آغشته است و آدمیان پیوسته برای تنازع بقا و همسو با ارادهٔ زندگی، مانند حیوانات باعث رنج یکدیگر می‌شوند. همچنین وجود این ارادهٔ زندگی، عشقی خودخواهانه را در نهاد آدمی به وجود می‌آورد. امّا شوپنهاور برای کاستن ملال و رنج بشر راهکارهایی عرضه‌کرده است. در اندیشهٔ او، علاوه بر تجربهٔ زیباشناختی هنری، راه‌کار موقّت دیگری هم برای کاستن ملال و رنج وجود دارد و آن، عشق و شفقت به همنوع است.

در این دیدگاه، انسان درمی‌یابد که در موضوع اراده و به تبع آن در رنج و ملال، تنها نیست و همهٔ آدمیان در این امر سهیم هستند. به همین دلیل، نسبت به همنوعانش احساس شفقت و ترحّم پیدا می‌کند و همین امر به‌طور موقّت از رنج و ملال او می‌کاهد. «شفقت، خود پیش از هرچیز نوعی شناخت است. با چشم عقل، یکسانی همهٔ موجودات را دیدن، موجوداتی که در بطن اراده‌ای واحد جای می‌گیرند. هرآنچه من هستم، تو نیز همانی. هرکدام موضوع اراده‌ایم» (رمون، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

در این شناخت، انسان به‌واسطهٔ شفقت، پیش از آنکه دیگری رنج و ملال را تجربه‌کند، به آن آگاه است. به عبارت دیگر، رنجِ دیگری را به فراست درمی‌یابد و همین شناخت باعث می‌شود رنج دیگری را با رنج خود یکسان بگیرد و نسبت به دیگری احساس همدردی و شفقت پیدا کند. در فلسفهٔ شوپنهاور، این امر، ملال را در وجود آدمی می‌کاهد و منشأ خیر و نیکویی به دیگری می‌شود. علاوه بر این، او معتقد است که می‌توان این احساس شفقت و همدردی را نسبت به تمام مظاهر هستی ابراز کرد و با آن‌ها احساس یگانگی و همدلی نمود؛ زیرا ارادهٔ شرّآلود، غیر از انسان، در طبیعت هم نمود دارد. «درخت و مادّهٔ معدنی هم موضوع اراده‌اند و به این اعتبار آن‌ها هم شفقت‌برانگیزند، منتها نه به‌اندازهٔ انسان‌ها ...[زیرا انسان‌ها] بیشتر به هم شبیه‌اند» (همان، ۱۷۱). بدین‌سان، براساس اخلاق شوپنهاوری، عشق‌ورزی و یگانگی به تمام مظاهر هستی بسط و گسترش می‌یابد. این احساس شفقت درست مانند تجربهٔ زیباشناختی هنری شوپنهاور، نوعی نمایشِ موقّت تعلیق ملال است.

نگاه کردن به دیگری از این منظر که او اساساً دیگری نیست؛ بلکه از این منظر که او من است. در این دورنمایی که از شفقت ترسیم شده است، «دیگری» برای من، دیگر مجالی برای رنج و ملال نیست؛ او صرفاً مجالی برای نمایش و شناخت می‌شود (همان، ۱۷۲).

امّا در جهان‌بینی عاشقانهٔ سنایی- که در اشعار عرفانی و به‌ویژه در شعرهای قلندری او بازتاب یافته‌است- ملال و نیز تلقّی مثبت از مرگ به طور کامل رفع می‌شود. مرگ‌دوستی و ملال نداشتنِ سنایی در این ساحت را باید نتیجهٔ فراتر رفتن او از زهد به ساحتِ عشق دانست؛ ساحتی که در آن، شاعر ادراک خویش از هستی را بر مبنای کنشی عارفانه و عاشقانه بروز می‌دهد و در این حضور عاشقانه در هستی، ملالی وجود ندارد؛ زیرا «ملال صفت محبّان نیست» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱/ ۷۳).

در چشم‌انداز عارفانه به هستی، جهانِ پدیداری پیوسته در صیرورت و دگرگونی است. بدان دلیل که «در نگاه عارفانه، نظام هستی، امری ثابت و ساکن نیست؛ بلکه عارف همهٔ جهان را در تبدّل و دگرگونی مدام می‌بیند. این بُعد وجودی عالم در عارفان بهجتی شگرف را موجب می‌شود» (کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۷۲).

هر زمان نوصورتی و نوجمال
تا ز نَو دیدن فرومیرد ملال

(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۹۸)

این بینش- که راه‌حلّ نهایی گریز از ملال در اندیشهٔ سنایی است- استحاله و گریز از زهد و نگاه زاهدانه را نیز به همراه دارد. در این ساحت عارفانه، زهد در تقابلِ با عشق، ملال‌انگیز می‌شود. همچنین هنگامی که سنایی بر مبنای این ساحت عاشقانه - عارفانه در هستی حضور می‌یابد، دیگر زهد و بینش زاهدانه رونق و جلوه‌ای ندارد و ملال و مرگ‌هراسی هم در پرتو معشوقِ ازلی رنگ می‌بازند:

تا نقش خیال دوست با ماست ما را همه عمر خود تماشاست...
چون دولت عاشقی برآمد این هر همه از میانه برخاست

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۷)

در این بینش عارفانه و صوفیانه، ملال و هراس از مرگ وجود ندارد؛ زیرا عاشق از طریق مهر و عشق به محبوب ازلی می‌تواند به کمال انسانی خویش نایل شود. همچنین انسانِ عاشق، علاوه بر زندگی، هنگام مرگ هم هراسی از مرگ ندارد. در *حدیقةالحقیقه* حکایت عاشقی که در هنگام احتضار، حالت بسط و گشایشِ روحی داشته، آمده است. افسرده‌دلی با حالت تعجّب و شگفتی، دلیل این حال را از عاشق می‌پرسد؛ عاشق در پاسخِ افسرده‌دل، خوبی و زیبایی معشوق را دلیلِ تبسّم و ذوق درونی خود می‌داند؛ ذوقی که در آن ملال وجود ندارد:

عاشقی را یکی فسرده بدید
که همی‌مُرد و خوش همی‌خندید
گفت: کآخر به وقت جان دادن
خنده‌ت از چیست وین خوش استادن؟
گفت: خوبان چو پرده برگیرند
عاشقان پیششان چنین میرند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۲۷)

با این تمهیدات می توان گفت که عشق در دیدگاه شوپنهاور با عشق صوفیانه و عارفانه تفاوت ماهوی دارد؛ امّا غایب نیست و فقط سمت و سوی دیگری می‌یابد. به تعبیر دیگر، در اندیشهٔ شوپنهاور، عشق به تمام مظاهرِ هستی نمود آشکارتری می‌یابد. در جهان‌بینی صوفیان، عشق با ملال در تقابل کامل قرار می‌گیرد؛ امّا شوپنهاور عشق و شفقت را راه‌حل موقّت گریز از ملال می‌داند.

نتیجه‌گیری

آنچه در این تحقیق در پی آن بودیم، بررسی احساس ملال در اندیشهٔ شوپنهاور، فیلسوف آلمانی و سنایی، شاعر پرآوازهٔ غزنه است. ملال از بن‌مایه‌های اصلی تفکّر فلسفی شوپنهاور است. او در آثار فلسفی‌اش، برای گریز از ملال دو راهکار ارائه‌کرده است. یکی ژرف‌اندیشی هنری که راه‌حلی موقّت است و دیگری انکارِ خواست (اراده) زندگیِ مبتنی بر نوعی سلوک زاهدانه و پارسامنشانه که راه علاج دائمی است.

در ژرف‌ساخت آثار سنایی نیز احساس ملال نمود آشکاری دارد. او برای گریز از ملال و استحالهٔ آن، خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه به دامن شعر صوفیانه - که در نظر شوپنهاور مصداقی از ژرف‌اندیشی هنری است- پناه می‌برد. راه‌حلّ دیگرِ استحالهٔ ملال در آثار سنایی، ارتباط مستمرّ روحانی میان انسان و خدا و نیز تجربهٔ مرگ ارادی، مبتنی بر نوعی زندگی زاهدانه است. ساحت عشق و حضور عاشقانه در هستی که در غزلیّات و قلندریّات سنایی تجلّی یافته، چشم‌اندازی است که در تقابل کامل با ملال قرار دارد. این ساحت در اندیشهٔ شوپنهاور با اخلاق مبتنی بر شفقت و همدردی شباهت دارد که راهکار موقّت کاستن ملال و رنج است.

---

[1]. Schopenhauer
[2]. Boredom
[3]. Raymond
[4]. اشاره به خوش‌بینی معروف لایبنیتس (leibniz)، فیلسوف آلمانی که این جهان را بهترین جهان ممکن می‌دانست.
[5]. Phenomenon
[6]. Nomenon/ Thing in Itself
[7]. Sagesse
[8]. Art
[9]. Sign Systems
[10]. Transcendantale Transformation
[11]. در آیین بودا به معنای حالت سعادت و رستگاری کامل که پس از فرونشستن همهٔ امیال و انفعالات و هیجانات حاصل می‌شود.
[12]. البته این به معنای نفی کامل خودکشی در دیدگاه شوپنهاور نیست. به نظر او، انکار کامل ارادهٔ زندگی می‌تواند به چنان درجه‌ای برسد که حتّی ارادهٔ لازم برای بقای حیاتِ نباتی جسم نیز دست از کار بکشد. او این خودکشی را نتیجهٔ نفی خواست زندگی می‌داند (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۹۱).
[13]. Rebirth
[14]. آن‌چه را در اندیشهٔ فلسفی شوپنهاور اراده یا خواست خوانده شده است، می‌توانیم در اندیشه و جهان‌بینی صوفیان، معادل و برابر با تعلّقات نفسانی قرار دهیم. با این توضیح که از منظر فلسفهٔ شوپنهاور، این اراده یا خواست برای شناخت جهان و انسان صبغه‌ای توصیفی دارد و زمانی این معادل‌گذاری و اصطلاح‌شناسی دقیق‌تر می‌شود که به رویکرد شوپنهاور در رستگاری آدمی توجه‌کنیم. از این منظر، نفی خواست یا انکارِ ارادهٔ زندگی می‌تواند معادل با نفی تعلّقاتِ نفسانی در اندیشه صوفیان قرار گیرد. همچنین شوپنهاور در آثار خویش، انکار ارادهٔ زندگی را معادل انکار یا ترک نفس در عرفان و تصوّف آورده است (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۱۰۴۰).

منابع

- برتلس، یوگنی ادواردوویچ. (۲۵۳۶). «*یکی از منظومه‌هایکوچک سنایی (دربارهٔ سیرالعباد الی المعاد)*». *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمهٔ سیروس ایزدی. امیرکبیر. تهران.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۲). «عطّار و تذکرةالاولیا در عصر ما». *کتاب ماه ادبیّات و فلسفه*. شهریور. صص ۴۰-۵۳.
- تافه، تامس. (۱۳۷۹). *فلسفهٔ آرتور شوپنهاور*. ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب. پرسش. تهران.
- حافظ، شمس‌الدّین محمّد. (۱۳۷۶). *دیوان حافظ*. تصحیح علّامه قزوینی و قاسم غنی. چ۲. باربد. تهران.
- حامدی، گلناز. (۱۳۸۲). مقدمهٔ *سیر و سلوک زائر* جان *بانی‌ین*. نشر مدحت. تهران.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۵). «جایگاه عقل در نظام فکری سنایی». *شوریده‌ای در غزنه*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمّدخانی. سخن. تهران. صص ۹۵-۱۱۸.
- حمیدی، جعفر. (۱۳۶۵). «دفتری در مقایسهٔ سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی و بهشت گمشدهٔ جان میلتون». *کیهان فرهنگی*. س ۳. ش ۴. صص ۳۲- ۳۵.
- دبروین، پ.ت.ی. (۱۳۷۸). *حکیم اقلیم عشق*(تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی). ترجمهٔ مهیار علوی مقدّم و محمّد جواد مهدوی. بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی. مشهد.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *فلسفهٔ شوپنهاور*. الهام. تهران.
- رازی، نجم‌الدّین. (۱۳۷۹). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. چ۸. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- رمون، دیدیه. (۱۳۸۸). *شوپنهاور*. ترجمهٔ بیتا شمسینی. ققنوس. تهران .
- زرقانی، سیّد مهدی. (۱۳۸۱). *زلف عالم سوز*. نشر روزگار. تهران.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۸۰). *دیوان سنایی*. به سعی و اهتمام مدرّس رضوی. چ۵. سنایی. تهران.
- ـــــــــــ (۱۳۸۷). *حدیقةالحقیقه و شریعةالطّریقه*. تصحیح مدرّس رضوی. چ۷. دانشگاه تهران. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمّدرضا. (۱۳۸۰). *زبور پارسی*. چ۲. تهران. آگاه.
- ـــــــــــ (۱۳۸۵). *در اقلیم روشنایی*. چ۳. آگاه. تهران.
- شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). *جهان همچون اراده و بازنمود*. ترجمهٔ رضا ولی‌یاری. نشر مرکز. تهران.

- صافیان، محمّد جواد و عبدالله امینی. (۱۳۸۸). «جنبه‌های شناخت‌شناسانه و ایدئالیستی فلسفهٔ شوپنهاور». *مجلهٔ پژوهش‌های فلسفی. بهار و تابستان*. ش۵۲. صص ۷۵-۹۲.
- عطّار نیشابوری، فریدالّدین. (۱۳۷۵). *مختارنامه*. تصحیح و مقدّمهٔ شفیعی کدکنی. چ۲. سخن. تهران.
- غزّالی، محمّـد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. ج۲. چ۱۱. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۸). «سیرالعباد سنایی در گسترهٔ ادبیات تطبیقی». *ثنای سنایی* (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی). به اهتمام مریم حسینی. دانشگاه الزهرا (س). تهران. صص ۴۹۸- ۵۰۹.
- فروزانفر، بدیع‌الزّمان. (۱۳۸۷). *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه و تنظیم حسین داودی. چ۴. امیرکبیر. تهران.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *رسالهٔ قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر. زوّار. تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ داریوش آشوری. چ۴. سروش. تهران.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۰). *مرگ‌اندیشی (از گیل‌گمش تا کامو)*. نگاه معاصر. تهران.
- مستملی بخاری، ابـوابراهیم. (۱۳۶۳). *شـرح التعـرّف لمـذهب التصـوّف*. مقدّمـه و تصـحیح و تحشیهٔ محمّد روشن. ج ۱ و ۲. اساطیر. تهران.
- مولوی، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۶۶). *دیوان شمس*. با مقدّمهٔ بدیع‌الزّمان فروزانفر. چ۷. سازمان انتشارات جاویدان. تهران.
- ـــــــــــ (۱۳۸۰). *مثنوی معنوی*. از روی طبع نیکلسون. چ۶. پژوهش. تهران.
- نیکلسون، رونالد آلین. (۱۳۲۳). «سنایی پیشرو ایرانی دانته». ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی. *مجلهٔ یادگار*. س ۱. ش ۴. صص ۴۸- ۵۷.
- همدانی، امید. (۱۳۸۵). «به سوی خوانشی گنوسی از کنوزالحکمة سنایی». *شوریده‌ای در غزنه*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمّدخانی. سخن. تهران. صص۱۹۷-۲۲۰.
- ـــــــــــ (۱۳۸۷). *عرفان و تفکّر (از تأمّلات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکّر هایدگر)*. نگاه معاصر. تهران.